



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Creemos en los indígenas y en sus opciones históricas

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS PRESENTA:
ARMANDO LÓPEZ ARCOS

TUTORA:
SOFÍA CORDELIA REDING BLASE
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX
ENERO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de los jesuitas y personas que dedicaron su vida a en el acompañamiento de los pueblos originarios

Mardonio Morales Elizalde SJ
Ignacio Morales Elizalde SJ
Ricardo Robles Oyarzún SJ
José Fernández de Henestrosa
Joaquín Salvadó Bes SJ
Carlos Lenkersdorf
Mons. Samuel Ruíz García

A la memoria de las hermanas y hermanos de los distintos pueblos originarios que han luchado por el respeto de sus derechos, especialmente Manuel Silvano Gómez, tseltal de Bachajón

A la memoria de mi maestra que siempre me alentó a continuar mis estudios
Dra. María Alicia Puente Lutteroth

A los pueblos originarios, especialmente los pueblos tseltal, rarámuri, aymara, moxeños y guaraní porque con su historia, su vida, su fe, su resistencia y su esperanza cuestionan nuestra soberbia de sentimos “civilizados” y “desarrollados”.

Mero bayel jokolawalik ja'ex mololabex tseltaletik yu'un te ja wokolik taj chapanel lumaltik y sjachel te jlumaltik

Matétera bá rarámuri retémowa. Kiti tumujé napawíka regá eperérinaré. Ari echi regá benérinaré kuchi.

Jallall'atapxtawa aymara jilanaka ukhamaraki kullakanaka, askina saräwinakampi markanaka jach'añchapxta

Ásulupaya, vipárapenaveana mujeñuana

A mi madre Juanita Arcos, ejemplo para construir un mundo mejor.
A mi hermana María Guadalupe y mis hermanos Carlos Alberto y Luis Manuel.

Agradecimientos

A Xavier Albó SJ quien fue el primero que leyó mi proyecto de tesis y me impulsó a llevarlo a cabo, además por la plática amena en Bolivia y por darme siempre pistas a seguir.

A Josef Estermann, gracias a su apoyo y fraternidad fue posible realizar una estancia de investigación en Bolivia. A Abraham Colque y las y los demás responsables del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) quienes me apoyaron y facilitaron muchas cosas en mi estancia en Bolivia.

A todos los jesuitas que me apoyaron durante mi trabajo:

A Enrique Jordá SJ por las entrevistas y las amenas conversaciones sobre su andar entre las naciones originarias de Bolivia, además por facilitarme la consulta de sus archivos personales.

De Bachajón

A Eugenio Maurer Dávalos SJ, Felipe Jalel Ali Modad SJ, José Áviles SJ, Oscar Rodríguez SJ, Conrado Zepeda SJ, Enrique Carrasco SJ. A Los hermanos tseltales Manuel Silvano, Manuel Cruz, Avelino Guzmán; a Magali Olivo de CEDIAC.

De la Sierra Tarahumara

A Eduardo Quintal SJ quien fue el primero que me abrió las puertas para poder acercarme al trabajo de los jesuitas en la Sierra Tarahumara. A Neftali Pérez SJ, Luis González SJ, y Javier Campos SJ por recibirme en los poblados de Sisoguichi y Cerocahui. A Javier Ávila SJ por los comentarios y sugerencias. A Gilo Alvarado.

De San Ignacio de Moxos

A Franz Bejarano SJ quien me acogió amablemente en Moxos y me facilitó la consulta de los archivos de la parroquia.

De Jesús de Machaca

A Fabio Garbari SJ por recibirme e invitarme a una convivencia de catequistas, ahí pude vivir un poco más de cerca una pequeña parte de la fe del pueblo aymara.

A Sofía Reding por dejarme navegar libremente en este océano que cada vez se fue haciendo más extenso.

A Mario Magallón, Horacio Cerruti, Rafael Díaz Nuñez y Armando Azúa García y por la paciencia para leer esta tesis y por sus sugerencias que la enriquecieron.

A *Ana María Reza Rodríguez*, por el camino y el cariño compartido, por construir todos los momentos de alegría. Por mostrarme la importancia de amar; por permitirme caminar a tu lado este breve camino, por apoyarme y motivarme a construir sueños, por recordarme la importancia de preguntar y escuchar *jas xchi ja jk'ujoli* (qué dice mi corazón). *kala akix; jel anup/ jel tsamal ja watai/ jel tsamal ja wawaltsili / ja ye'ni 'aya b'a yojol ja kaltsili/ jel xk'anawa, ja kaltsili wa sle'awa/ wa xk'ana 'oj mojta jb'ajtik ja b'a jsak'anilikiki ja b'a satk'inal.*

- A Néstor Calle Pairumani quien desinteresadamente me apoyó y facilitó mi acercamiento a las maravillosas tierras del altiplano machaqueño.
- A Javier (Javicho) Reyes con quien conversé amablemente en la inmensidad de Qurpa, y me pidió amablemente que reconociera la labor de todas y todos a todos aquellos que han acompañado y trabajado con los pueblos originarios de Bolivia en la búsqueda de un mundo mejor.
- A Lola Paredes y Marcelo, quienes amablemente me facilitaron la consulta de la bibliografía y los materiales de la Biblioteca del Centro de Investigación y Promoción del Campesino (CIPCA). A Marinette de la biblioteca del ISEAT.
- A Eleazar López Hernández de CENAMI quien me orientó por los caminos de la Teología de los pueblos originarios.
- A Jorge Atilano González Candía SJ por su apoyo y acercarme a la espiritualidad ignaciana.
- A las hermanas y los hermanos de siempre, con los que comparto el diario caminar, gracias a todas y todos: Guillermo Martínez Parra, Rocío Aguilar, Martín Rivera, Octavio Contreras, Cuauhtémoc Ocampo, Patricia Arredondo, Lucía de Luna Ramírez, Lizbeth Aguilar. A los amigos de siempre y de cuyos caminos soy y están distantes: Lorena Cervantes, Edgar Caballero, Miguel, Dessire, Fidel, Manuel, Lalo, Sandra.
- A Alejandra Galicia, Alejandra Pech por los dos años de amenas charlas y su apoyo en las discusiones con los “grandes latinoamericanistas” que arrojan panfletos y derriban gobiernos en cada diatriba que pronuncian.
- A Yolomeztlí, Serapio e Inti, mi familia mexicano-boliviana que me abrieron las puertas de su casa en El Alto, recuerden: tenemos que volver allá para seguir caminando juntos.
- A todas y todos los que siguen participando en el estudio de la lengua y cultura tojol ‘ab’al porque son un ejemplo de perseverancia y de deseo de aprender de las y los hermanos tojolabales.
- A David y Silvia quienes comparten el amor por los pueblos originarios de Chiapas y Bolivia.
- A Yadira Díaz porque con su amistad siempre ha compartido la palabra, la fe, la esperanza y el amor.
- A Itzel por la amistad y el impulso a siempre seguir adelante.
- A Lupita y Aurora por la amistad en momentos difíciles.
- A todas mis alumnas y alumnos (del Centro de Estudio de los Valores Humanos A.C CEVHAC, del INTER-CIRM y del colegio Ing. Armando Santacruz) porque todos los días me recuerdan y motivan para compartir con ellas y ellos los conocimientos adquiridos, pero sobre todo porque me enseñan que siempre hay que tener el corazón abierto para seguir aprendiendo.
- A todas y todos aquellos que compartimos este caminar de nuestra vida y soñamos y buscamos construir un mundo más justo.

Estimado lector:

En los tiempos actuales en los que rige la productividad y la elaboración de textos cortos debo advertirte que el presente texto, sí bien es demasiado extenso se debe a que incluye muchas citas textuales de distintos escritos de los jesuitas que han trabajado con comunidades indígenas en las últimas cinco décadas. Creí necesario incluirlas porque representan el esfuerzo de los religiosos por expresar sus experiencias prácticas y cotidianas del diálogo que ha establecido la Compañía de Jesús, a través de sus integrantes, con distintos pueblos originarios. Esto hace poco fluida la lectura pero creo que vale la pena arriesgarse a la lectura.

También la presente investigación peca de ser demasiado descriptiva y se entrega al ayubo interpretativo. Soy de los que prefiere que el lector interprete por su propia cuenta.

Cada capítulo puede leerse de forma independiente pero integrados en su conjunto muestran cuatros experiencias enmarcadas en una idea general: la inculturación.

Espero puedas acompañarme a lo largo de todo el recorrido y a su vez aques tus propias conclusiones, que no necesariamente serán las mismas.

... ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y, si mal la entiende, corrija con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve.

San Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales*. Número 22.

La pobreza derivada de compartir en comunidad los excedentes personales, bien puede ir de la mano de la esperanza. Dios mismo es pobre porque nos ha entregado toda su creación sin reservarse nada para sí, prefiere tener hijos, que no cosas. Y como con sus hijos camina las veredas cuidando de la vida, la esperanza está ahí, a la mano, a la vista. La pobreza es así austeridad más bien, cuando se asume como destreza para la resistencia, gracias a la esperanza. Pobre del que no pueda vivir austeramente, resulta tan vulnerable. Sus visiones chocan de nuevo con las de otros que no ven en la pobreza más que carencias. Estos son los que necesitan encontrar su esperanza.

Ruborizado y disculpándose contestó hace poco un indígena a la pregunta de cómo hacían para resistir, como si nada pasara. Van a pensar –dijo– que nos creemos mucho, pero no, no es eso, lo que pasa es que nuestra fe es tan grande que estamos seguros de que por más mal que hagan en el mundo, no ganarán. El Dios está aquí y está con nosotros, no lo acabarán.

Los Pueblos Indios, desde el injusto empobrecimiento al que se les confina, viven perpetuamente su reconstitución festiva para ser comunidades de esperanza. Viven así sus años con sentido y también lo convidan a quien quiera

Ricardo Robles Oyarzun. *Los pueblos indios, su ser*. 2010.

Índice

ÍNDICE	7
INTRODUCCIÓN	10
I. LA INCULTURACIÓN, UNA PROPUESTA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN SU RELACIÓN CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS.....	16
¿QUÉ ES LA INCULTURACIÓN?	16
a) <i>La inculturación como analogía de la encarnación</i>	19
b) <i>La inculturación desde la perspectiva antropológica</i>	20
2.1) La inculturación de la Iglesia	21
2.2) La inculturación de los agentes de la Iglesia (misioneros).....	23
2.3) La respuesta de los pueblos y/o culturas.	26
RELECTURA DE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO DESDE UNA PERSPECTIVA INCULTURADORA.....	27
<i>La inculturación, un “hermoso neologismo”</i>	31
LA INCULTURACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA	36
1ª etapa. <i>Pastoral indigenista</i>	36
<i>La crítica de la antropología a las Iglesias latinoamericanas</i>	42
2ª etapa. <i>De una pastoral indigenista a una pastoral indígena</i>	44
3ª etapa. <i>Una nueva evangelización inculturada</i>	47
<i>Teología india</i>	51
<i>“Acompañamos a los pueblos indígenas y originarios”</i>	52
LA INCULTURACIÓN, UNA PROPUESTA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS	54
<i>Red Pastoral y Solidaridad Indígena de la Compañía de Jesús en América Latina</i>	68
<i>Rostro indio de Dios</i>	86
LA INCULTURACIÓN EN OTROS ÁMBITOS.....	89
a) <i>Una filosofía inculturada desde América Latina</i>	89
b) <i>Los derechos universales pluralmente inculturados</i>	91
c) <i>Filosofar inculturado desde los pueblos originarios</i>	93
d) <i>De la inculturación a la interculturalidad</i>	95
II. LA MISIÓN DE BACHAJÓN, CAMINO HACIA UNA IGLESIA TSELTAL (1958-2014)	99
1. LA DEFENSA DE LA TIERRA DE LAS COMUNIDADES TSELTALES	100
1.1 MOVIMIENTO CATEQUÉTICO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS (1958-1974)	103
1.2 LA INDIGNACIÓN ÉTICA	113
<i>Chiapas indígena</i>	123
<i>“Tuve la oportunidad de conocer el mundo indígena esclavizado”</i>	128
1.3 HACIA LA CONSOLIDACIÓN DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS DE LAS COMUNIDADES TSELTALES	134
<i>El Centro de Derechos Indígenas A. C. (CEDLAC)</i>	146
2. LA IGLESIA DEBE TENER UN ROSTRO TSELTAL O NO SERÁ.....	153
<i>El diaconado indígena permanente</i>	154
1ª etapa 1958-1976 <i>Movimiento catequético</i>	154
2ª etapa: <i>Los prediáconos tseltales</i>	158
3ª etapa <i>Inicio consolidación del diaconado tseltal. Nombramiento de los primeros diáconos tseltales</i>	163
4ª etapa <i>¿sacerdotes tseltales casados?</i>	170
2.2 <i>Traducción de la biblia y otros textos</i>	183

III. OPTAMOS POR LOS INDÍGENAS DESDE UNA PASTORAL DE ACOMPAÑAMIENTO. MISION DE LA TARAHUMARA (1964-2010)	199
1.- EVANGELIZACIÓN EN LA TARAHUMARA (1589-1767 Y 1900 A 1950)	200
<i>Las misiones jesuítas en la Tarahumara 1589-1767</i>	201
<i>El regreso de los jesuítas a la Tarahumara (1900)</i>	206
2. DE LA EVANGELIZACIÓN A LA INCULTURACIÓN A PARTIR DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX.....	215
<i>Las Escuelas Radiofónicas (ER)</i>	215
<i>Con un pie en la evangelización tradicional y el otro en la inculturación liberadora</i>	221
<i>El obispado de José Alberto Llaguno</i>	226
<i>Curso de Pastoral Indigenista (1974)</i>	227
<i>1ª Planeación General del Vicariato Apostólico de la Tarahumara (1974)</i>	236
<i>“Queremos oír su voz” (Primer encuentro de rarámuri y tepehuanes con agentes de pastoral)</i>	238
<i>“Venir evangélicamente con el pueblo de la Sierra Tarahumara” (Planeación de 1980)</i>	247
<i>“Optamos por el indígena”</i>	249
<i>Evangelización encarnada-liberadora, para que surja y madure la Iglesia autóctona como signo del Reino</i>	254
<i>Pastoral de acompañamiento</i>	257
<i>Experiencia de inserción en Panichiki</i>	262
<i>Del Vicariato apostólico a la Diócesis de la Tarahumara</i>	275
3. DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS	277
<i>Defensa de los derechos humanos</i>	277
<i>“La tierra tarahumar, una tierra nueva...la tierra ancestral”</i>	283
<i>“...sacaron como en sus mitos, fábulas, desde su miedo, el ingenio de los pequeños a brillar”. La Marcha rarámuri en defensa de la tierra (1990).</i>	284
<i>Acompañando al movimiento zapatista</i>	291
<i>Balance de los Acuerdos de San Andrés</i>	299
<i>Los derechos colectivos de los pueblos indígenas</i>	305
<i>Los derechos colectivos de los pueblos indígenas</i>	308
4. ¿UNA IGLESIA RARÁMURI?.....	314
a) <i>La raramurización del cristianismo</i>	316
<i>¿Una teología rarámuri?</i>	321
<i>Inculturación de la Iglesia y de los agentes de pastoral en la sierra Tarahumara</i>	327
EPÍLOGO	332
IV. HACIA UNA IGLESIA CON ROSTRO AYMARA EN JESÚS Y SAN ANDRÉS DE MACHACA (1969-2013)	335
1. PRIMEROS PASOS HACIA UNA IGLESIA AYMARA	336
1.1 LA PRIMERA EXPERIENCIA EN TIWANAKU (1969-1977)	341
<i>Dificultades en el camino</i>	348
2. VOLVER A INICIAR Y EL IMPULSO DE LA PROMOCIÓN SOCIAL.....	360
<i>La educación como una Buena noticia: El Centro Educativo Técnico Humanístico Agropecuario (CETHA) Tupak Katari</i>	360
<i>25 años del CETHA</i>	380
<i>El Equipo de Salud del Altiplano (ESA)</i>	384
<i>La sequía de 1983</i>	392
<i>Plan Machaca</i>	395

3.	INCULTURACIÓN ENTRE LA CULTURA AYMARA.....	402
	<i>Iglesia aymara en los años noventa, nuevos diáconos, un breve suspiro</i>	402
	<i>Profesores de religión</i>	407
	<i>Una espiritualidad inculturada</i>	408
	<i>Acercamiento a las fiestas y ritos aymara</i>	412
	<i>“La adolescencia del pueblo aymara”</i>	414
V.	SAN IGNACIO DE MOXOS, LA RETOMA DE LA UTOPIA (1984-2013)	421
1.	BREVE HISTORIA DE MOXOS.....	422
1.1	<i>Las reducciones jesuitas en Moxos (1682-1767)</i>	423
1.2	<i>Guayocho y la búsqueda de la Loma Santa</i>	433
2.	EL REGRESO DE LOS JESUITAS A MOXOS (1984)	438
2.1	LA DISPUTA POR EL TERRITORIO.....	458
	<i>La explotación maderera</i>	458
	<i>El gigante moxeño despertó</i>	461
	<i>La Marcha por el Territorio y la Dignidad</i>	464
	<i>La importancia del territorio para los pueblos mojeños</i>	471
	<i>Saneamiento de la Tierra</i>	478
	<i>“A este cura lo voy a matar”</i>	484
	<i>Ataque a CIPCA</i>	487
2.2	PASOS DADOS EN COMUNIDAD DE IGLESIA EN MOXOS	496
2.2.1	<i>Pasos hacia una iglesia inculturada en Moxos</i>	496
	<i>La restauración del templo de San Ignacio de Moxos</i>	503
2.2.2	<i>Fortalecimiento de la cultura moxeña</i>	510
2.3	POR UNA ESPIRITUALIDAD DE INSERCIÓN.....	517
	PALABRAS FINALES	522
	ANEXO	533
	BIBLIOGRAFÍA	545

Introducción

La presente investigación surgió a partir más de una inquietud espiritual que académica. A finales de 2010 asistí a un retiro espiritual cuya particularidad era que se consistía en realizar una caminata diaria para visitar distintas comunidades tseltales en los municipios de Chilón y Xitalha' en el estado sureño de Chiapas. En esa ocasión varias cosas me llamaron la atención: la primera fueron las celebraciones religiosas en lengua tselta, celebraciones que eran la mezcla de los ritos católicos y los ritos tseltales -especialmente la danza y la forma de hacer oración comunitaria; en segundo lugar el papel de los catequistas y diáconos indígenas casados, ellos son quienes realizan las celebraciones dominicales en las comunidades ante la ausencia de los sacerdotes; y por último, el respeto de los jesuitas a las autoridades comunitarias, especialmente a los *trensipales*¹ -el día que el jesuita Oscar Rodríguez se presentó en una comunidad a su llegada todos se dirigen ante el sacerdote e inclinan la cabeza para que el religioso les ponga la mano en la cabeza, pero los papeles se invierten cuando los religiosos se presentan ante los *Trensipales*, son los religiosos los que se inclinan la cabeza para mostrar su respeto a las autoridades tseltales.

Posteriormente mi interés por el trabajo de los jesuitas se fue haciendo profundo cuando conocí al jesuita Mardonio Morales con quien conversé varias ocasiones y me contó de su trabajo en la Misión de Bachajón, especialmente de su lucha en la defensa del derecho a la tierra a partir de los años setenta. Adicionalmente llegó a mis manos el libro *Rostró indio de Dios*, coordinado por Manuel Marzal, en el que se presenta el trabajo de cinco jesuitas que exponen la forma en cómo las comunidades tseltales, rarámuri, aymara, quechua y guaraní viven su experiencia de Dios.

Tras estas primeras aproximaciones surgió una primera pregunta para seguir investigando sobre el tema: ¿qué labor realizan los jesuitas, desde la espiritualidad, con los pueblos originarios indígenas a partir de la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días?

Un segundo referente surgió en la búsqueda de información vía electrónica, ahí de inmediato llegó como referente el nombre de Xavier Albó, especialmente por su trabajo sobre el reconocimiento de Bolivia como una nación plurinacional y con ello el reconocimiento de

¹ Los *Trensipales* son un cargo dentro de las comunidades tseltales.

los derechos de los pueblos originarios en Bolivia y por sus estudios históricos y antropológicos de la cultura aymara; además de su trabajo como coordinador del área indígena de la Compañía de Jesús en América Latina. Pronto pude entablar comunicación con Albó, él me sugirió me dio la clave para entrar de lleno al tema de investigación, me pidió no centrarme en la noción de las misiones, ya que era un concepto aplicado entre los siglos XVI y XVIII, sino en el concepto *inculturación*, como eje de la labor de “solidaridad y acompañamiento” que hace la Compañía a las comunidades de los distintos pueblos originarios.

Una de las primeras dificultades que enfrenté fue tener una definición del concepto *inculturación* ya que parecía tener únicamente connotaciones teológicas. Sin embargo algunos autores señalan que como la *inculturación* tiene connotaciones antropológicas porque hace referencia a la relación de la fe con los distintos pueblos y culturas debe tener en cuenta el aspecto antropológico relativo a los pueblos y culturas. Además debe señalarse que en la más reciente edición del Diccionario de la Lengua de la Real Academia de la Lengua Española introduce el concepto *inculturación*, el cual define como: “el proceso de integración de un individuo o de un grupo, en la cultura y en la sociedad con las que entra en contacto”.²

Por su parte Manuel Marzal señala que la *inculturación* es “el modo de presentar el mensaje cristiano, para que pueda ser entendido con categorías y vivido con los símbolos de todas las culturas”, pero especialmente es “el esfuerzo sistemático y consciente de los misioneros para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de las sociedades evangelizadas [pueblos originarios]”³, es decir es el proceso de inserción de los religiosos en el mucho cultural de los indígenas para transmitir el evangelio entre ellos. Para la Compañía de Jesús el tema de la *inculturación* necesariamente está ligado dos ejes rectores: el servicio de la fe y la promoción de la justicia.⁴

A partir de ese primer acercamiento la pregunta original sufrió una reformulación: ¿Qué relación tiene la *inculturación* con la defensa de los derechos de los pueblos originarios? ¿Es la *inculturación* una vía para el reconocimiento y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas?

² Debe señalarse que el vocablo *inculturación* fue inducido en la más reciente edición del Diccionario de la Lengua de la Real Academia.

Ver: <http://lema.rae.es/drae/?val=inculturacion> (consultado el 19 de julio de 2015)

³ Marzal Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Pontificia Universidad Católica de Perú- Trotta. 2002. p. 200.

⁴ Estos dos ejes fueron planteados en la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús, en la cual los jesuitas definieron su misión centrada en el *servicio de la fe* y la *promoción de la justicia*.

Conforme iba avanzando en la investigación la respuesta se fue haciendo evidente, tanto en el aspecto teórico como en la parte práctica la mayoría de los jesuitas consideran que la inculturación debe tener estar enfocada tanto a la construcción de iglesias locales, como al acompañamiento de los procesos de liberación de los pueblos y culturas. Por ello decidí presentar los procesos de inculturación desde la perspectiva de los propios jesuitas.

En la presente investigación presento cuatro experiencias concretas del proceso de inculturación de los jesuitas en el trabajo pastoral y social entre distintos pueblos originarios. Pero sobre todo presento los textos de en los cuales los jesuitas exponen dicho proceso de inculturación.

En el primer capítulo presento una definición de la inculturación la cual desgloso de forma amplia explicando los componentes del concepto: inculturación como proceso, actores de la inculturación (Iglesia, Compañía de Jesús y agentes de pastoral -sacerdotes, religiosas y religiosos, laicos-, y pueblos originarios). Posteriormente presenté una revisión histórica de cómo la Iglesia Católica en su conjunto, y los jesuitas en particular, han formulado una definición de la inculturación en las últimas cinco décadas. Tres son las fuentes de este capítulo: a) los documentos oficiales emitidos desde la curia del Vaticano y por distintos pontífices, especialmente de Juan Pablo II, pero también desde la Iglesia latinoamericana; b) los documentos emitidos por la Compañía de Jesús tanto a nivel mundial como a nivel del continente latinoamericano y c) los aportes individuales de algunos teólogos y sacerdotes latinoamericanos que han escrito en torno a la inculturación. También presento distintas usos y críticas que se han hecho al concepto de inculturación.

En los siguientes cuatro capítulos presento las experiencias concretas de los procesos de inculturación de los jesuitas entre pueblos originarios en cuatro regiones de América Latina, en México:

- El sureste de México, en el estado de Chiapas, en la región donde habita el pueblo tseltal, especialmente en los municipios de Chilón y Xitalá. En este capítulo utilicé los escritos de los jesuitas Mardonio Morales⁵ y Eugenio Maurer. También fue de apoyo en

⁵ La mayoría de los textos de Mardonio Morales los obtuve directamente del autor, muchos de ellos fueron publicados en distintas revistas de los propios jesuitas, otros permanecen inéditos. En 2013 Manuel Esparza publicó una compilación de los escritos de Mardonio Morales, sin embargo dicha compilación no incluye todos los textos escritos de Morales.

ver. Morales, Mardonio. *Un legendario activista de Chiapas. Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Compilación e introducción de Manuel Esparza. México. Centro INAH Oaxaca. 2013. 454 p.

la tesis de doctorado en teología de Alex Zatyryka, del cual retomo algunas aportaciones, especialmente algunas entrevistas que realizó tanto a jesuitas como a diáconos tseltales casados y a comunidades tseltales.

- La Sierra Tarahumara al noroeste de México en donde habitan los pueblos rarámuri y ódame. En este capítulo las principales fuentes utilizadas son los documentos emitidos desde lo que fue el Vicariato Apostólico de la Tarahumara, en el cual jugó un papel destacado el obispo jesuita José A. Llaguno Farias. También consulté los contenidos de las revistas *Ra'itsari* (1974 - 1980) y *Kwira* (1985– 2010), ambas publicadas por el propio Vicariato. En ellas destacan los artículos y cartas del jesuita Ricardo Robles, quien fue director de dicha revista entre 1990 y hasta enero de 2012.

En Bolivia:

- La región andina del occidente de Bolivia, en los poblados de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca, en el altiplano a los alrededores del Lago Titikaka en donde habitan comunidades aymara y una pequeña comunidad de urus a las orillas de lago. En este capítulo retomo ampliamente el texto de Xavier Albó: *PPH. José Fernández de Henestrosa desde su altiplano exterior e interior*, y lo complemento con los artículos publicados por el jesuita José Fernández de Henestrosa (PPH) en las revistas *Machaq amyut'awi* –publicación del Centro de Educación Técnica, Humanística y Agropecuaria (CETHA)- y *Diáspora* –Boletín informativo de la provincia boliviana de la Compañía de Jesús. También incluyo parte de una entrevista realizada al jesuita Fabio Garbari en septiembre de 2012.
- La región amazónica de Moxos, al oriente de Bolivia, habitada por pueblos de origen arawak como los moxeños (ignacianos, trinitarios, loretanos). En la primera parte hago un recuento histórico de las misiones jesuitas de los siglos XVII y XVIII, en esta parte las principales fuentes de información son: los trabajos de David Block, Josep Barnadas y Walter D'Alia Abularach. Posteriormente abordo el trabajo de los jesuitas desde su retorno a la región trabajos, a partir de 1984. Aquí retomo principalmente los textos (cartas y artículos) del jesuita Enrique Jordá.

Cada uno de estos capítulos está estructurado en dos grandes ejes temáticos antes mencionado: *servicio de la Fe y promoción de la Justicia*.

En cuanto al *servicio de la fe* incluyo los distintos procesos de cómo los jesuitas han intentado hacer presente a la Iglesia, especialmente en el establecimiento y la formación de cargos entre los propios indígenas tales como: catequistas, animadores de la palabra y diáconos indígenas, entre otros. Con respecto a la *promoción de la justicia* incluyo la forma en cómo los jesuitas abordan la problemática social de los pueblos indígenas, en todos los capítulos surgen algunos temas claves: la defensa de la cultura indígena, la defensa de la tierra y el territorio, y la promoción social (educación, cultural, salud, etc.) En los capítulos sobre la Sierra Tarahumara y Moxos hago un breve recorrido histórico especialmente por la presencia, en ambas regiones, de las misiones jesuitas en los siglos XVII-XVIII.

A lo largo de cada capítulo presento el testimonio y el aporte de los propios jesuitas involucrados en cada uno de los procesos. En cada uno de ellos doy prioridad a los textos que son más cercanos a los propios hechos, cuando no me fue posible presento textos que fueron redactados con posterioridad.

Por último, y de forma muy somera presento la respuesta que han dado los pueblos originarios a la propuesta jesuita de inculturación. En este último punto debo señalar que sólo se aborda someramente la respuesta que los pueblos originarios han dado a las propuestas presentadas por los jesuitas, para conocer más a fondo dichas respuestas se requiere investigaciones más a fondo y para ello es necesario el conocimiento y dominio de los idiomas de los distintos pueblos originarios. Por poner solo un ejemplo, en el caso de la misión de Bachajón hay una enorme cantidad de textos y audios en tseltal que se conservan en el archivo de la propia misión.

Cabe mencionar que los casos aquí presentados no son los únicos lugares en los cuales la Compañía de Jesús desarrolla su actividad pastoral entre pueblos originarios. En el caso de México también atienden a comunidades nuntahyu (llamados erróneamente popoluca) y nahñu (otomí, en la sierra de Zongolica). Ambas experiencias en el estado de Veracruz, en ellas destaca la labor de Leonel de los Santos y Alfredo Zepeda. En Bolivia la Compañía trabaja con comunidades guaraní en el municipio de Charagua, donde destacan los nombres de los jesuitas

Gabriel Siquer, Francisco Pifarré, Arnoldo Gutiérrez; y en comunidades quechuas en el poblado de Tiraque, Departamento de Cochabamba, destacando la figura de Esteban Avelí.⁶

El título del presente trabajo lo retomo de una expresión que uso el jesuita Ricardo Robles, y que es muy similar a la que utilizaron en distintas ocasiones en algunos documentos del Vicariato Apostólico de la Tarahumara y que sintetiza de forma muy breve los planteamientos que la mayoría de los jesuitas hacen en su relación con los pueblos originarios.

Por otra parte debo aclarar el uso de los términos “pueblos indígenas”, y “pueblos originarios”. Los jesuitas han utilizado en las últimas cinco décadas el primero, en algunas ocasiones utilizaron incluso el término “pueblos indios” o “indios”, por ello he respetado su uso en todas en las citas. El término “pueblos originarios” ha empezado a utilizarse en los últimos años para cuestionar el uso del primero y es el que he adoptado tanto en el título como a lo largo del texto.

Un último comentario, sé que la visión que presento es parcial e incompleta, especialmente porque pongo énfasis en la visión de los propios jesuitas. Sé que falta como complemento presentar el punto de vista de los propios pueblos originarios, pero como lo dije líneas más arriba, para ello es necesario aprender el idioma de cada uno de los pueblos para entender de forma más cabal su sentir y su vivencia en torno a la inculturación propuesta por los jesuitas.

También debo agregar que he sido cuestionado por presentar una versión que defiende el punto de vista de los jesuitas y no concreto una crítica. Acepto la crítica, debo confesar que conforme avanzaba la investigación estuve tentado en agregar como subtítulo la leyenda “O apologética sumaria historia que cuenta el proceso de la inculturación jesuita entre los pueblos originarios”, sin embargo cierta moderación me ganó y no lo hice. Lo que si debo afirmar es mi afinidad hacia la espiritualidad ignaciana y mi respeto por aquellos jesuitas que han cuestionado su propia labor, han reconocido errores y han transformado su práctica para abrir sus corazones y emprender acciones que defienden los derechos de los pueblos originarios. Yo presento mi postura y el resultado de mi investigación, pero el lector tiene la última palabra y saca sus conclusiones que pueden diferir de las que yo defiendo. Aclarado este punto podemos comenzar la lectura.

⁶ Si bien tomo como base los textos de los propios jesuitas debe mencionarse que hay muchos nombres de jesuitas que no se mencionan tanto en el texto pero que deben ser reconocidos tales como: Gilberto Alvarado, Juan Dingler, Roger Veckemans, Javier Campos, el hermano Jesuita Mariano Alique, entre otros.

I. La inculturación, una propuesta de la Iglesia católica en su relación con los pueblos originarios.

¿Qué es la inculturación?

La inculturación, además de ser un “hermoso neologismo”⁷, es definida por la Real Academia de la Lengua Española como “el proceso de integración de un individuo o de un grupo, en la cultura y en la sociedad con las que entra en contacto”.⁸ La definición es un poco escueta pero se pueden destacar dos aspectos de la misma: la inculturación debe ser entendida como un proceso; y en dicho proceso hay dos actores: el individuo o grupo que se integra en una nueva cultura o sociedad y por el otro lado la cultura o sociedad en la cual se integra el individuo o grupo.

Debe destacarse que esta definición hace énfasis en el aspecto antropológico del término y lo despoja de toda connotación teológico-religiosa. Esta aclaración se hace pertinente porque, si bien el concepto surgió en el terreno de la antropología, ha sido utilizado de manera frecuente por la Iglesia católica – en la teología, en los documentos eclesiales y en el ámbito de la evangelización pastoral- a partir de la década de los años sesenta.⁹ Varios autores coinciden

⁷ Expresión usada por Juan Pablo II en su *Exhortación Pastoral Catechesi tradendae* (1979).

⁸ Debe señalarse que el vocablo inculturación fue inducido recientemente en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia de 2015.

Ver: <http://lema.rae.es/drae/?val=inculturación> (consultado el 19 de julio de 2015)

⁹ Arrupe, Pedro. “Carta sobre la inculturación” y “Documento de trabajo sobre la Inculturación”, en: *Acta Romana Societatis Iesu*. XVII. 1978. p. 229-255.

Además retomo los aportes desarrollados por distintos autores, especialmente por teólogos latinoamericanos. En América Latina han desarrollado el concepto dos teólogos: el jesuita Marcelo Azevedo y Paulo Sues. Ver: Azevedo, Marcelo C. *Inculturación*. 8 p. (mimeo); También se puede consultar en: http://www.mercaba.org/DicTF/TF_inculturación.htm;

---- [Inculturación], en: *Christus*. Año. LX. Núm. 685-686. 1995. p. 61-77

Jolicouer, Luis. *Cristianismo ayмара ¿inculturación o culturización?* *Quito*, Abya Yala. 1996. 465 p. (Iglesias, Pueblos y culturas, 42-43)

Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Universidad Católica del Perú-Trotta. 2002

Sues, Pablo. *Culturas indígenas y evangelización*. Lima. Centro de estudios y publicación es. 1983. 101 p.;

---- “Inculturación”, en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Misterium liberationis*. Madrid, Trotta. 1990. v. 2. p. 377-422.;

Otros aportes significativos son:

- Albó, Xavier. *Cultura, interculturalidad e inculturación*. Caracas, Federación Internacional de Fe y Alegría, 2003. 70p.;
- Barrera, Jesús Ángel. “La inculturación del evangelio I y II”, en: *Studium*. LXIII. 2003-1. p. 219-232 y *Studium*. LXIII, 2003-2 p. 233-275;

en señalar que fue la Compañía de Jesús la que institucionalmente introdujo el vocablo y realizó una fundamentación teórica y práctica del mismo.¹⁰El jesuita Andrés Tornos plantea

El creador del concepto fue Herkovits, en su texto *Man and his Works* (1952), utilizó el concepto “enculturación”, con él quiso expresar ‘el modo de ocurrir las relaciones individuo/cultura en un proceso continuado e incesante, desde una primera fase en que el individuo, para poder convivir sanamente con sus semejantes, ha de impregnarse de todo lo implicado en la cultura, hasta una fase de madurez en que él podrá influir con originalidad en esa misma cultura, no sólo comportarse pasivamente con respecto a ella’. [...]

En el ámbito de la teología fue el jesuita Joseph Masson, quien en 1962 publicó el artículo “L'Eglise ouverte sur le monde”, en el cual habló de un “cristianismo inculturado de forma polifórmica”¹¹:

-
- Bremer, Margot. “Fundamentos de la inculturación”, en: *Christus*. Año LXXI, núm. 756. Septiembre-octubre de 2006. p. 11-17;
 - Carrasco, Bartolomé. “Inculturación del Evangelio”, en: *Iglesias-Cencos*. Año 10, núm. 112. Mayo de 1993. p. 2-9;
 - Jordá de Arias, Enrique. *Cristo en comunidades aymaras de El Alto. Cruz cósmica y cruz bíblica*. Cochabamba. Instituto Latinoamericano de Misionología. Compañía de Jesús-Bolivia. Editorial Verbo Divino. 2009. 210 p;
 - Rovira Belloso, José María. Capítulo X “Inculturación”, en: *Introducción a la teología*. Madrid. BAC. 1996. (Manuales de Teología, 1) p. 319-350.
 - Sievernich, Michael. “La misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso”, en: Hernández Palomo, José Juan y Rodrigo Moreno Jeria. *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos. 2005. 287 p. p 265-287;
 - “Jesuit theologies of misión” en: *The Way*, 42/1 (January 2003), pp. 44-58. (versión electrónica: <http://www.theway.org.uk/Back/421Sievernich.pdf>), (Consultado en agosto de 2016)
 - “Von der akkomodation zur inkulturation Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu”, en: *ZMR 86*. Jahrgang 2002 Heft 4 S. 260–276. (versión electrónica: <http://www.unifr.ch/zmr/assets/files/leseproben/sievernich.pdf>). (Consultado en agosto de 2016)
 - Tornos Cubillo, Andrés. *Inculturación. Teología y método*. Madrid. Universidad Pontificia Comillas-Desclée de Brouwer. 2001. 393 p. [Este trabajo desarrolla ampliamente el primer trabajo del autor en torno a la inculturación “La nueva teología de la cultura. Los cambios del lenguaje de los documentos oficiales, de la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano”, en: *Estudios Eclesiásticos*. Núm. 66. 1991. p. 3-26.] Desarrolla ampliamente la fundamentación teológica y metodológica de la inculturación.

Hay una página electrónica dedicada al tema de la inculturación, está destinada a los agentes de pastoral y teólogos, su objetivo es “iluminar y guiar su quehacer pastoral en la inculturación de la fe y evangelización de las culturas en los países latinoamericanos”. La página contiene una amplia serie de textos sobre la inculturación.

Ver: <http://www.inculturacion.net>

¹⁰ Así lo mencionan los jesuitas Michael Sievernich, Andrés Tornos y Martin Maier quien además atribuye a Pedro Arrupe la iniciativa de introducir el concepto al lenguaje eclesial. Por su parte el dominico Jesús Ángel Barreda considera que la Compañía de Jesús en su conjunto se convirtió en la gran publicista del tema y del concepto. Ver: Barreda, “La inculturación del Evangelio (I). Hermenéutica de la fe”, en: *Studium*. vol. LXIII. núm. 1. 2003. p. 219-232. Del mismo parecer es el jesuita. Ver. Maier, Martin. *Arrupe. Testigo y profeta*.

¹¹ Masson, Joseph. “L'Eglise ouverte sur le monde”, en: *Nouvelle Revue Théologique*. núm 84 (1962) p.1032-1043. Disponible versión electrónica. Versión digital: <http://www.inculturacion.net/autores-invitados?start=150>. En este artículo Masson habla de un “catholicisme inculturé d'une façon polymorphe” (Catolicismo inculturado de una forma polimórfica). *Apud*. Sievernich, Michael. “Jesuit theologies of misión” en: *The Way*, 42/1 (January 2003), p. 45.

[...] la Iglesia tendría que aprender primero usos, sistemas de significados, estilos de expresividad, maneras particulares de sentir; este aprender implica el ponerse receptivamente a la escucha, que es lo que le venía siendo difícil a la Iglesia, bien con respecto a la cultura de la modernidad, bien con respecto a las grandes culturas de Oriente. Y sólo gracias a eso se le abría la posibilidad de participar activamente en la vida de un pueblo sin hacerlo como un poder ajeno o un cuerpo extraño.”¹²

La propuesta de Masson destaca dos aspectos: el primero es que la Iglesia es el actor externo a las distintas culturas en las cuales busca insertarse; el mejor modo para lograr la inculturación es mostrar la disposición para aprender de dichas culturas, aprender sus usos, estilos de expresarse, maneras de sentir, es resumen aprender a escuchar.

Desde que Masson habló inculturación, el concepto empezó a ser usado de forma constante dentro de la Compañía de Jesús hasta volverse programático como lo demuestra los documentos conclusivos de la Congregación General de 1975; además en 1978 Pedro Arrupe presentó dos documentos en los cuales desarrolló ampliamente el contenido de lo que debe entenderse por inculturación en su textos: *Carta sobre la inculturación* y *Documento de trabajo sobre la Inculturación*. En esa ocasión Arrupe definió la inculturación como

... la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no solamente llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura dando así origen a ‘una nueva creación’¹³

Esta es la definición que más ha sido utilizada por la Compañía de Jesús a lo largo de las últimas cuatro décadas. En esta propuesta podemos destacar que distingue dos actores:

- El evangelio tiene que expresarse en el lenguaje de todas las culturas, hasta lograr ser el principio inspirador de todas ellas;
- Las culturas deben recibir el mensaje cristiano.

Manuel Marzal, retomando la definición de Arrupe, señala que la inculturación debe ser entendida como la transmisión del evangelio de tal forma que “pueda ser entendido con las categorías y vivido con los símbolos de todas las culturas”.¹⁴

¹² *Apud.* Tomos. op. cit. p. 178-179

¹³ Ver. Arrupe, Pedro. “Carta sobre la inculturación” y “Documento de trabajo sobre la Inculturación”, en: *Acta Romana Societatis Iesu*. XVII. 1978. p. 229-255.

¹⁴ Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Universidad Católica del Perú-Trotta. 2002 p. 200.

Por su parte el jesuita Marcelo Azevedo desglosa el concepto y considera que tiene una doble connotación: una teológica y otra antropológico-cultural. La concepción teológica se refiere a la relación de la fe (mensaje del evangelio) con las culturas: la Iglesia católica busca que el mensaje del evangelio sea aceptado y asimilado por las distintas culturas (inculturación de la fe). La concepción antropológico-cultural define tanto el proceso en el cual la Iglesia, a través de sus miembros –religiosas, religiosos y sacerdotes, laicos, etc.- se inserta en las distintas culturas con miras a conocerlas para transmitirles el mensaje del Evangelio (inculturación de los misioneros); como la forma en la que las distintas culturas escuchan/aceptan/asimilan/modifican el mensaje del Evangelio y lo integran como rasgo distintivo de las mismas (inculturación de la Iglesia universal en Iglesias locales).¹⁵ A continuación se desglosaran cada una de ellas.

a) La inculturación como analogía de la encarnación¹⁶

El fundamento teológico de la inculturación es el dogma cristiano de la encarnación: Dios se encarnó en la persona de Jesús de Nazaret, quién por ello es al mismo tiempo Hijo de Dios y Dios mismo, se encarnó en un contexto determinado: el pueblo judío que se encontraba sometido por el imperio romano. Para los teólogos, la encarnación de Jesús de Nazaret es entendida, de forma analógica, como “modelo de inculturación” por excelencia¹⁷. Al respecto el obispo mexicano Bartolomé Carrasco señala:

“[...] el Hijo consubstancial al Padre, se hace carne, es decir, se hace uno de nosotros, en todo semejante, menos en el pecado, y se mete a toda nuestra realidad humana, histórica y cósmica. Esta novedad se manifiesta en la encarnación, alcanza su plena realización en el misterio pascual y es proclamada al mundo en Pentecostés, sin distinción de razas y culturas, sino en las distintas lenguas de todos los pueblos (Cfr., Hechos 2, 6.8.11).

En la lógica de Dios, Cristo al encarnarse se hace judío y, al hacerse judío, entra en toda la realidad humana de entonces, de antes y de después. En ese sentido es correcto decir que el Hijo de Dios se hizo hombre, se hizo mujer, se hizo judío, griego y romano; se hizo otomí, tarahumara, náhuatl, aymara, quechua, mapuche; se hizo zapoteca, mixteca, mixe, chatino, amuzgo. Y haciéndose uno con todos y cada uno de los seres de la tierra, logra reconciliarnos

¹⁵Azevedo, Marcelo C. *Inculturación*. 8 p. (mimeo); También se puede consultar en: http://www.mercaba.org/DicTF/TF_inculturacion.htm. (consultado en agosto de 2016)

---- [Inculturación], en: *Christus*. Año. LX. Núm. 685-686. 1995. p. 61-77

¹⁶ En la presente investigación no busca cuestionar ni poner a discusión el fundamento teológico de la inculturación. Solamente lo presento con la finalidad de entender que la Iglesia, y por ende los jesuitas, parten de ese presupuesto para realizar su trabajo pastoral con los distintos pueblos originarios, en particular los pueblos tseltal, rarámuri, aymara y moxeño.

¹⁷ Arrupe. “Documento de trabajo sobre la inculturación”. núm. 11.

plenamente con Dios, ‘por cuanto nos has elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor...para hacer que todo tenga a Cristo por cabeza’ (Efesios 1, 4.10)”.¹⁸

Desde esta perspectiva Jesús de Nazaret dejó un mensaje que debe ser escuchado por todos los pueblos y culturas, por ello los cristianos ponen especial énfasis en su labor misional.¹⁹

b) La inculturación desde la perspectiva antropológica

En cuanto al componente antropológico, la inculturación debe ser entendida como el proceso en el cual la Iglesia va en busca de los distintos pueblos y/o culturas para comunicarles el Evangelio, a su vez estos ofrecen una respuesta, que puede ser de aceptación o rechazo.²⁰ Debe ponerse especial énfasis en que es la Iglesia quien “va en busca de...”. En este proceso se reconocen dos actores: por una parte la Iglesia (entendida como institución conformada por: religiosos, religiosas y creyentes) que va y se inserta en un pueblo y/o cultura con el objetivo de comunicar y transmitir el evangelio. El otro actor de dicho proceso son los distintos pueblos y/o culturas que ofrecen una respuesta a la labor misionera de la Iglesia.

Para poner en marcha la inculturación, la Iglesia ha formulado toda una propuesta teórica-metodológica que contempla dos objetivos:

- la conformación e instauración de Iglesias locales, la cual se logra a través de
- la inculturación de los misioneros en el mundo cultural de los distintos pueblos a los cuales anuncian el evangelio.

¹⁸ Carrasco, Bartolomé. “Inculturación del Evangelio”, en: *Iglesias-Cencos*. Año 10, núm. 112. Mayo de 1993. p. 2-9. (Las cursivas son mías).

¹⁹ “[...] el gran misterio de la encarnación se ha realizado en nuestro planeta tierra de manera muy sencilla y cotidiana; y de la misma manera, por lo tanto, debe ser el camino de la inculturación”.

Ver. Bremer, Margot. “Fundamentos de la inculturación”, en: *Christus*. Año LXXI, núm. 756. Septiembre-octubre de 2006. p. 11-17.

²⁰ Pedro Arrupe que fue uno de los principales impulsores de la inculturación distingue a los pueblos de las culturas. Por pueblo entiende los distintos pueblos o naciones; en cuanto a las culturas hace referencia a todas las expresiones culturales de los países o de grupos particulares.

En la presente investigación uso concepto de pueblo y lo utilizo para hablar no solamente de los pueblos de los distintos países, sino para hablar también de los pueblos originarios, entendiendo estos como lo define las Naciones Unidas en la más reciente declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

2.1) La inculturación de la Iglesia

Como ya mencione, la Iglesia se considera una institución universal que tiene la capacidad de adquirir diversos matices culturales. En este sentido la finalidad de la inculturación es

... la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura del pueblo en que reside, de tal modo que esa experiencia no sólo se expresa conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la iglesia universal.²¹

La Iglesia busca la conformación de Iglesias locales en comunión con la Iglesia universal.

Para dar sustento a esta afirmación los teólogos católicos han hecho una relectura de la Historia de la Iglesia con la finalidad de plantear que a lo largo de su historia la Iglesia ha vivido varios procesos de inculturación entre los que destacan los orígenes del cristianismo – especialmente la actividad misionera de Pablo de Tarso; la formación de la cristiandad europea; la formación de una cristiandad americana –destacando el capítulo de las misiones jesuitas–; algunos capítulos de la evangelización en Asia –Matteo Ricci, Roberto de Nobili, y la apertura del Concilio Vaticano II al diálogo con el mundo contemporáneo.²² Con ello intentan demostrar que la inculturación ha sido un proceso continuo a lo largo de la historia de dicha institución.

Para lograr que la Iglesia se inculture en distintas culturas y por lo tanto establezca su presencia entre ellas ha establecido como necesario la realización de una evangelización inculturada, es decir hacerse presente en las distintas culturas a través de Iglesias locales. Establecen cuatro etapas esenciales²³:

1ª etapa. *La identificación antropológica de la cultura*. “El conocimiento de la cultura a través de los miembros que pertenecen a ella, se pregunta: ¿cómo actuó Dios en esa cultura y cómo está presente en la vida, historia de esa cultura previa a la evangelización? ¿Cómo se puede proceder a partir de ahí y caminar con los miembros de esa cultura, respetando su identidad y su ritmo?”²⁴ El propio Arrupe indicaba que el proceso de inculturación se iniciaba con una serie de estudios científicos y con una inserción, es decir, los religiosos debían insertarse en la nueva

²¹ Tomos. *op. cit.* p. 184.

²² Ver capítulo siguiente.

²³ Ver. Marcelo C Azevedo. *Inculturación*. (mimeo). [s.p.i.] 8 p.

²⁴ Ibid.

cultura y/o en el nuevo país y realizar estudios interdisciplinarios, especialmente antropológicos, necesario para conocer dicha cultura:

La inculturación inicia de hecho con una aproximación científica y de inserción. Profundos y complejos estudios interdisciplinarios serán necesarios para conocer la cultura. Sin ellos cualquier aproximación a la cultura será superficial y subjetiva, cuando no folklorista o parcial e incluso improvisación o experimentalismo contraproducente.

Y nos hace falta también una inserción, pues los más íntimos valores sólo podrán ser percibidos desde dentro. Pero nadie está más inserto en un pueblo que quien por nacimiento y cultura pertenece a él. De ahí el papel fundamental del mismo pueblo, con su intuición, con su capacidad de identificación de aquello en que se siente expresado, con su certera selectividad de lo que le es congénito.²⁵

Los agentes de pastoral son agentes externos que se insertan en una cultura distinta, para lograr la inculturación es esencial el diálogo con los miembros de las distintas culturas.

2ª etapa. *Señalar la incompatibilidad entre esa cultura y el Evangelio* (para reorientar, para ayudar a esa cultura a redescubrir o retomar su propia teleología). Esto es tarea de los evangelizadores, ya que ellos son los portadores del Evangelio y desde él deben analizar si los componentes de las culturas son compatibles o no con los preceptos evangélicos.

3ª etapa. *El anuncio explícito del Evangelio* por parte de los misioneros a los sujetos de esa cultura. En esta etapa los misioneros deben realizar el anuncio del Evangelio con miras a lograr que sea acogido por los pueblos y culturas;

4ª etapa. *La presencia de la Iglesia en las distintas culturas*. El anuncio se hace a partir de una comunidad que ha acogido el Evangelio y que procura vivirlo y compartirlo: la Iglesia como comunidad universal.²⁶

Por otra parte, Arrupe insistía en que todo el proceso de inculturación de la Iglesia debe realizarse desde una perspectiva de liberación de los sectores más pobres:

Si la inculturación es un hecho vivencial, es claro que supone también la identificación con los sufrimientos de un pueblo y con sus ansias de liberación y crecimiento en los auténticos valores. Así, la inculturación exige que todos trabajemos directa o indirectamente por los pobres y desde los pobres, en el sentido de que hay que evangelizar desde la perspectiva de los pobres de Yahvé,

²⁵ Arrupe, Pedro. *op cit.* p. 247-248.

²⁶ Ver. Marcelo C Azevedo. *Inculturación*. (mimeo)

El jesuita Enrique Jordá, siguiendo a Juan González, menciona tres pasos para una auténtica inculturación:

“1. Metodología: normas que regulen las relaciones fe-cultura.

2. Discernimiento antropológico: análisis de la realidad, y hacer entrar presente el Evangelio en el modo de entender las cosas el pueblo en su vida diaria.

3. Discernimiento teológico: ser fieles a la identidad esencial cristiana según la Iglesia universal”.

Ver. Jordá de Arias, Enrique. *Cristo en comunidades aymaras de El Alto. Cruz cósmica y cruz bíblica*. Cochabamba. Instituto Latinoamericano de Misionología. Compañía de Jesús-Bolivia. Editorial Verbo Divino. 2009. 210 p. p. 17.

de la pobreza de espíritu que nos prepara para acoger a Cristo. Inculturación y promoción de la justicia se suponen mutuamente.

Para una minoría la inculturación puede exigir incluso la identificación auténtica con los más desposeídos: a través de ellos la Iglesia sabrá en qué cultura se encarna y qué modalidad concreta debe revestir su obra de salvación y liberación. Será también la reparación de pasados excesos en la colaboración con los poderes coloniales.²⁷

Para lograr la inculturación de la Iglesia es determinante el papel que juegan los misioneros (ya sean religiosos o laicos), ya que es a través de su labor que la Iglesia se hace presente en la vida de los distintos pueblos y distintas culturas.

2.2) La inculturación de los agentes de la Iglesia (misioneros)

Para que la Iglesia se inculture, es necesario que primero sus agentes –misioneros, religiosos, religiosos, etc.- vivan un proceso de inculturación en las distintas culturas y los distintos pueblos. Tornos plantea que dicha inculturación se viven en tres etapas:

- una primera de aculturación, en la cual se produce un intercambio entre la cultura de los portadores de la fe y la de la comunidad a la cual estos quieren evangelizar, pero hablando cada uno desde sus propia mentalidad, mediando a lo sumo entre ambas una adaptación o acomodación externa.
- una segunda en la cual los portadores de la fe se ponen a la escucha, aprenden las formas de pensar y sentir características del contexto al que llegan, se esfuerzan por formular y vivir su fe con arreglo a ese pensar y sentir.
- una tercera en la cual los mismos portadores de la fe, ya capaces de expresarse y vivir como sus interlocutores, comienzan a transformar desde dentro, con la fuerza del Evangelio, la cultura de la que ahora ya son miembros.²⁸

De este planteamiento se pueden destacar dos elementos: primero, la inculturación tiene un fuerte componente vivencial, es decir, los misioneros deben mostrar una disposición a escuchar y aprender las formas de expresión de la cultura que quieren evangelizar; segundo, para transformar desde dentro a las distintas culturas los miembros de la Iglesia, deben desarrollar un amplio programa o estrategia.

²⁷ Arrupe. *op cit.* p. 247. (Las cursivas son mías).

²⁸ Tornos. *op cit.* p. 183. (Las cursivas son mías)

a) Carácter vivencial de la inculturación de los agentes de la Iglesia

Pedro Arrupe puso énfasis en este aspecto, consideraba que la inculturación de la Iglesia debía estar precedida y/o acompañada por la inculturación personal interior de los misioneros, quienes deben insertarse en el mundo cultural al cual van a evangelizar:

Para dejarnos transformar por la inculturación no bastan las ideas ni el estudio. Es necesario el *shock de una experiencia personal profunda*. Para los llamados a vivir en otra cultura, será el integrarse en un país nuevo, nueva lengua, nueva vida. Para los que quedan en el propio país, será experimentar los nuevos modos del mundo actual que cambia: no el mero conocimiento teórico de las nuevas mentalidades, sino la asimilación experimental del modo de vivir de los grupos con los que hay que trabajar, como pueden ser los marginados, chicanos, suburbanos, intelectuales, estudiantes, artistas, etc.²⁹

Esa experiencia, ese shock, debe propiciar cambios profundos de actitudes, especialmente liberarse de prejuicios -de clase, prejuicios, culturales y de raza- para mostrar una verdadera disposición para apreciar los valores de las distintas culturas, y de ese modo “aprender las formas de pensar y sentir características del contexto al que llegan, se esfuerzan por formular y vivir su fe con arreglo a ese pensar y sentir”.³⁰

Por su parte Paulo Suess considera que el shock vivido por los misioneros debe generar un cambio cultural a largo plazo:

La inculturación es un proceso de aproximación al mundo cultural del otro, que envuelve al mensajero y al mensaje. En esta aproximación, el mensajero no busca una identificación con el otro, que eliminaría su alteridad y su libertad. La inculturación apunta hacia un proceso de comunicación que no confunda al ‘receptor’ con el ‘emisor’, que son las partes constitutivas de todo diálogo. Esto no excluye –sino que hasta cierto punto presupone– que el evangelizador (‘emisor’) es ante todo un ‘oyente’ (‘receptor’); es decir, que la ‘buena noticia’ es ya siempre una respuesta a una ‘mala noticia’ escuchada. La inculturación construye un canal por el que las aguas del evangelio pueden llenar (¡no inundar!) el terreno cultural de los diversos pueblos y grupos sociales. La construcción de este canal empieza a partir y con los pueblos/grupos para responder a los problemas de su ‘tierra reseca’ [...]

En la inculturación, el ‘misionero’ se somete a un proceso de cambio cultural a largo plazo. Es un proceso mucho más lento la inserción en el mundo social del pobre. San Francisco y otros muchos que optaron por los pobres se despojaron de su clase social al instante, mientras que el proceso de inculturación, que exige aprendizajes amplios y cambios profundos en la manera de pensar y obrar (¡raciocinio y lógica cultural!) en la construcción y percepción del sentido, y perdura toda la vida.³¹

²⁹ Arrupe. “Carta sobre la inculturación”, p. 235.

³⁰ Tomos. *op. cit.* p. 183

³¹ Paulo Suess. “Inculturación”, en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Mysterium liberationis*. Madrid, Trotta. (Las cursivas son mías). p. 413.

Un aspecto determinante en este proceso, especialmente cuando los misioneros se insertan en pueblos y/o culturas que hablan idiomas distintos, es la necesidad de adquirir un amplio conocimiento y dominio del idioma. Los idiomas son la llave que permiten conocer el mundo cultural de los distintos pueblos y distintas culturas:

Deben conocer la lengua local lo mejor posible, aunque eso suponga un período de inactividad apostólica.

Y lo mismo puede decirse de las costumbres y tradiciones, puesto que en esta materia el lenguaje debe entenderse no tanto a nivel semántico o literario, cuánto al que podrá llamarse antropológico y cultural.³²

Vamos a ver que el aprendizaje de los idiomas es una herramienta esencial en el proceso de inculturación, ya que va permitir a los misioneros un mayor conocimiento de las culturas.

Un elemento adicional es que los misioneros deben vivir su inculturación como una vocación de servicio a los distintos pueblos y/o culturas en los que se insertan. Al respecto Xavier Albó señala: “[...] se llama inculturación al proceso por el que alguien, formado y llegado desde otra cultura, hace un esfuerzo deliberado para insertarse o acercarse a la cultura del nuevo pueblo en que vive y trabaja para servirle mejor.”³³

Tenemos que el primer paso de la inculturación es el esfuerzo que hace el misionero por insertarse en la vida del pueblo conocer a fondo la cultura, las formas de expresión de dicha cultura y la realidad en que vive.

b) Elementos para una plena inculturación

La inculturación no se limita a un hecho vivencial, debe llevarse a cabo con miras a un objetivo: hacer presente el evangelio entre los pueblos y culturas, para ello los misioneros deben llevar a cabo un plan de trabajo. Andrés Tornos menciona algunos de los puntos a desarrollar en el proceso de inculturación: la elección y puesta en marcha de una estrategia; la formación de equipos de trabajo; la tarea de los grupos de trabajo; el empeño por mantener una perspectiva analítica y realizar constantemente una evaluación y vuelta sobre los objetivos esenciales.³⁴

³² Suess. “Inculturación”, p. 251.

³³ Albó, Xavier. *Cultura, interculturalidad e inculturación*. Caracas, Federación Internacional de Fe y Alegría, 2003. 70 p. p. 49.

³⁴ Tornos. *op. cit.*

En el caso particular de los pueblos originarios, que es el abordaremos en el presente trabajo, Paulo Sues present a un programa mínimo que deben llevar a cabo los misioneros en su labor pastoral indigenista inculturada:

Defensa de la tierra. [...] Defender la tierra significa –contra el exterminio planificado- testimoniar, anunciar y celebrar la Vida.

Aprender la lengua. Contra el etnocentrismo que descalifica la lengua indígena como jerga, el misionero –aprendiendo la lengua y el código cultural del respectivo pueblo- se somete al sacrificio de la encarnación-inculturación para poder comunicar el verbo que se hace carne.

Incentivar la autodeterminación. La misión ayuda a los indios tutelados a que se conviertan en sujetos de su propia historia. Las asambleas de líderes ayudan a llegar a una conciencia crítica y una acción coordinada.

Capacitar para el contacto. La situación de contacto entre naciones indígenas y sociedad circundante varía mucho. A largo o corto plazo el contacto es inevitable. El misionero proporciona lo necesario para la defensa contra los vicios y los peligros del capitalismo y de la civilización.

Recuperar la memoria. Escribir la historia de los respectivos pueblos indígenas, coleccionar sus mitos, contar sus martirios y sus victorias contra la amnesia oficialmente decretada. La presencia del pasado abre un espacio para el futuro.

Explicitar la esperanza. Contra el fatalismo histórico y el determinismo político-económico, el misionero –a partir de su opción de fe y práctica de amor- explicita el Evangelio como liberación integral y alternativa de la vida.

Estimular alianzas. La nueva Iglesia misionera, que se ha liberado de complicidades con los poderosos, ayuda a los pueblos indígenas a ver sus problemas en conjunto con todos los oprimidos.³⁵

Estos siete elementos no tienen una sucesión cronológica, forman un conjunto de temáticas que deben atender los misioneros en todo momento. A la par nos marcan una pauta muy completa a tener en cuenta en el desarrollo de los distintos procesos de inculturación de los jesuitas entre los distintos pueblos originarios.

2.3) La respuesta de los pueblos y/o culturas.

Por último nos toca hacer referencia al papel que juegan los distintos pueblos y las distintas culturas en el proceso de inculturación. Ellos no son un actor pasivo, al contrario, en todo momento juegan un papel decisivo en el cuál pueden aceptar o rechazar el mensaje de la Iglesia y con ello rechazar a los misioneros. Manuel Marzal considera que la inculturación, como una moneda tiene dos rostros, de un lado la inculturación y del otro el sincretismo. En el cual:

... *la inculturación* es el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada, *el sincretismo*

³⁵ Sues, Pablo. *Culturas indígenas y evangelización*. Lima. Centro de estudios y publicaciones. 1983. 101 p. p. 74-76

es el proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se opongan a los cristianos y de revestir a los rasgos cristianos aceptados con las categorías autóctonas. Ambos procesos siempre difíciles por el cambio profundo que entrañan, se complican porque el verdadero sujeto de los mismos es un sujeto colectivo y porque el segundo proceso, que es el único que realmente se ha dado, se desarrolló en un contexto de evangelización compulsiva.³⁶

Es decir, la inculturación es llevada a cabo por los integrantes de la Iglesia, mientras que el sincretismo es una de las formas en la que los pueblos originarios responden a la propuesta inculturadora de la Iglesia.

Para conocer a fondo la respuesta que ofrecen los pueblos y/o culturas es necesario que esa respuesta la den ellos mismos, cualquier otra respuesta –especialmente la de los religiosos y antropólogos estudiosos del tema- es una aproximación desde fuera. Hasta la fecha lo que más tenemos es esa aproximación desde afuera, y en nuestro caso es la que ofrecen los propios jesuitas en su interpretación de los distintos procesos que vamos a recorrer en las siguientes páginas. La respuesta que han ofrecido los pueblos y/o culturas la han dado con su forma de vivir la fe cristiana y más recientemente la empiezan a presentar de forma escrita.

*Relectura de la historia del cristianismo desde una perspectiva inculturadora*³⁷

El concepto inculturación también ha servido para que distintos teólogos realicen una relectura de la historia del cristianismo y de la Iglesia, en la cual presentan los distintos momentos en los cuales han entrado en contacto con distintos pueblos y/o culturas. A

³⁶ Marzal, Manuel. (ed.) *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana, 1994. p. 20.

³⁷ Los autores que han realizado un estudio de la historia de la Iglesia desde una perspectiva inculturadora destacan:

Esquerda Bifet, Juan. Misionología. *Evangelizar en un mundo global*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2008. XXXI + 538 p. (Serie Manuales de Teología, 34). Especialmente el capítulo VII “El camino histórico de la Iglesia misionera. Dimension histórica y perspectiva de futuro” p. 309-357.

Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Universidad Católica del Perú-Trotta. 2002. Especialmente el capítulo XV “Unidad y pluralidad en la Iglesia” págs. 393-408

Tornos Cubillo, Andrés. *Inculturación. Teología y método*. Madrid. Universidad Pontificia Comillas-Desclée de Brouwer. 2001. 393 p. Especialmente el Capítulo 1 “Antecedentes históricos”, págs. 50-65.

Zatyorka, Alexander. *The formation of the autochthonous church and the inculturation of christian ministries in the indian cultures of America. A case study: the Bachajón mission and the diocese of San Cristóbal de Las Casas, Mexico*. Innsbruck. 2003. (Tesis Doctorado en Teología).

También el Vaticano ha realizado dicha relectura desde una perspectiva “inculturadora de la historia de la salvación” en el documento *Fe y la inculturación* (1987) de la Comisión Teológica Internacional. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html

continuación veamos cómo se sustenta esta relectura de la historia del cristianismo y de la Iglesia.

El cristianismo es una religión que tiene pretensiones de universalidad. Desde sus orígenes ha tenido que entrar en diálogo con distintas culturas y definir su relación con ellas. El dogma cristiano afirma: Dios se encarnó en la persona de Jesús, quien predicó en las comunidades del pueblo de Israel, la Buena Nueva y el Reino de Dios. Su mensaje fue considerado peligroso por los sacerdotes, fariseos y otros, por esa razón fue crucificado. Sin embargo resucitó y se apareció ante sus apóstoles para darles una misión: “Me ha sido dada autoridad en el cielo y en la tierra. Vayan, pues y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos. Bautícenlos en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir todo lo que les he encomendado a ustedes”.³⁸

Tras la muerte de Jesucristo sus discípulos se dedicaron a predicar el mensaje de Jesucristo a las comunidades judías de medio oriente, es decir, buscaban la conversión de los judíos a la fe en Cristo. Fue Pablo de Tarso, de origen judío y a la vez ciudadano romano, quien expandió la predicación del evangelio a los no judíos, por esa razón es conocido como el “apóstol de los gentiles”. En esos primeros años convivieron dos propuestas misioneras: la de predicar a los judíos únicamente, encabezada por Pedro y otros discípulos directos de Jesús; y la de predicar a los gentiles, encabezada por Pablo. Para resolver la disputa se realizó el llamado Concilio de Jerusalén.³⁹ Ahí Pablo defendió, ante Pedro y los discípulos de Jesús, la posibilidad de que los “paganos” abrazaran la fe en Jesús sin necesidad de adoptar todas las normas judías – especialmente la observancia de la ley mosaica y la circuncisión. Tras el Concilio de Jerusalén Pablo predicó labor en distintas ciudades de Asia y en la capital del imperio romano, logró que el cristianismo viviera una inserción o inculturación en la cultura helenística, la cual con el paso de los siglos se volvió predominante en la constitución del cristianismo como religión.

Durante los primeros tres siglos el cristianismo fue una fe perseguida por las autoridades del imperio romano, situación que cambió con la conversión al cristianismo del emperador Constantino, este acontecimiento propició que se convirtiera en la religión oficial del Imperio romano y se consolidó como institución religiosa. Josef Estermann describe ese proceso del siguiente modo:

³⁸ Mt. 28, 18-20

³⁹ Ver Hechos de los Apóstoles, capítulo 15.

... la nueva religión –que en un inicio era simplemente una ‘secta judía’ –requería de un instrumento para ‘defender’ su posición de fe, frente a tres posiciones muy poderosas: por un lado, la ortodoxia judía (sobre todo la escuela de los fariseos y el judaísmo helénico), por otro lado, la religión oficial del imperio Romano (con el politeísmo heredado del panteón griego y la divinización del Emperador), y finalmente la filosofía helenística vigente, tanto en las provincias (tal como Palestina) como en los centros culturales (sobre todo en la forma de un (neo-) platonismo vulgar)

La teología cristiana surgió entonces como ‘apología’, defensa racional de la fe y de la nueva religión. El paradigma conceptual y epistemológico correspondiente no era la mística judía, ni el comentario talmúdico, sino la filosofía grecorromana, en la forma vigente del helenismo de aquella época. Es importante resaltar este hecho que la ‘teología’ como esfuerzo apologético tiene desde el inicio –inclusive se lo puede rastrear hasta en las mismas cartas de Pablo- una fuerte carga helénica, en especial platónica.⁴⁰

Estermann califica ese proceso como una primera inculturación, en la cual el cristianismo como nueva religión incorporó a su fundamentación dogmática conceptos ajenos a la cultura bíblica y judía; es decir, *se inculturó y contextualizó* en la cultura dominante del imperio Romano:

Después de la primera inculturación –cuyo prototipo era la Encarnación- del logos en la cultura semita oriental, la inculturación teológica decisiva tuvo lugar en la cultura grecorromana, con todas las consecuencias posteriores para la formulación de la incipiente teología. De este modo, unos conceptos totalmente ajenos a las culturas bíblicas, entraron en el vocabulario teológico cristiano y empezaron a ocupar un lugar importantísimo en la formulación del dogma (sobre todo en los concilios ecuménicos de Nicea y Calcedonia). Para mencionar sólo –a manera de ejemplos- los conceptos de ‘persona’, ‘trascendencia’, ‘absoluta’, ‘esencia’, ‘naturaleza’, ‘ser’, o ‘nada’ (en la combinación creatio ex nihilo)

Esta primera inculturación teológica ha sido una verdadera contextualización del mensaje bíblico en la cultura dominante del Imperio Romano y el pensamiento concomitante de un helenismo platonizante. Sin embargo, lo que ha sido parte del contexto, se convirtió muy rápidamente en el texto mismo, es decir: empezó a formar parte de la fe y de su expresión dogmática en el symbolón. El resultado de los grandes debates de los siglos cuatro y cinco ha sido una ‘helenización’ radical de la nueva fe cristiana, y una ‘romanización’ de su expresión eclesial y jurídica.⁴¹

En ese proceso se constituyó el dogma cristiano, el cual fue plasmado en el Credo elaborado en el Concilio de Nicea (325 d.C.). Desde entonces el cristianismo gozó de un poder absoluto y desde esa posición se expandió por distintas regiones de Europa, del norte de África y parte de Asia:

Con el edicto de Milán (a 313), después de la conversión del emperador Constantino, el cristianismo quedó legalizado, más tarde (a 392) sería la religión oficial del Imperio. La «libertad» ayudó a llevar el evangelio a los medios rurales (casi olvidados hasta el siglo IV), creando comunidades vivas y familiares («parroquias») Pero la alianza con el poder civil no fue siempre

⁴⁰ Ver. Capítulo 5 de la segunda parte de Estermann, Josef. *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz, ISEAT. 2008. 359 p. (Teología y filosofía andina, 5). p. 278.

⁴¹ *Ibid.* p. 279. (Las cursivas son mías).

positiva ni favorable. Desde entonces (siglo IV) se caerá frecuentemente en la tentación de apoyarse en el poder humano para expandir la religión, pensando, equivocadamente, que la religión formaba unidad indisoluble con los factores sociales y políticos transeúntes, como fundamento de la paz de una nación. No siempre se supo distinguir adecuadamente entre una colaboración leal con el poder político, conservando la autonomía, y la unión o casi fusión y subordinación mutua, con detrimento de todos. El concilio ecuménico de Nicea de 325 mostró una Iglesia proveniente de diversos pueblos y culturas, fruto de la evangelización de los tres primeros siglos. La fe había llegado a las raíces culturales de los primeros pueblos evangelizados. Este proceso de «inculturación» tuvo que superar el escollo de diversos errores existentes ya desde el siglo III. Los escritores cristianos, apologistas y Doctores, tuvieron que hacer frente a esta nueva realidad misionera.⁴²

Para Estermann, este proceso de primera inculturación se desarrolló durante los tres primeros siglos del cristianismo y, si bien puede considerarse como un proceso “natural”, también acarreó y encerró una contradicción, mimetizó al cristianismo con la cultura helénica:

Lo problemático no es este proceso de ‘inculturación’ y contextualización temprano (porque es algo natural) sino la petrificación y absolutización del contexto mismo, en la fórmula de símbolo (credo) de Nicea (325 a.C.). Lo que ha sido un proceso contingente y culturalmente relativo, se convirtió -bajo la dominación política de Roma y Constantinopla- muy rápidamente en contenido necesario, absoluto y culturalmente trascendente de la fe cristiana. Desde entonces, los conceptos (grecorromanos) de ‘persona’, ‘trascendencia’, ‘esencia’ y ‘naturaleza’ venían a formar parte de la fe cristiana misma y de su reflexión en la teología.

En el transcurso de los siglos, prácticamente no hubo una re-inculturación o re-contextualización de este contenido ya inculturado helénica y romanamente, con la excepción del proceso de la ‘aristotelización’ de la teología cristiana en la Edad Media. El mundo grecorromano y sus culturas se convirtieron, mediante la labor teológica, en parte de la misma fe cristiana.⁴³

Con el establecimiento del cristianismo como religión oficial del imperio se estableció la cristiandad, la cual ha predominado durante siglos en la historia de la Iglesia.

Por su parte, los teólogos jesuitas Alex Zatyryka⁴⁴ y Andrés Tornos⁴⁵ sostienen que el cristianismo y la Iglesia han vivido, a lo largo de su historia, distintas inculturaciones y, por ende, han incorporado elementos de las distintas culturas con las cuales han entablado contacto. Tornos destaca la labor de distintos padres de la Iglesia, quienes predicaron a los distintos pueblos paganos y asumieron una postura inculturadora: Gregorio de Nisa que asumió lo pagano desde un anclaje firme en la tradición y en la práctica de la fe; San Gregorio Magno, quien evangelizó entre los ingleses; en Oriente los monjes Cirilo y Metodio que evangelizaron a los eslavos.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.* p. 280. (Las cursivas son mías)

⁴⁴ Zatyryka. *The formation ...* págs. 10- 18

⁴⁵ Ver capítulo 1 “Antecedentes históricos”, en: Tornos. *Inculturación. Teología y método.* págs. 50-65 ss

Otros momentos en que la Iglesia ha realizado una evangelización inculturadora son⁴⁶:

- En la Edad Media las órdenes mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos, desarrollaron una labor misionera tanto *ad intra* como *ad extra* del continente europeo. Como ejemplo el propio Francisco de Asís predicó el evangelio ante el sultán de Egipto (1219); los dominicos predicaron en Rusia, Palestina, Persia, entre otros lugares.
- La labor misionera cobró un nuevo auge en los siglos XV y XVI. Dos fueron los escenarios. Por un lado al interior de Europa, la Iglesia católica se vio cuestionada y desafiada por la “Reforma protestante”, esta circunstancia la obligó a trabajar en aquellos países en los que la población rápidamente se había volcado a seguir las doctrinas impulsadas por Lutero y Calvino. El otro frente fue la expansión colonialista europea, primero hacia África y Asia y posteriormente con la llegada de los europeos al “nuevo continente”, se abrió un campo de misión insospechado hasta ese momento. En este contexto es que el concepto misión fue transformado al concepto de “misiones”.⁴⁷
- A mediados del siglo XX la Iglesia volvió a desarrollar una nueva promoción de las misiones, impulsada desde los países del norte (Norteamérica y Europa) hacia América y Asia.⁴⁸

Al hacer esta relectura de la historia del cristianismo y de la Iglesia, los teólogos lo que buscan es hacer ver que la inculturación, si bien es un concepto y un método nuevo, ha sido constante en el accionar misionero de dicha institución.

La inculturación, un “hermoso neologismo”⁴⁹

A principios de la década de los años sesenta del siglo XX la Iglesia vivió un cambio significativo. En 1962, el papa Juan XXIII convocó a los miembros de la Iglesia para la

⁴⁶Aquí retomo la propuesta de Esquerda Bifet, Juan. *Misionología. Evangelizar en un mundo global*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2008. XXXI + 538 p. (Serie Manuales de Teología, 34) p. 316

⁴⁷ Ibid. p.

⁴⁸ En el caso de las misiones de mediados del siglo XX Iván Illich nos ofrece un análisis crítico de la disposición de Juan XXIII, de 1960, para que las órdenes religiosas de Estados Unidos y Canadá enviaran un 10 % de su personal a América Latina en un periodo de 10 años. Ver. “El reverso de la caridad”, en; Illich, Iván. *Obras reunidas*. Revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia. México. Fondo de Cultura Económica. 2006. Vol. I. 763 p. p. 87-98.

⁴⁹ Expresión usada por Juan Pablo II en su *Exhortación Pastoral Catechesi tradendae* (1979).

realización de un Concilio, cuya finalidad principal era el *aggiornamento* (puesta al día) de la Iglesia católica. El Concilio Ecuménico Vaticano II (CEV II) se desarrolló de 1962 a 1965. Los obispos y cardenales participantes realizaron una revaloración de la relación entre esta institución y la sociedad contemporánea en su conjunto. Después de cinco siglos se dejó atrás el discurso condenatorio y defensivo del Concilio de Trento, para buscar un diálogo más abierto de la Iglesia con la sociedad contemporánea.

Uno de los temas abordados en el CEV II fue la relación del Evangelio con la cultura y las culturas, entendiendo cultura como:

todo aquello con lo que la persona afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. De aquí se sigue que la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social, y que la palabra 'cultura' asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico...⁵⁰

Los obispos resaltaron el carácter de “adaptación” y/o “acomodación” del mensaje evangélico a todas las culturas humanas. Fue en el decreto conciliar *Ad Gentes* (1965) que abordaron los aspectos esenciales de la labor misionera de la Iglesia. Definieron las “misiones” como la labor de predicar el Evangelio y la implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no está instaurada, aquí se pueden ver los dos componentes de la inculturación la predicación del Evangelio a las distintas culturas y a los distintos pueblos, y la implementación de la Iglesia en ellas. En torno al papel de los misioneros establecían algunos principios de formación religiosa y espiritual:

Pero esa formación ha de complementarse en la región a la que sean enviados, de suerte que los misioneros conozcan ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, estén bien entrenados del orden moral, de los preceptos religiosos y de su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre, conforme sus tradiciones sagradas. Aprendan las lenguas hasta el punto de poder usarlas con soltura y elegancia, y encontrar en ello una más fácil penetración en las mentes y en los corazones de los hombres. Han de conocer además, como es debido, las necesidades pastorales características de cada pueblo.⁵¹

⁵⁰ Constitución Pastoral de la Iglesia, *Gaudium Spets.* núm.. 53.

⁵¹ *Decreto Ad gentes* sobre la actividad misionera de la iglesia. núm. 26. (Las cursivas son mías)

En este párrafo se puede ver la importancia del aprendizaje y manejo los idiomas de los distintas cultura, para que a través de ellos los misioneros puedan llevar y hacer que las distintas culturas asimilen el mensaje evangélico.

Después del Concilio Ecueménico Vaticano II, la Iglesia ha puesto énfasis en definir el evangelio como un mensaje “transcultural”, capaz de entablar un diálogo con todas las culturas y capaz de llegar a formar parte de todas, pero sin identificarse de forma exclusiva con alguna.

En los documentos oficiales de la Iglesia católica, para hacer referencia a ese diálogo, los jerarcas empezaron a usar conceptos como: diálogo, asimilación, acomodación, adaptación, encarnación, contextualización, africanización, indigenización, localización, aculturación, enculturación hasta que llegó adoptarse el término de inculturación.⁵²

Fue Juan Pablo II quien empezó a hacer un uso frecuente del término inculturación. La primera vez fue en un mensaje a la organización católica internacional de cine en 1978. En esa ocasión habló de la necesidad de “la inculturación del mensaje evangélico en cualquier pueblo y en cada tradición cultural”.⁵³

Ese mismo año Pedro Arrupe, padre general de los jesuitas, presentó tanto su *Carta sobre la Inculturación* como el *Documento sobre la Inculturación*, en ambos textos desarrolló ampliamente una fundamentación tanto teórica como práctica de inculturación, la cual definió como

... la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no solamente llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura dando así origen a ‘una nueva creación’.⁵⁴

En esta definición de Arrupe se puede deducir que la Iglesia juega un papel activo en la búsqueda de lograr hacer presente tanto al evangelio como a la institución religiosa en las distintas culturas. Es la Iglesia la que presenta el mensaje del Evangelio a las distintas culturas.

Al año siguiente Juan Pablo II retomó el concepto y lo amplió en su exhortación pastoral *Catechesi tradendae* (1979), sin embargo, en esa ocasión presentaba la inculturación como sinónimo de aculturación:

⁵² Para un desarrollo más amplio de cómo ha abordado en tema de la relación de la Iglesia con la cultura, véase. Acosta Nassar, Ricardo José. *La Inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*. Roma 2001, páginas 29-91] versión digital en: <http://www.inculturacion.net> (consultado en agosto de 2016)

⁵³ Ibid, p. 50

⁵⁴ Arrupe, Pedro. “Carta y Documento de trabajo sobre la Inculturación (14-V-78), en: *Acta Romana Societatis Iesu*. XVII (1978). p. 229- 255.

[...] «el término ‘aculturación’ o ‘inculturación’, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación». De la catequesis como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del evangelio al corazón de la cultura y de las culturas. Para ello, la catequesis procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias. Sólo así se podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarles a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos. Se recordará a menudo dos cosas:

Por una parte, el Mensaje evangélico no se puede pura y simplemente aislarlo de la cultura en la que está inserto desde el principio (el mundo bíblico y, más concretamente, el medio cultural en el que vivió Jesús de Nazaret); ni tampoco, sin graves pérdidas, podrá ser aislado de las culturas en las que ya se ha expresado a lo largo de los siglos; dicho Mensaje no surge de manera espontánea en ningún «humus» cultural; se transmite siempre a través de un diálogo *apostólico que está inevitablemente inserto* en un cierto diálogo de culturas; por otra parte, la fuerza del Evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora. Cuando penetra una cultura ¿quién puede sorprenderse de que cambien en ella no pocos elementos? No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar en contacto con las culturas.

Para Juan Pablo II la inculturación implicaba que las culturas debían ser modificadas por el Evangelio y no a la inversa.

Posteriormente Juan Pablo II definió, en la encíclica *Slavorum apostoli* (1985), la inculturación como “la *encarnación* del evangelio en las culturas y a la vez *incorporación* de éstas en la vida de la Iglesia”. En esta ocasión la inculturación ya no se confundía con aculturación, sino que era entendida como sinónimo de encarnación y de incorporación.⁵⁵

Posteriormente el Vaticano, a través de la Comisión Internacional de Teología, presentó el documento, *Inculturación de la fe*, en el cual definían

El proceso de inculturación... como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, del hecho del encuentro del evangelio con un medio social. Según Juan Pablo II, en los grandes apóstoles de los eslavos «se encuentra un ejemplo de lo que hoy se llama inculturación, a saber: la inserción del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia.⁵⁶

⁵⁵ Juan Pablo II. *Encíclica Slavorum apostoli*. no. 21. del 2 de junio de 1985. (Las cursivas son mías)

⁵⁶ Comisión Teológica Internacional. *La Fe y la inculturación* (1987). Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html (consultado en agosto de 2016)

De nueva cuenta pude verse el énfasis en que la inculturación es un proceso que involucra tanto a la Iglesia como a las culturas.

En la Encíclica *Redemptoris missio* (1990), Juan Pablo II habló de la inculturación, dejando a tras la idea de que era sinónimo de aculturación, y ofreció una descripción más amplia del término:

Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación. En ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente.

El *proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos* requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación «significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas». Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana.

Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación. Estos temas, presentes en el Concilio y en el Magisterio posterior, los he afrontado repetidas veces en mis visitas pastorales a las Iglesias jóvenes.

La inculturación es un camino lento que acompaña toda la vida misionera y requiere la aportación de los diversos colaboradores de la misión ad gentes, la de las comunidades cristianas a medida que se desarrollan, la de los Pastores que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación.⁵⁷

Estos párrafos permiten ver que la inculturación es un proceso en el cual entran en relación dos sujetos: la Iglesia que actúa a través de los pastores/misioneros y las comunidades que reciben el mensaje cristiano. Y abundaba sobre el papel que juega cada uno de ellos. Sobre la labor de los agentes de pastoral dice:

Los misioneros, provenientes de otras Iglesias y países, deben insertarse en el mundo sociocultural de aquellos a quienes son enviados, superando los condicionamientos del propio ambiente de origen. Así, deben aprender la lengua de la región donde trabajan, conocer las expresiones más significativas de aquella cultura, descubriendo sus valores por experiencia directa. Solamente con este conocimiento los misioneros podrán llevar a los pueblos de manera creíble y fructífera el conocimiento del misterio escondido (cf. Rom. 16, 25-27; Ef. 3, 5). Para ellos no se trata ciertamente de renegar a la propia identidad cultural, sino de comprender, apreciar, promover y evangelizar la del ambiente donde actúan y, por consiguiente, estar en condiciones de comunicar realmente con él, asumiendo un estilo de vida que sea signo de testimonio evangélico y de solidaridad con la gente.⁵⁸

⁵⁷ Juan Pablo II. *Encíclica Redemptoris missio* (7-XII-1990). no. 52. (Las cursivas son mías)

⁵⁸ *Ibid.* no. 53. (Las cursivas son mías).

El segundo actor son los distintos pueblos y las distintas comunidades que reciben el evangelio:

Finalmente, la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad, y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas. La salvaguardia de los valores tradicionales es efecto de una fe madura.⁵⁹

También exponía los dos principios que debían regir la inculturación: la compatibilidad del evangelio con las culturas y la comunión con la Iglesia universal, destacando que dicho proceso debe darse a través del diálogo.⁶⁰ Esta descripción se ha convertido en el marco de referencia de la Iglesia para hablar de la inculturación.

Como hemos podido leer en las páginas anteriores, el uso del concepto de inculturación de ha dado a partir de finales de la década de los años sesenta y poco a poco fue ganando terreno en los documentos eclesiales, con ello ha intentado definir y justificar una propuesta de accionar en la relación de la Iglesia con las distintas culturas y los distintos pueblos.

La inculturación desde la perspectiva de la Iglesia latinoamericana

La utilización del concepto de inculturación cobró una mayor relevancia en el contexto latinoamericano, especialmente por la relación que ha tenido la Iglesia con los pueblos originarios del continente.

1ª etapa. Pastoral indigenista

Esta primera etapa se conoce como “pastoral indigenista”, porque la propuesta era elaborada desde la perspectiva de los agentes de pastoral y poco o en nada tomaba en cuenta la opinión de los propios pueblos originarios. Por ello se concentra en los documentos del Consejo del Episcopado Latinoamericano, que agrupa a las conferencias episcopales de toda América Latina.

⁵⁹ *Ibid.* no. 54. (Las cursivas son mías).

⁶⁰ *Ídem.*

El primer momento fue la celebración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (II CELAM)⁶¹ que se realizó en septiembre de 1968, cuya finalidad fue contextualizar los principios del Concilio Vaticano II a la realidad del continente.

Meses antes de la realización de la conferencia de Medellín tuvo lugar, en Melgar Colombia, el encuentro sobre las Misiones organizado por el departamento de misiones del propio Consejo del Episcopado Latinoamericano.⁶² Si bien es cierto que el encuentro versó sobre las misiones en general, en gran parte del mismo se habló de las llamadas misiones indígenas.

Uno de los momentos más significativos del evento fue la ponencia que presentó Gerardo Reichel-Dolmatoff, antropólogo de origen austriaco y radicado en Colombia, en la cual realizó un análisis crítico de la labor misionera de la Iglesia entre los indígenas, destacando los aspectos negativos e incluso destructivos de dicha labor.⁶³ Reichel-Dolmatoff inició su ponencia señalando la importancia de reconocer la diversidad cultural en el planeta, pues en todas partes y en todos los tiempos la humanidad “ha tenido que adaptarse, cada grupo con su equipo intelectual y tecnológico, a las más diversas condiciones físicas y ambientales”. Las culturas son las distintas experiencias de cómo se ha encontrado soluciones a la adaptación del ser humano a las distintas condiciones. En ese sentido los pueblos indígenas son tan antiguos como la cultura occidental. Por ello no existen culturas primitivas. El uso de ese concepto

⁶¹ La Iglesia latinoamericana comenzó a reunirse de forma colegiada en 1955 cuando se realizó la primera Conferencia del Episcopado latinoamericano, en Río de Janeiro.

⁶² El encuentro sobre las misiones se celebró en el mes de abril de 1968.

⁶³ Gerardo Reichel-Dolmatoff, “El misionero ante las culturas indígenas”, en: Departamento de Misiones del CELAM. *Antropología y evangelización*. Bogotá, CELAM, 1969. 358 p. (Colección DMC, 1)

El obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz, en distintas ocasiones señaló que para él la ponencia de Reichel-Dolmatoff significó un momento determinante en su trabajo pastoral, porque en esa ocasión vio cuestionada su labor evangelizadora:

“Me dejó aturdido, confundido, el planteamiento aquel. Pensé: ‘Si lo que queremos es el cambio de religión, que dejen de ser paganos para ser cristianos [...]’

Me paré y le pregunté al antropólogo: ‘En las culturas indígenas que usted conoce, hay cosas secundarias y elementos primarios. ¿La religión es algo secundario o algo fundamental?’ Dolmatoff me respondió: ‘En todas las culturas indígenas que yo conozco, la religión es un elemento definitivamente aglutinante de todos los factores culturales’.

Me senté lleno de desesperación y con una cantidad de interrogantes en la cabeza. Me quedaba una incógnita terrible: ‘Entonces, ¿qué cosa era evangelizar? ¿Era destruir culturas? ¿Debía yo sentarme a contemplar las culturas o hacer que revivieran en su esplendor precolombino? ¿Por qué permitió Dios la existencia de tantas culturas? ¿O ha dejado que existan para ser destruidas? Él mismo nació y abrazó una cultura determinada, llegando incluso a hablar el dialecto de los nazarenos del rumbo de Galilea.

A fin de cuentas, la pregunta que me atormentaba era ‘qué cosa significa la evangelización ante esta situación’ [...]’

Carlos Fazio. *Samuel Ruiz, el caminante*. México, Espasa Calpe mexicana, 1994. 328 p. p. 86-87

reduce la cuestión al aspecto tecnológico y al rendimiento económico. Por ello sostenía que cada cultura merece “una actitud de profundo respeto”.

Para Reichel-Dolmatoff el evangelio no es un elemento aislado, ya que forma parte de un contexto cultural concreto: la civilización occidental cristiana, la cual que se caracteriza por tener un carácter etnocéntrico y niega los valores del otro. En el caso particular de los indígenas dicha cultura establece un a priori: “los indios deben aprender todo de nosotros [los occidentales]”. Ante esta marco criticaba la labor de los misioneros porque han sumido una defensa de la visión occidental, y han considerado a las culturas indígenas como “inferiores y carentes de raciocinio”, con lo cual han rechazado que dichas culturas son tanto una obra de arte, como “un fenómeno tan único del espíritu humano”. Para él lo ideal era que los religiosos conocieran la cultura que quieren cambiar especialmente su lengua, su situación cultural, etc. Reconocía que eso no ha sucedido, por el contrario, los misioneros han actuado de forma teocéntrica y han querido introducir e integrar a los indígenas a la cultura occidental, con lo cual han contribuido a la destrucción de las culturas. Por eso planteaba que el contacto entre la civilización occidental y los indígenas ha “significado una verdadera tragedia humana” para los últimos.

Al final de su ponencia hizo un llamado a los misioneros a reconsiderar su labor y reconocer que ellos debían jugar un papel clave en el proceso de construcción de la identidad del continente:

En toda América Latina se está operando un gran cambio. Hay una profunda preocupación por encontrar valores propios, autóctonos; por formar verdaderas naciones y una gran civilización latinoamericana. En este gran esfuerzo el indígena no debe quedar mudo. Su filosofía, su paciencia, su generosidad, deben formar parte de esta nueva síntesis. El misionero y el antropólogo -mejor aún- el misionero-antropólogo, serán los voceros de este mundo ignorado y despreciado, pero tan valioso, que es el del indio americano.⁶⁴

De esa manera cuestionó el núcleo de la labor misionera de la Iglesia. A la par hizo un llamado a la Iglesia en general, y a las misioneras y los misioneros en particular, a examinar críticamente su actividad y actuar en beneficio de los pueblos indígenas. Además reconocía el papel de mediadores que juegan tanto los antropólogos como los religiosos entre la civilización occidental y los pueblos indígenas.

⁶⁴ Gerardo Reichel-Dolmatoff, “El misionero ante las culturas indígenas”, en: Departamento de Misiones del CELAM. *Antropología y evangelización*. Bogotá, CELAM, 1969. 358 p. (Colección DMC, 1) p. 158.

En la II Conferencia de Episcopado latinoamericano (II CELAM)⁶⁵, celebrada en Medellín, los obispos latinoamericanos hicieron un análisis de la realidad política, económica y social del continente en esos años. Denunciaron la injusticia, la pobreza, la opresión y el subdesarrollo en la que se encontraba gran parte de la población del continente, consideraban esa situación como un pecado social, es decir como provocado por los propios seres humanos. Para hacer frente a esas injusticias, los obispos latinoamericanos hacían suya la opción por la liberación. Sin embargo, como señala Eleazar López, sacerdote y teólogo indígena de origen zapoteco, los temas de la inculturación y los pueblos indígenas fueron abordados de forma muy superficial.⁶⁶ En un primer marco de referencia englobaban el tema de los indígenas bajo el concepto de “cultura” o “culturas”.

En el apartado de la catequesis hablaron de la necesidad de que ésta debía “adaptarse a la diversidad de lenguas y de mentalidades y a la variedad de situaciones y culturas humanas”⁶⁷. Lo mismo señalaba en tono a la liturgia, que debía “adaptarse y encarnarse en el genio de las diversas culturas”⁶⁸.

En un segundo momento hicieron referencia a los pueblos indígenas en cuatro ocasiones. La primera fue en la introducción al hablar del pasado del continente, hablaban del reconocimiento para aquellos que han trazado los surcos del Evangelio en nuestras tierras, y que han estado presentes en nuestras culturas, especialmente las indígenas.

La segunda ocasión es en el apartado de la Justicia, ahí mencionaban que había un común denominador en el sector campesino de las distintas naciones: “la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas”⁶⁹, poniendo especial atención en el tema de las tierras y todo lo que ello conllevaba.

La tercera y más amplia es en el apartado de la Educación, ahí plantearon:

Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres 'marginados' de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deb en ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido

⁶⁵ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. México, Librería Parroquial de Clavería, 1968. 284 p. (Medellín de aquí en adelante)

⁶⁶ Eleazar López Hernández. “Caminar de la pastoral indígena y de la teología indígena en América indígena”, en: *Coordinación Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal de Paraguay*: <http://www.conapi.org.py/interna.php?id=69> (consultado en agosto de 2016)

⁶⁷ Catequesis, núm. 8.

⁶⁸ Liturgia, núm. 6

⁶⁹ Justicia, núm. 14

fatalista, de su incomprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.⁷⁰

Sin embargo en el siguiente párrafo hacían un planteamiento que contradecía lo antes dicho:

La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno a ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas.⁷¹

Siguiendo a Eleazar López puede señalarse que en los párrafos citados hay dos nociones distintas y contradictorias con respecto a la forma en que los obispos hablaron de los grupos indígenas; en el primer párrafo hay un discurso etnocéntrico, desarrollista, que hablaba de “incorporar” a los indígenas a las sociedades industrializadas; en el segundo párrafo planteaban un mayor respeto a los valores de las culturas de los indígenas.⁷² Lo cierto es que los obispos poco o nada incorporaron al documento de Medellín las aportaciones surgidas en la reunión de Melgar celebrada meses antes.

Aunque los obispos de la conferencia de Medellín no abordaron el tema indígena si lo hicieron en otras instancias. Desde finales de la década de los sesenta y a lo largo de la década de los setenta tuvieron lugar varios encuentros continentales y regionales de obispos y sacerdotes encargados de las misiones. También tuvieron lugar una serie de encuentros específicos sobre la llamada pastoral indígena, los más destacados fueron: Ambato (1967), y el ya mencionado encuentro en Melgar 1968. Posterior a la conferencia de Medellín el Departamento de Misiones Indígenas realizó varios encuentros continentales: Caracas (1969), Xicontepec (1970), Iquitos (1971).⁷³

Fue en el encuentro de Xicontepec, coordinado por el obispo mexicano Samuel Ruíz, cuando los religiosos que trabajaban con pueblos indígenas, en las conclusiones del encuentro

⁷⁰ *Ibid.* “Educación”, 4, 3. (Las cursivas son mías).

⁷¹ *Idem.*

⁷² Eleazar López Hernández. “Caminar de la pastoral indígena...”

⁷³ Para más detalles de los encuentros mencionados véase el texto de Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *Caminos de Teología india*. Cochabamba, Universidad Católica de Bolivia-Editorial Guadalupe-Verbo Divino, 2000. 246 p.

desarrollaron la idea de la llamada pastoral indigenista.⁷⁴ El obispo definió el carácter que debía tener la labor misionera de la Iglesia entre los indígenas:

[...] debe presentarse un mensaje de liberación, que supone la encarnación personal del misionero haciéndose indígena con el indígena y que investiga primero la voz de Dios y su acción salvífica en las culturas. Una Iglesia que se encarna en cada cultura debe llevar a esa misma cultura a su desarrollo y plenitud, librándola de todo aquello que impida la plenitud del individuo, de la colectividad.

[...]

La encarnación supone convivencia plena, integración del misionero con el hombre que vive en la cultura indígena; la encarnación exige una revisión profunda de estructuras e instituciones a fin de que no sean éstas en ningún momento obstáculo para la evangelización y la promoción real de los indígenas.⁷⁵

De esta manera, Samuel Ruíz, retomando los planteamientos de Juan Pablo II, consideraba que la inculturación es sinónimo de encarnación, y que provoca una transformación de la realidad cultural de las culturas y de los pueblos en los cuales el Evangelio se hace presente.

En las conclusiones del documento de Xicontepec se definía la misión de la Iglesia: encarnar a Cristo en todas las culturas, pero respetando la diversidad, y planteaban como un error querer “occidentalizar” al indígena para cristianizarlo. Los puntos más destacados eran: respeto del pluralismo cultural; promoción y desarrollo integral humano-cristiano de la persona y de las comunidades indígenas, lo cual se logrará con una auténtica liberación del indígena, que supone respeto de su dignidad humana; la Iglesia debía hacerse presente en el mundo indígena con una actitud de caridad; era necesaria la convivencia con los indígenas que implicaba conocer a fondo las lenguas indígenas.

Posteriormente detallaban algunos de los componentes clave que debían desarrollar los misioneros en su proceso de encarnación entre los indígenas:

La encarnación de la pastoral de la fe, o profética, en la misión indígena debe tener como meta esencial lograr un encuentro total de la Iglesia con las culturas indígenas actuales. Esto exige la capacidad de detectar la Palabra de Dios en ellas, tratando de entenderlas desde dentro, desde sus más profundas estructuras, a fin de que el Evangelio aparezca claramente a los ojos del indígena como Evangelio, es decir como alegre noticia de una salvación total, profunda y definitiva que ya –es- hoy.

⁷⁴ Se entiende por pastoral indigenista aquella que es llevada a cabo por agentes no-indígenas para los indígenas. Años más tarde la van a diferenciar de la Pastoral indígena, señalando que esta última es aquella que desarrollan por los propios indígenas.

Los resultados de dicho encuentro fueron publicados por el Departamento de Misiones del CELAM. Ver. Departamento de Misiones del CELAM-Consejo Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI). *Pastoral Indigenista. Documento del primer encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1970. 83 p.

⁷⁵ *Ibid.* p. 13-14. (Las cursivas son mías).

Esta encarnación no se lograra identificando evangelización con occidentalización, y dando por supuesto que existe una cultura nacional uniforme y que las culturas indígenas, no teniendo que aportar, están llamadas a desaparecer. Tampoco se logrará tal encarnación sin una honda preocupación por investigación las categorías de pensamiento, los signos, las actitudes, y las estructuras de vida de las culturas indígenas. En este sentido hay que indagar también las manifestaciones de religiosidad popular, examinando con espíritu crítico el conocimiento real de los ritos, fiestas, celebraciones, actos culturales, etc. y no considerándolas automáticamente como manifestaciones genuinas de la fe cristiana. Finalmente tampoco logrará encarnarse la Iglesia dando a la formación en la fe el carácter de una enseñanza doctrinal formulada en categorías teológicas abstractas, y contentándose con el simple aprendizaje memorístico del catecismo.⁷⁶

De esta manera, la Iglesia perfilaba los elementos que iban configurando una línea de trabajo concreta para relacionarse con los pueblos indígenas.

La crítica de la antropología a las Iglesias latinoamericanas

En la misma década de los años setenta la labor misionera Iglesia recibió una fuerte crítica por parte de distintos antropólogos, la más significativa fue la que realizó el llamado “grupo de Barbados”, quienes en distintos encuentros cuestionaron a las instituciones religiosas por realizar, junto con los Estados, una labor étnica.⁷⁷

El primer encuentro de antropólogos latinoamericanos tuvo lugar en Barbados, en 1971. Entre los participantes estuvieron: Miguel Alberto Bartolomé (Argentina), Nelly Arvelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla (México), Darcy Ribeiro (Brasil), entre otros. En las conclusiones del encuentro, conocidas como la *Primera Declaración de Barbados*, los antropólogos calificaron como etnocéntricas, discriminatorias y coloniales las misiones de las distintas iglesias. Plantearon que lo ideal era que las Iglesias pusieran fin a toda actividad misionera, pero reconocían que eso no era posible de forma inmediata, por eso exigían a las distintas Iglesias cumplir con una serie de principios:

- superar el hedonismo intrínseco a la actividad catequizadora como mecanismo de colonización, europeización y alienación de las poblaciones indígenas;
- una posición de “verdadero respeto frente a las culturas indígenas”;
- poner fin al robo de propiedades indígenas por parte de las misiones;
- poner fin a la competencia entre confesiones y agencias religiosas;

⁷⁶ *Ibid.* p. 61. (Las cursivas son mías).

⁷⁷ Se les llamó a sí a raíz de que el primer encuentro de antropólogos latinoamericanos se realizó en Barbados.

- suspender la práctica de desplazamiento o concentración de poblaciones indígenas con fines de catequización o asimilación.

De no asumir esos compromisos mínimos -señalaban los antropólogos- las Iglesias cometían, “el delito de etnocidio”⁷⁸ o de “connivencia con el genocidio”.⁷⁹

En respuesta a la Declaración de Barbados, las iglesias agrupadas en el movimiento pro unidad evangélica en América Latina y el Consejo Mundial de las Iglesias realizaron en 1972, en la ciudad de Asunción (Paraguay), un encuentro para responder a los cuestionamientos y críticas realizados por los antropólogos. Las iglesias reconocieron de forma autocrítica los errores cometidos en las misiones, pero no coincidían con la Declaración de Barbados en la idea de poner fin a toda actividad misionera, ante eso se comprometían a:

- abandonar toda ideología y práctica connivente con cualquier clase de explotación y con ello denunciar los casos de explotación;
- “proclamar, con confianza en el Espíritu Santo, el Evangelio de Cristo que es esencial para la liberación plena del indígena y que liberará a la Iglesia, siempre de nuevo, para un testimonio auténtico”.⁸⁰

Por último las iglesias llamaron a entablar un diálogo franco acerca de las situaciones culturales de los indígenas, de la explotación de la tierra y las explotaciones salariales. También se comprometieron a fomentar y apoyar la formación de organizaciones propiamente indígenas e

⁷⁸ En cuanto al tema del etnocidio podemos hacer una breve explicación. El antropólogo Pierre Castres define el etnocidio del siguiente modo:

“[...] El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. Tanto en uno como en otro caso se trata sin duda de la muerte, pero de una muerte diferente; la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida. [...]”

El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia pernicioso. Estas dos actitudes se separan en la clase de tratamiento que reservan a la diferencia. El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla. Se extermina a los otros porque son absolutamente malos. El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia, los otros son malos, pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. [...]

Ver. “Sobre el etnocidio”, en: Castres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Trad. de Estela Ocampo. Barcelona. Gedisa. 1981. 256 p. 53-64.

El antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán realizó una defensa de la política indigenista y negó que esta tuviera fines etnocidas. Ver. Aguirre Beltrán, Gonzalo. “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, en: *Obra Polémica*. 2ª ed. Introducción de Ángel Palerm. México. Universidad veracruzana-INI-Gobierno del estado de Veracruz-FCE. 1992. p. 217-232.

⁷⁹ Ver las distintas dedaraciones de Barbados en: Miguel Alberto Bartolomé. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, Siglo XXI, 2006. 368 p. p. 312-341.

⁸⁰ *Ibid.* p. 327

incentivar la realización de encuentros nacionales y continentales entre entidades que luchan contra el racismo y a favor de los indígenas.

El debate con los antropólogos propició que la Iglesia católica reflexionara en distintas ocasiones sobre su labor, especialmente que reconociera sus errores y replanteara y modificara su forma de trabajar con los pueblos indígenas.

2ª etapa. De una pastoral indigenista a una pastoral indígena

A finales de la década de los setenta tuvo lugar la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (III CELAM), la cual se celebró en la ciudad de Puebla, México.⁸¹ En esa ocasión de nueva cuenta los obispos realizaron un análisis de la realidad continental que se vivía en aquellos años. Hablaron de la situación de “extrema pobreza generalizada” en la cual se encontraba gran parte de la población. Los obispos consideraron que la pobreza adquiriría rostros muy concretos: de niños, jóvenes, de campesinos, obreros, subempleados y desempleados, de ancianos, de indígenas y afroamericanos, estos dos grupos “considerados los más pobres entre los pobres”.⁸² Agregaban: “nuestros indígenas habitualmente marginados de los bienes de la sociedad y en algunos casos o no evangelizados o evangelizados en forma insuficiente”.⁸³ Los obispos calificaban dicha situación de opresión y pobreza como antievangélica, por ello asumían como principio teológico rector *la opción preferencial por el pobre*. En ese marco definieron su compromiso particular con los indígenas:

Las culturas indígenas tienen valores indudables, son la riqueza de los pueblos. Nos comprometemos a mirarlas con respeto y simpatía y a promoverlas, sabiendo cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios. En esto no puede haber distinciones de razas y culturas.⁸⁴

Es claro que en las conclusiones de la III CELAM los obispos latinoamericanos hicieron un análisis de la realidad del continente, mencionaron la situación de opresión y exclusión que

⁸¹ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. México, Librería Parroquial de Clavería, 1979. 359 p. de aquí en adelante como Puebla.

⁸² Puebla. no. 19

⁸³ Puebla. no. 365

⁸⁴ Puebla. no. 1164.

vivían los indígenas, pero la atención pastoral de los mismos aún no era considerada una cuestión prioritaria.

En 1985 el Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano convocó a la realización de un encuentro sobre las Misiones indígenas, el cual tuvo lugar en Medellín. En esa ocasión participaron representantes de 12 países en los cuales hay amplia población indígena. El objetivo del encuentro fue analizar la evangelización de los pueblos indígenas en vísperas de cumplirse medio milenio del “descubrimiento” de América. El documento final está dividido en tres partes: 1ª Situación de los indígenas en América Latina, 2ª Reflexión acerca de la situación de los indígenas y 3º Compromisos.

En la primera parte reconocieron que los indígenas eran cerca de 40 millones de habitantes en el continente, que se distinguían por su identificación étnica y tener rasgos comunes: “Ser descendientes de los aborígenes amerindios; mantener una relación vital con la tierra; tener un fuerte sentido comunitario y religioso; conservar en mayor o menor grado su propia lengua; conservar ciertas peculiaridades en sus formas de vida familiar, de vestir, de alimentación, de salud y de transmisión de la educación”.⁸⁵ Además porque “estructuralmente” vivían “fuera de la sociedad occidentalizada o en un proceso de diferenciación, de integración a la misma”⁸⁶.

En la segunda parte realizaron una descripción amplia de cada uno de estos rasgos que distinguen a los indígenas. Pero la parte más significativa era en la cual definían la tarea evangelizadora de la Iglesia:

Teniendo en cuenta las características de las comunidades indígenas y la situación, dura y trágica en la que ellas se encuentran, nuestra Iglesia ha de ser fiel al mandato de Jesús de evangelizar a todos los pueblos y en concreto, en nuestro caso, a las comunidades indígenas que tienen el derecho de ser evangelizados, y que explícitamente lo piden y lo exigen en muchas ocasiones.

La Iglesia ha de asumir su misión evangelizadora de hacer presente a Jesús en medio de las comunidades indígenas, pero con una evangelización integral que, respetando la identidad cultural de cada una de las comunidades, colabore con ellas para que alcancen la plenitud de vida que les corresponde conforme al proyecto de Dios y a los derechos inherentes a todas las minorías étnicas, mucho más cuando las actuales comunidades indígenas mantienen derechos anteriores, aunque no sean reconocidos, transmitidos generacionalmente por las comunidades primitivas de nuestro continente. Esto vale también cuando los grupos no son mayoritarios.

La evangelización integral, que ha de ser desarrollada por la Iglesia siguiendo las orientaciones dadas por la *Evangelii Nuntiandi* y por Puebla, ha de ser una parte promotora de la liberación de las actuales comunidades indígenas hacia la constitución de nacionalidades indígenas dentro de los respectivos países y naciones y para otra, promotora también del nacimiento de Iglesias

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Iglesias, pueblos y culturas.* 2ª ed. Quito. Ediciones Abya Yala. 1968. 173 p. p. 150.

particulares autóctonas que originen una nueva imagen de la Iglesia latinoamericana pluricultural.⁸⁷

Añadían la necesidad de conformar “Iglesias particulares autóctonas con jerarquía y organización autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras Iglesias particulares”.⁸⁸

En la tercera y última parte establecieron los compromisos de la Iglesia para con los pueblos indígenas, y hablaron de tres grandes ejes: el *primero*, apoyar el reclamo de los pueblos indígenas de su derecho a la autodeterminación (defensa de la tierra, de las culturas indígenas, “asumir las culturas indígenas en un esfuerzo renovado de inculturación de la fe y de los agentes de pastoral” y promover la formación de Iglesias particulares con rasgos culturales en sus ministerios y en su liturgia”); *el segundo*, apoyar el surgimiento y consolidación de organizaciones indígenas; y *por último*, establecieron los compromisos pastorales:

- Reconocemos en el resurgir de los pueblos indígenas como sujetos históricos de Dios en los tiempos de hoy, que interpela a nuestras Iglesias. Por eso también y muy específicamente nos comprometemos:
- Compartir cada vez más las responsabilidades eclesiales con los indígenas.
- Crear un departamento de pastoral indigenista específico, integrado y asumido en la pastoral.
- Respalda a nivel de las conferencias episcopales la causa indígena legítima y pacífica y las preocupaciones pastorales ligadas a ella, aun en los países en donde los indígenas son minoría.
- Destinar de acuerdo con nosotros escasos recursos agentes de pastoral y prepararlos en forma adecuada para trabajar a tiempo completo en esa pastoral específica.
- Animar a estos agentes pastorales para que en la convivencia con los indígenas aprendan su lengua, conozcan sus costumbres, estudien sus mitos, tradiciones, símbolos, etc.
- Fomentar el surgimiento de ministerios y servicios autóctonos con la debida preparación canónica mediante programas adecuados de formación, que respetando sus culturas los capacite para mejor servir a sus comunidades.
- Apoyar con todos los medios a nuestro alcance la inculturación de la liturgia, tarea de los ministerios en sus Iglesias y en unión con los Obispos, y de acuerdo con las orientaciones de la Santa Sede.⁸⁹

Concluían el documento:

[...] profesamos nuestra fe en el futuro de los pueblos indígena como pueblos diferenciados de las Sociedades Nacionales. Nos comprometemos en el Señor, con un amor que va hasta los confines terrenales y hasta las últimas consecuencias.

Estamos convencidos que los pueblos indígenas de América representan una esperanza para toda la Iglesia y el futuro de la humanidad.⁹⁰

⁸⁷ *Ibid.* p. 160. (Las cursivas son mías)

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Ibid.* p. 162-163.

Las conclusiones de este encuentro hacen una mayor referencia al concepto de inculturación. Definen una postura que muestra un cambio de visión en la labor pastoral de la Iglesia entre los pueblos originarios, especialmente por la necesidad de realizar un trabajo en el cual se la Iglesia respete la identidad y los derechos de cada una de las comunidades originarias.

Varios autores coinciden en señalar que la importancia de este encuentro radica en que en él se dio el paso de una de una pastoral indigenista a una pastoral indígena.⁹¹ La primera ponía énfasis en que el sujeto de la labor misionera eran los misioneros, es decir los agentes externos a los pueblos indígenas, mientras que la segunda coloca a los propios pueblos indígenas como actores principales.

Se puede ver que hacían énfasis en la necesidad de que los agentes de pastoral debían inculturarse entre los pueblos indígenas y la Iglesia debía hacerse más inculturada. Desde esta perspectiva, ya no serían los agentes de pastoral, es decir los misioneros, los actores protagonistas de la labor pastoral, se buscaría que fueran los propios pueblos originarios.

3ª etapa. Una nueva evangelización inculturada

En 1992 se cumplieron 500 años del inicio de la conquista de América, proceso histórico en el cual la Iglesia, si bien llegó a lado de los conquistadores ha jugado un papel ambivalente, por un lado representaba la imposición de la fe católica a los pueblos nativos del continente, por otro lado muchos religiosos realizaron una intensa defensa de los pueblos originarios ante los métodos violentos impulsados por los conquistadores.

El quinto centenario generó una amplia polémica en distintos ámbitos, tanto a nivel académico como a nivel social.⁹² Fue un año de muchos contrastes, mientras que los gobiernos, incluido el de España, se preparaban para celebrar triunfantes el “encuentro de dos mundos”, los indígenas por su parte denunciaron que no había nada que celebrar, porque a lo

⁹⁰ *Idem.* (Las cursivas son mías)

⁹¹ Véase. Nicanor Sarmiento Tupayupanqui, *op. cit.* y Marzal, Manuel, ed. *op. cit.* p. 14-15.

⁹² Para una amplia referencia sobre el debate que se dio en torno a idea del “encuentro de dos mundos” o conquista de América véase el capítulo 4 “La ‘conquista espiritual’. ¿Al ‘encuentro’ de dos mundos?, de la obra de Enrique Dussel. *El encubrimiento del otro.* (Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’). p. 75- 80. Ahí Dussel nos presenta el debate de distintos intelectuales entre los que destacan: Germán Arciniegas, Leopoldo Zea, Edmundo O’Gorman, Miguel León Portilla, Silvio Zavala, el propio Enrique Dussel, entre otros. Ver. Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro.* (Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’). Madrid. Nueva utopía. 1993. 219 p. Recientemente la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia ha reeditado el texto de Dussel, y se puede consultar de forma electrónica en: <http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel.pdf>

largo de estos cinco siglos ellos solamente han padecido explotación, violencia, despojo y asesinatos. De ese modo, los pueblos originarios organizaron una campaña continental de protestas bajo el lema “500 años de resistencia”. El 12 de octubre realizaron, en distintas ciudades movilizaciones y como muestra de su resistencia derribaron las estatuas de los conquistadores.⁹³

El teólogo Giulio Girardi plantea que la resistencia de los pueblos originarios expresada en 1992 representó tanto el fuerte cuestionamiento al sistema neoliberal, como el surgimiento de un modelo alternativo:

[...] el influjo de los pueblos indígenas, particularmente de los zapatistas, sobre la movilización internacional alternativa, no consistió sólo en esta provocación, sino también en la comunicación de contenidos, que están llegando a formar parte de la identidad del movimiento; es decir, que están contribuyendo a definir sus objetivos, sus reivindicaciones, su estrategia. Pienso en particular en el derecho a la autodeterminación solidaria de los pueblos, que se ha convertido en el alma del proyecto alternativo de civilización, [...] además el eje de una revolución cultural, el principio de una concepción alternativa.⁹⁴

Ese mismo año la Iglesia latinoamericana celebró la IV CELAM, la cual tuvo lugar en Santo Domingo⁹⁵. La conferencia fue una oportunidad que tuvo la institución para discutir el tema de la situación de los pueblos originarios y la propuesta de trabajo de la Iglesia entre ellos.

En las conclusiones los obispos establecieron como prioridad la realización de una “nueva evangelización” en el continente latinoamericano, en ese marco el tema de los pueblos originarios fue ampliamente discutido. Para definir qué debía entenderse por “nueva evangelización” retomaron los principios doctrinales de la Iglesia en torno a la misión: anunciar el Evangelio, recuperar la centralidad de la encarnación de Jesucristo, a través de la cual, él “se insertó en el corazón de la humanidad e invitó a todas las culturas a dejarse llevar por su espíritu”. Concluyeron *que la evangelización debía entenderse como la inculturación del evangelio.*⁹⁶

⁹³ Uno de los casos más significativos se dio en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, donde indígenas de los pueblos tseltal, tsotsil, tojol'ab'al y ch'ol derrumbaron la estatua del conquistador Diego de Mazariegos, el acontecimiento cobró relevancia posteriormente porque en esa ocasión participaron los integrantes de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que se levantó en armas dos años después.

Ver Girardi, Giulio. “Los pueblos indígenas, nuevos sujetos históricos: su aporte a la búsqueda de una alternativa de civilización”, en: Puente Lutteroth, María Alicia. (coord.) *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos 1960-1992*. México. Porrúa-UAEM-Facultad de Humanidades. 2006. 322 p. p. 17- 44.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Jesucristo ayer, hoy y siempre*. México, Librería Parroquial de Clavería, 1992. 172 p. De aquí en adelante Santo Domingo.

⁹⁶ Santo Domingo. no. 13.

En la primera parte de las conclusiones los obispos latinoamericanos hicieron un balance de la llamada “primera evangelización”, iniciada en 1492. Para ellos, el V centenario fue la oportunidad de conmemorar “una realidad esplendida y permanente: la llegada, proclamación y difusión del mensaje evangélico” al continente americano.⁹⁷ Señalaban que gracias a la presencia de las “semillas del Verbo”⁹⁸ en las culturas indígenas, fue posible el diálogo entre éstas y el evangelio, porque la “presencia creadora, providente y salvadora de Dios ya acompañaba a estos pueblos” previo a la llegada del cristianismo al continente y solamente “esperaban el fecundo rocío de Espíritu”,⁹⁹ es decir, al arribo del evangelio de Jesús:

- El “encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas dio lugar a una proceso peculiar de mestizaje”; Se realizó una “válida, fecunda y admirable obra evangelizadora”,¹⁰⁰
- Los evangelizadores defendieron los derechos y la dignidad de los aborígenes y censuraron los atropellos cometidos contra los indios en la época de la conquista y señalaban: “[...] la Iglesia, que con sus religiosos, sacerdotes y obispos ha estado siempre al lado de los indígenas, ¿cómo podría olvidar en este V centenario los enormes sufrimientos infligidos a los pobladores de este continente durante la época de la conquista y la colonización?”¹⁰¹

De forma breve y escueta reconocieron las fallas en esa primera evangelización y pidieron perdón por la injusticia y la violencia cometidas por la Iglesia.

Los obispos hicieron el llamado a realizar una “nueva evangelización”, en la cual debía tomarse en cuenta “los problemas que presenta la realidad de un continente, en el cual se da el divorcio entre fe y vida, hasta producir clamorosas situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia”.¹⁰² En el cuanto a los pueblos originarios señalaban: “*La nueva evangelización tiene que inculturarse* más en el modo de ser y de vivir de nuestras culturas teniendo en cuenta las particularidades de las diversas culturas, especialmente las indígenas y afroamericanas”.¹⁰³

⁹⁷ *Ibid.* no. 16.

⁹⁸ La noción de “semillas del Verbo” fue utilizado ampliamente en el Concilio Ecuaménico Vaticano II. Los obispos reunidos en Santo Domingo retomaron este concepto y lo utilizaron para referirse a la religiosidad de los pueblos indígenas previo a la conquista.

⁹⁹ Santo Domingo. no. 17.

¹⁰⁰ *Ibid.* no. 18.

¹⁰¹ *Ibid.* no. 20.

¹⁰² *Ibid.* no. 24.

¹⁰³ *Ibid.* no. 30.

Para los obispos uno de los principales problemas más importantes que enfrentaban los pueblos indígenas era el de la tierra. Identificaron el choque entre dos concepciones contrarias:

La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado, centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y con ella conviven, a través de ella sienten en comunión con sus antepasados y en armonía con Dios; por eso mismo la tierra, su tierra, forma parte sustancial de su experiencia religiosa y de su propio proyecto histórico. En los indígenas existe un sentido natural de respeto por la tierra; ella es la madre tierra, que alimenta a sus hijos, por eso hay que cuidarla, pedir permiso para sembrar y no maltratarla.

La visión mercantilista: considera la tierra en relación con la explotación y lucro, llegando hasta el despojo y expulsión de sus legítimos dueños.¹⁰⁴

Por esa razón llamaron a “dar apoyo solidario a aquellas organizaciones de campesinos e indígenas que luchan, por cauces justos y legítimos, por conservar o readquirir sus tierras”¹⁰⁵.

Un factor decisivo en esa labor era “la inculturación y una presencia efectiva de los agentes de la pastoral en las comunidades de campesinos”.¹⁰⁶

Para concluir asumieron el compromiso de impulsar entre los pueblos indígenas una *evangelización inculturada* centrada en:

- Ofrecer el evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas.
- Crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del evangelio.
- Promover una *inculturación de la liturgia*, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales, y en armonía con la disciplina general de la Iglesia.
- Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza.
- Crecer en el *conocimiento de su cosmovisión*, que hace de la globalidad de Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes.

¹⁰⁴ *Ibid.* no. 172.

¹⁰⁵ *Ibid.* no. 177

¹⁰⁶ *Idem.*

- Promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una *inculturación de la Iglesia* para lograr una mayor realización del Reino.¹⁰⁷

Esta propuesta claramente contiene dos elementos bien definidos, tanto el aspecto pastoral relativos a la predicación del evangelio, la liturgia y la reflexión teológica, como el aspecto más de tipo “antropológico” relativo a un mayor conocimiento de la cultura y la cosmovisión de los distintos pueblos indígenas.

Todo debía enmarcarse en la opción preferencial por los pobres, con miras a “promover un nuevo orden económico, social y político, conforme a la dignidad de todas y cada una de las personas, impulsando la justicia y la solidaridad”.¹⁰⁸

En la conferencia de Santo Domingo la inculturación de la Iglesia entre los pueblos originarios ocupó un lugar central en las conclusiones de los obispos, esto se debió en gran medida a la movilización y reclamo de las comunidades de los distintos pueblos originarios para ser tomadas en cuenta.

Teología india

A partir de inicios de la década de los años noventa surgió otro esfuerzo de un sector de la Iglesia para generar una mayor participación de los pueblos originarios al interior de la institución, el desarrollo de las llamadas teologías indias o indígenas.¹⁰⁹ Estas representan el esfuerzo por expresar, desde las cosmovisiones indígenas, la forma en cómo los pueblos originarios viven y experimentan su fe, en particular su acercamiento a la fe cristiana. A lo largo de las últimas dos décadas se han realizado distintos encuentros latinoamericanos de teología india: el primero en México (1990); el segundo en Panamá (1993); el tercero en Bolivia (1997);

¹⁰⁷ *Ibid.* no. 248 (Las cursivas son mías)

¹⁰⁸ *Ibid.* no. 296

¹⁰⁹ A lo largo de las últimas dos décadas varios autores han intentado definir qué es la teología india o teología indígena. Aquí retomo la definición que Eleazar López Hernández, sacerdote de origen zapotecó, presentó en el 1er. Encuentro de teología india, celebrado en la ciudad de México en 1991:

“Para los hijos de los habitantes originarios de este Continente, la Teología India no es otra cosa que saber ‘dar razón de nuestra esperanza’ milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos”.

Ver. Eleazar López. Prólogo, en: *Teología India, primer encuentro taller latinoamericano*. México. CENAMI-Abya Yala, 1991. p. 7.

Para una mayor información de los encuentros de teología india, ver. Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor. *op cit.*

el cuarto en Paraguay (2002); el quinto en Brasil (2006); el sexto en El Salvador (2009); el sexto en Ecuador (2011). Entre los impulsores de este proceso podemos encontrar sacerdotes de origen indígena como Eleazar López Hernández (zapoteco de México), Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (quechua de Bolivia), Domingo Llanque (aymara de Perú); teólogos como Bartomeu Meliá (Paraguay), Diego Irrázaval (Chile), Clodomilo Siller (México); pero también ha contado con el apoyo de algunos obispos: Leónidas Proaño, obispo de la diócesis de Riobamba; José Llaguno Farías SJ, obispo del Vicariato apostólico de la Tarahumara; Arturo Lona, obispo del istmo de Tehuantepec; Bartolomé Carrasco, obispo de Oaxaca y, Samuel Ruíz y Felipe Arizmendi, ambos obispos de la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

El desarrollo de las llamadas teologías indias es muestra del cambio que ha vivido la Iglesia católica en su relación con los pueblos indígenas, ha pasado de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, es decir, ya no son los religiosos los únicos que escriben y elaboran la teología, ahora también la elaboran los propios integrantes de las distintas comunidades de los pueblos originarios.

“Acompañamos a los pueblos indígenas y originarios”¹¹⁰

Años más tarde se celebró la V CELAM (2007)¹¹¹, en la ciudad de Aparecida (Brasil), cuyo lema fue Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en él tengan vida. Fue una nueva oportunidad para que la Iglesia latinoamericana reflexionara sobre su labor misionera entre los pueblos originarios.

La conferencia se inició con una controversia. En la inauguración, el Papa Benedicto XVI, señaló que la labor de la Iglesia en el continente debe ser la de reafirmar la evangelización y, por lo tanto, calificó de una “utopía” la idea de “volver a dar vida a las religiones precolombinas” y, en caso de que eso fuese posible, significaría un retroceso, una “involución hacia un momento anclado en el pasado, por eso consideraba que los pueblos indígenas mostraron su sabiduría al formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana”.¹¹² Esta

¹¹⁰ Expresión tomada de del párrafo no. 530 del documento conclusivo de la V Conferencia de Aparecida ((Las cursivas son mías))

¹¹¹ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en él tengan vida*. México, ediciones Paulinas, 2007. 254 p. (De aquí en adelante Aparecida)

¹¹² Benedicto XVI. “Discurso inaugural”, en: *Ibid.* p. 8.

afirmación suscitó especulaciones sobre si se trató de una crítica, por parte del pontífice, hacia las llamadas teologías indias.

En las conclusiones de la conferencia los obispos volvieron a abordar la relación de la Iglesia con los pueblos originarios. Reconocieron en ellos a la población más antigua del continente, la “raíz primera de la identidad latinoamericana” y junto con los afroamericanos son los “otros” diferentes que “exigen respeto y reconocimiento” debido a su situación de exclusión y pobreza. Además, señalaron que los indígenas se han visto amenazados en su existencia física, cultural y espiritual, en sus modos de vida, en sus identidades, en su diversidad, en sus territorios y proyectos dado que algunas comunidades se encuentran fuera de sus tierras porque han sido invadidas, mientras que otras no tienen tierras suficientes para desarrollar sus culturas. Esta amenaza se hacía más eminente con la globalización económica y cultural, que pone en peligro la existencia de los pueblos indígenas como pueblos diferentes, además de está provocando la progresiva transformación cultural de los mismos y con esa circunstancia está propiciando la rápida desaparición de algunas lenguas y culturas.¹¹³

Ante esta situación, los obispos ratificaron su compromiso de continuar el proceso de inculturación entre los pueblos indígenas:

Nuestro servicio pastoral a la vida plena de los pueblos indígenas exige anunciar a Jesucristo y la Buena Nueva del Reino de Dios, denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas, fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico. Jesucristo es la plenitud de la revelación para todos los pueblos y el centro fundamental de referencia para discernir los valores y las deficiencias de todas las culturas, incluidas las indígenas. Por ello, el mayor tesoro que les podemos ofrecer es que lleguen al encuentro con Jesucristo resucitado, nuestro Salvador. Los indígenas que ya han recibido el Evangelio están llamados, como discípulos y misioneros de Jesucristo, a vivir con inmenso gozo su realidad cristiana, a dar razón de su fe en medio de sus comunidades y a colaborar activamente para que ningún pueblo indígena de América Latina reniegue de su fe cristiana, sino que, por el contrario, sienta que en Cristo encuentran el sentido pleno de su existencia.¹¹⁴

Una de las tareas que consideraron prioritarias era la realización de “traducciones católicas de la Biblia y de los textos litúrgicos a sus idiomas”. Y hacían un pronunciamiento claro:

[...] *acompañamos a los pueblos indígenas y originarios* en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos. Nos comprometemos también a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores, a través de los medios de comunicación social y otros espacios de opinión. A partir de los principios del Evangelio apoyamos la denuncia de actitudes contrarias a la vida plena en

¹¹³ *Aparecida*, no. 90

¹¹⁴ *Ibid.* no. 95

nuestros pueblos originarios, y nos comprometemos a proseguir la obra de evangelización de los indígenas, así como a procurar los aprendizajes educativos y laborales con las transformaciones culturales que ello implica.¹¹⁵

Reafirmaron su compromiso con la inculturación del evangelio de Jesucristo, centro fundamental de referencia para todos los pueblos y a partir de él “discernir los valores y las deficiencias de todas las culturas, incluidas las indígenas”.

Hasta aquí hemos hecho un recorrido de los principales planteamientos de la Iglesia latinoamericana en torno a su relación con los pueblos originarios del continente en los últimos cincuenta años, podemos ver que hay cambios significativos, especialmente porque en un primer momento la propuesta se centraba en la labor de los misioneros entre las comunidades de los pueblos originarios, y en los últimos años éstos se asumen como acompañantes de los pueblos originarios, dejando el protagonismo a éstos.

La inculturación, una propuesta de la Compañía de Jesús

El jesuita Michael Sievernich plantea que la Compañía de Jesús a lo largo de su historia ha tenido un carácter misionero. Paralelamente la Compañía ha realizado un amplio ejercicio teórico en torno a su labor misionera y ha creado dos conceptos: “misión” e “inculturación”. El primero se generalizó a partir del surgimiento de la Compañía de Jesús en el siglo XVI y está presente tanto en los documentos fundacionales de la Compañía como en los escritos y cartas de su fundador: Iñigo de Loyola. En ellos se distinguen tres ámbitos en el uso del mismo: el personal, hace referencia al envío de jesuitas, solos o en grupo, para desempeñar actividad misionera; el operativo, como empresa al servicio de la propagación de la fe; y territorial haciendo referencia los territorios en los que se lleva a cabo la labor misionero. Mientras que el concepto de inculturación ha sido utilizado a partir de la “modernidad tardía de las postrimerías del siglo XX”.¹¹⁶ A continuación presento un breve recorrido histórico para corroborar el planteamiento de Sievernich.

¹¹⁵ *Ibid.* no. 530. (Las cursivas son mías)

¹¹⁶ Sievernich, Michael. “La misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso”, en: Hernández Palomo, José Juan y Rodrigo Moreno Jeria. *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos. 2005. 287 p. p 265-287.

Desde que Iñigo de Loyola, Francisco Xavier, Pedro Fabro y otros compañeros¹¹⁷ decidieron fundar la Compañía de Jesús tenían muy claro que ésta debía tener un carácter misionero, especialmente para evangelizar tanto en los países influenciados por la reforma protestante y como en el llamado “nuevo mundo”.

En agosto de 1534 los seis compañeros, tras un largo tiempo de trabajar juntos y buscar la mejor manera de servir a Dios y a la Iglesia, decidieron realizar un juramento en Montmartre, en el cual se comprometieron a entregarse totalmente a Cristo pobre, ahí hicieron un triple voto: castidad, pobreza y obediencia. En mayo de 1537 se plantearon la necesidad de ir a tierra Santa, y se pusieron como plazo un años para realizar dicho viaje, sin embargo no lo lograron. Entonces decidieron ir a Roma con la intención de entrevistarse directamente con el Papa Paulo III para ponerse a su disposición y trabajar apostólicamente a dónde él lo dispusiera. Llegaron a Roma en enero de 1538. Mientras se daba la posibilidad de un encuentro con el pontífice tuvieron que enfrentar un proceso inquisitorial en el cual se puso en duda su doctrina y su forma de vida. Pasaron varios meses hasta que obtuvieron el 18 de noviembre de ese mismo año la absolución de toda sospecha de herejía. A finales de noviembre pudieron presentarse ante el pontífice y hacer obediencia ante él. El pontífice la aceptó.

El Papa les encomendó realizar su labor apostólica en la ciudad de Roma y poco a poco fue enviándolos a distintas regiones de Europa para hacer frente principalmente a los movimientos protestantes. Fue hasta el 27 de septiembre de 1540 cuando, a través de la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, el pontífice Paulo III aprobó la constitución de la Compañía de Jesús:

I. Cualquiera que en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz, y servir al solo Señor y al Romano Pontífice su Vicario en la tierra, tenga entendido que, una vez hecho el voto solemne de perpetua castidad, forma parte de una Compañía fundada ante todo para atender principalmente al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana y para la propagación de la fe, por medio de predicaciones públicas y ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales y de obras de caridad, y concretamente por medio de la educación en el Cristianismo de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones.

II.- Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios, bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el Papa, y de los otros romanos pontífices sus sucesores. Y aunque conozcamos por el evangelio y sepamos por la fe ortodoxa, y firmemente confesemos que todos los fieles cristianos están sometidos al romano pontífice como a cabeza, y vicario de

¹¹⁷ Tradicionalmente se atribuye a Iñigo de Loyola la fundación de la Compañía de Jesús, sin embargo en el momento de la creación de dicha institución reeligiosa participaron, junto con él, otros cinco compañeros. Los otros que conformaron el grupo que originalmente fundó la Compañía de Jesús eran: Nicolás Bobadilla, Simón Rodríguez, Diego Laínez y Alfonso Salmerón.

Jesucristo, con todo, para una mayor humildad de nuestra Compañía, y una perfecta mortificación de cada uno y abnegación de nuestras voluntades, hemos juzgado que lo más conveniente con mucho es que cada uno de nosotros estemos ligados, además del vínculo ordinario, con un voto especial, por el cual nos obligamos a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores, en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y [a ir] a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos, o a los fieles cristianos que sea.¹¹⁸

De igual forma la Compañía fue consolidando su vocación misionera en la elaboración de las llamadas Constituciones, las cuales fueron redactadas en gran medida por el propio Ignacio y fueron ratificadas años más tarde por el papa, Julio III. Del mismo modo renovaron su voto y decisión de ponerse a las órdenes del pontífice para que los mandara a misionar entre los fieles e infieles. Por su parte el papa ratificó la labor de la Compañía a través de la bula *Exposit debitum* (1550).¹¹⁹

En el contexto en que surgió la Compañía de Jesús, Europa se encontraba en un período de enorme conmoción por el impacto e influencia de la llamada reforma protestante en varios países, especialmente Alemania, Francia y los Países Bajos. La Iglesia católica afrontaba una severa crisis por la corrupción al interior de la misma, el poder temporal del Papa era severamente cuestionado por representar intereses más del orden profano que del orden espiritual. Para la Iglesia resultó “providencial” la conformación de esta nueva congregación,

¹¹⁸ Loyola, Ignacio de. *Obras completas*. 3ª. ed. transcripción, introducción y notas de Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases. Madrid. BAC. 1977. p. 1075. Ver p. 435-436 (Las cursivas son mías)

¹¹⁹ La cual ratificaba los votos de la Compañía de Jesús:

Todos los que emitieran la profesión en esta Compañía, tengan presente, no sólo al principio, sino durante toda su vida, que esta Compañía y todos los que en ella profesen son soldados de Dios que militan debajo de su fiel obediencia de nuestro santísimo señor el papa Paulo III, y de los otros romanos pontífices sus sucesores. Y aunque el evangelio nos enseña y por la fe ortodoxa sabemos y firmemente creamos que todos los fieles cristianos están sometidos al romano pontífice como a su cabeza, y como a vicario de Jesucristo, con todo, por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica, para mayor abnegación de nuestras voluntades, y para ser más seguramente dirigidos por el Espíritu Santo, hemos creído que será sumamente conducente que cada uno de nosotros y todos aquellos que en adelante hagan la misma profesión, además del vínculo común de los tres votos, se obliguen con voto especial a cumplir todo lo que el actual romano pontífice y sus sucesores nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir inmediatamente, en cuanto estará de nuestra parte, sin tergiversaciones, ni excusas, a cualquiera parte del mundo a donde nos quiera enviar, o a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, aun aquellas partes que se llaman Indias; o a otras tierras de herejes, cismáticos, o fieles cristianos.

Por lo cual, los que quieran agregarse a nosotros, antes de echar sobre sus espaldas esta carga, ponderen bien y despaño, según el consejo del Señor, si tienen tanto caudal de bienes espirituales, que puedan dar cima a la construcción de esta torre, es decir, si el Espíritu Santo les promete tanta gracia que puedan esperar, que con la divina inspiración, se hubiera alistado a esta milicia de Cristo, deben estar preparados, día y noche, ceñida la cintura, para pagar esta deuda tan grande

Ibid. p. 457.

que de inmediato laboró para evangelizar tanto a fieles como a infieles, especialmente a los protestantes. Mucho se ha puesto énfasis en el papel que asumieron los jesuitas de ser los “soldados de Dios”. El surgimiento de la Compañía de Jesús representó una verdadera reforma interior de la institución religiosa para poder hacer frente a las transformaciones que estaban desarrollándose en la Europa del siglo XVI.

Se pueden poner muchos ejemplos de la labor misionera de los integrantes de la Compañía de Jesús. El mismo Iñigo de Loyola, líder del grupo, se percibía así mismo como un “peregrino” dispuesto a trabajar *Ad Maiorem Dei Gloriam* (A la Mayor Gloria de Dios).¹²⁰

Para Ignacio de Loyola uno de los aspectos medulares de la misión en naciones diferentes era que los jesuitas debían aprender y dominar el idioma del país al cual eran destinados:

[...] parece convenir para la edificación y aprovechamiento de los pueblos, entre quienes vive nuestra Compañía y para la unión y aumento de la caridad y benevolencia de los nuestros, que en los lugares donde hay colegio o casa de ella, todos lo que no la sepan, aprendan la lengua que allí sea común, y en ésta se hable comúnmente; porque sería gran confusión y desunión que, siendo de diversas naciones, cada cual hablase su propia lengua.

Y por eso ha mandado nuestro Padre que en todos los lugares donde se halla la Compañía, hablen todos la lengua de la tierra; si en España, española; si en Francia, francesa; si en Alemania, alemana; si en Italia, italiana, etc.¹²¹

¹²⁰ En su autobiografía Iñigo de Loyola dice:

“[...] todavía nuestro Señor le so corría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo Sn Francisco, y esto que hizo Sto. Domingo? y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales quando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. mas todo su discurso era decir consigo: Sto. Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. Sn Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dexaba, y atendía a otras cosas.

8. Había todavía esta diferencia: que quando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas quando después de cansado lo dexaba, hallábase seco y descontento; y quando en ir a Jerusalem descalço, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba quando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dexado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, [este fué el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después quando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus], cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios.

9. Y cobrada no poco lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della. y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Hierusalem, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, quantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer”.

San Ignacio de Loyola. “Autobiografía”, en: *Ibid.* 1157 p.

El ejemplo más destacado de los fundadores de la Compañía de Jesús es el navarro Francisco Xavier, quien emprendió un largo viaje misionero hacia Asia.

Tras el éxito inicial de la Compañía de Jesús, Juan III, rey de Portugal solicitó al propio Iñigo que enviara misioneros jesuitas a las tierras asiáticas bajo dominio portugués. Iñigo aceptó el llamado del rey y decidió enviar misioneros a Asia. Originalmente eligió a Simón Rodríguez y Antonio de Bobadilla, pero este último cayó enfermo, en su reemplazo Iñigo nombró a Francisco Xavier. En un primer momento Rodríguez y Xavier permanecieron juntos unos meses en Lisboa, sin embargo Xavier partió sólo rumbo a Asia. Al llegar al continente asiático vivió dos etapas en su labor evangelizadora.

La primera etapa fue en la India (1542-1549). Ahí llevo a cabo una evangelización directa, apresurada, no tuvo éxito debido a que en la práctica tuvo un escaso diálogo cultural con los habitantes de la India y especialmente porque no comprendió a esas culturas. En esta primera etapa el método de Xavier consistió en predicar entre la gente sencilla, vivió con los enfermos de un hospital y centró su evangelización en bautizar y catequizar a los “infieles”. En esta experiencia, a pesar de que la evangelización estuvo auspiciada por la empresa ultramarina de Portugal, pronto enfrentó tensiones con los soldados portugueses porque denunció la corrupción y abusos que esto cometían, incluso escribió al rey denunciando esa situación, porque esta situación representaba un obstáculo e impedía que el evangelio penetrara en esas tierras. A causa de dichas tensiones se vio obligado a terminar su labor en la India y decidió embarcarse rumbo a Japón.¹²²

Una segunda etapa misionera de Xavier fue en el Japón (1549-1552) donde cambió su método de evangelizar. Tras su fracaso en la India, partió rumbo a Malaca, y posteriormente a las Islas Molucas en las cuales no pudo permanecer y tuvo que regresar a Malaca. En esa segunda estancia conoció al japonés Anjiró, quién posteriormente se convirtió en un personaje clave en la labor de Xavier, ya que le enseñó japonés y le ayudó a ser traductor entre los japoneses. De Malaca se embarcó a Japón, en donde decidió permanecer y emprender la evangelización.

¹²¹ Ver. “A los superiores de la Compañía” (carta del 1 de enero de 1556) en: *Ibid.* p. 990. (Las cursivas son mías)

¹²² Lacouture, Jean. *Jesuitas. Vol. 1. Los Conquistadores*. Trad. del francés de Carlos Gómez Gonzáles. Barcelona. Paidós. 2006, p. 157-160.

Al principio buscó evangelizar con el mismo método que utilizó en la India, es decir de un modo pobre y humilde, pero no obtuvo el éxito esperado. Tras sus primeros fracasos modificó su modo de proceder y decidió predicar entre las clases altas. Pero lo más significativo es que cambió su actitud, mostró disposición para comprender la cultura de los japoneses con los cuales diálogo ampliamente, especialmente con bonzos japoneses, monjes budistas zen y sintoístas.

El jesuita Pedro Miguel Lamet señala:

... al percatarse de que su pobre sotanilla no le ayudaba ante los señores del lugar, decide engalanarse con sedas y acudir a sus palacios con boato y hasta con originales regalos occidentales, como un arcabuz de repetición o unos primitivos anteojos. Hacía falta que Francisco tuviese encanto, fuerza en la convicción y fuego en el discurso para que semejante razonamiento no se convirtiese en su derrota. Pero si con frecuencia triunfa en las disputas es por la virtud de otros argumentos que tenían poco que ver con la misericordia divina, ni con la revelación... ¹²³

Para Lamet esta etapa misionera de Xavier es un antecedente de la “inculturación”, ya que en Japón Xavier entabló un verdadero diálogo cultural con miras a comprender la cultura de ese pueblo. Dos años después decidió embarcarse con miras de llegar a China, murió en esa travesía a causa de una pulmonía en abril de 1552. Por su labor evangelizadora en Asia, Xavier fue erigido por la Iglesia católica como el santo patrón de las misiones.

Otros casos representativos de la labor misionera de la Compañía de Jesús entre los infieles fueron Roberto de Nobili quien predicó en la India y adoptó los ritos malabares; y Mateo Ricci y la misión jesuita en China, quienes entablaron un diálogo cultural con los intelectuales confucionistas chinos y adoptaron elementos de dicha tradición religiosa al cristianismo.

Roberto de Nobili, de origen italiano, partió de Portugal rumbo a Gao en 1605 y llegó a la India hasta noviembre de 1606. ¹²⁴ La evangelización previa en la India no había rendido frutos, la razón principal del fracaso era que los misioneros cristianos conservaban los modos de vida europea que eran contrarios a la cultura del país asiático: comían carne de vaca, predicaban de igual forma a las castas altas que a las castas inferiores. Nobili, con autorización del provincial jesuita de la India, Alberto Laerzio, modificó algunas de esas prácticas y adaptó muchas

¹²³ Lamet, Pedro Miguel. “Perfil humano y gesta apostólica de Francisco Javier”, en: Tellechea, José Ignacio. et al. *Jesuitas: una misión, un proyecto*. Bilbao. Universidad de Deusto. 2007. p. 124.

¹²⁴ Lo expuesto en el presente apartado sobre la labor de Roberto de Nobili se basa en el texto:

Morales, José. “Roberto Nobili y la inculturación del evangelio en la India”, en: Lama Cereceda, Enrique de la (coord.) *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*. Pamplona. Universidad de Navarra, 2001. 543-553.

expresiones culturales de ese país: cambió su vestimenta, cambio su alimentación (arroz, leche, hierbas y agua), además aprendió las lenguas tamil, sánscrito y telugú; y decidió predicar especialmente a las castas altas. Entre sus obras destacan: “el *Catecismo mayor*, que es el libro principal, y otro catecismo más breve que sintetiza las tres primeras partes del anterior. Deben mencionarse asimismo el *Manifiesto o profesión de fe*, las *Instrucciones (Upatesam)*, la *Refutación de las calumnias* (libro que equivale a un pequeño tratado de *veritate fidei catholicae*), numerosos sermones, un *Diálogo sobre la vida eterna*, que es un breve tratado de teología fundamental, y la *Ciencia del alma*”.¹²⁵

Morales menciona que el éxito de Nobili se debió a que su labor misionera fue en dos direcciones: la primera era en relación a la predicación del Evangelio y que los evangelizados no renunciaran a sus costumbres profanas tradicionales; la segunda planteó modos diferentes de evangelizar de acuerdo a la pertenencia de casta de los evangelizados.

Los métodos de Nobili levantaron la sospecha de otras órdenes religiosas, especialmente de los dominicos, y fue acusado de hacer demasiadas concesiones al paganismo. Se inició una controversia al respecto en 1610, la cual duró 12 años.¹²⁶ El resultado fue favorable a Nobili. Posteriormente el papa Gregorio XV respaldó la resolución de la controversia en la bula *Romanae Sedis Antistes* (1623), además exhortó a los misioneros y a los conversos de las castas altas a no despreciar a los que conversos de castas inferiores.

El caso de misión en China, que inició Matteo Ricci, también tuvo mucho éxito, se caracterizó por la adaptación de los jesuitas al estilo de vida del confucionismo.¹²⁷ La estrategia

¹²⁵ Morales. *op cit.* p. 548-549.

¹²⁶ Morales señala que la controversia se desarrolló en tres etapas:

La primera fase arranca de 1610, y tuvo ya en su inicio un punto culminante, con la defensa que Nobili hizo de su actuación misional en la *Responsio ad ea quae contra modum quo nova Missio Madurensis utitur... obiecta sunt* 19. Esta respuesta fue seguida de otras redactadas por Nobili y sus defensores. El misionero escribió importantes cartas al padre Claudio Aquaviva y al Cardenal Belarmino, entre otros, en las que explica con detalle y sencillez su modo evangelizador de proceder.²⁰ Más tarde dirigió un memorial al Papa Pablo V (febrero 1619). La segunda fase se sitúa en 1616. La designación de Cristóbal de Saa como Obispo de Goa recrudeció los ataques a Nobili, y las posturas adoptadas por las dos partes en litigio se demostraron prácticamente inconciliables. Tanto los acusadores de Nobili como el inquisidor de Goa, que aceptaba las razones de éste, se dirigieron separadamente al Papa, de modo que hubo de ordenarse por el Santo Oficio un voto final, que fue redactado por tres teólogos: el irlandés Pedro Lombardo, arzobispo de Armagh desde 1601; Dom Michel, monje benedictino de Montecasino; y el carmelita italiano Domingo Campanella. Culmina aquí la tercera fase de la controversia, que se encamina hacia su final.

Los votos de los tres teólogos, de los que el de Pedro Lombardo es con mucho el más extenso, se pronunciaron con algunos matices a favor de la actuación de Nobili”. Morales. *op cit.* p. 548-549.

¹²⁷ Para profundizar sobre la labor misionera de los jesuitas en China consúltese los siguientes textos: Spence, Jonathan D. *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Barcelona. Tusquets. 2002. 340 p.

de adaptación fue elaborada por el italiano Alessandro Valignano, visitador de las misiones orientales. Valignano visitó Asia en octubre de 1577, al ver el fracaso de las misiones previas planteó un cambio de estrategia, el cual se centraba en que los misioneros jesuitas aprendieran el idioma y la cultura locales para persuadir de forma racional al pueblo chino.

El primero que desarrolló esa estrategia fue Michelle Ruggieri, quien para consolidar la misión solicitó la llegada de nuevos misioneros. La Compañía respondió favorablemente a su petición y envió un grupo de jesuitas a China, el más destacado del grupo fue el italiano Matteo Ricci. Ruggieri logró la autorización para establecerse en la ciudad de Zhaoqing, en la provincia de Guangdong, con la condición de usar la kasaya -vestimenta budista. Ricci llegó a esa ciudad el 10 de agosto de 1583. Ambos misioneros permanecieron ahí algunos años, aprendieron el idioma pero enfrentaron la hostilidad de la población local. En 1588 Ruggieri abandonó China. Por su parte Ricci se trasladó a la ciudad de Shaozhou, en esta localidad entró en contacto con la alta burocracia, ahí vio la importancia que jugaba la práctica del confucionismo entre dicha clase. Ante esa situación tomó la decisión de evangelizar a los intelectuales chinos, para ello decidió adoptar la vestimenta confuciana, “el paso más característico y audaz de su estrategia de adaptación fue la tesis de que, si se le cambiaban algunos conceptos, el confucionismo original, lejos de ser incompatible con el cristianismo, podría considerarse como un primer acercamiento de los chinos a la comprensión de la teología cristiana”.¹²⁸

El medio con el cual se comunicó con los intelectuales chinos fue a través del conocimiento científico, especialmente el conocimiento matemático, cartográfico y astronómico. Ricci conoció a Qu Rukui, intelectual que le ayudó a realizar su viaje a Pekín en 1601. Ambos tradujeron al chino textos de Euclides, del p. Clavius, entre otros.

La estrategia de Ricci pronto rindió frutos, pues el Ministerio de Astronomía del imperio Chino solicitó la participación de los jesuitas en la reforma del calendario imperial chino de 1611 y 1629. Después de la muerte de Ricci llegaron a China jesuitas con amplio manejo del conocimiento en matemáticas y astronomía.

Xiang, Huang. “La estrategia misionera en China”, en: *Artes de México*. núm. 65. p. 28-37.

Mantecón Sardiñas, Sergio. “los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII”, en: *Manuscripts*. Revista d’Historia Moderna. núm. 32. 2014. p. 129-150.

Cap. V “Los ritos chinos y los jesuitas según la documentación franciscana”, en: Revuelta González, Manuel. *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. ‘Servir a todos en el Señor’*. Madrid. Universidad Pontificia de Comillas. 2006. 335 p.

Cervera Jiménez, José Antonio. “El modo soave y los jesuitas en China”, en: *Revista de Humanidades*. Tecnológico de Monterrey. núm. 22. 2007. p. 169-187.

¹²⁸ Xiang, Huang. “La estrategia misionera en China”, en: *Artes de México*. núm. 65. p. 30

A decir de Mantecón (2014), Ricci y los jesuitas desarrollaron estrategias de *hibridación y asimilación cultural*, que revelan la sensibilidad de los jesuitas de adaptarse a la cultura y de buscar lenguajes comunes que permitieran establecer las bases para un verdadero diálogo.¹²⁹

Toda esta experiencia provocó que otras congregaciones religiosas, especialmente dominicos, agustinos y franciscanos, acusaran a los jesuitas de idolatría. Controversia que subsistió varias décadas y fue uno de los motivos de la supresión de la Compañía de Jesús.

En cuanto al continente americano la Compañía empezó su actividad misionera a partir de 1549, a partir de esa fecha jugó un papel central en la evangelización del “llamado nuevo mundo”. El proyecto más importante de la Compañía fueron las llamadas reducciones jesuitas¹³⁰ que se establecieron entre los siglos XVI-XVIII a lo largo y ancho del continente. Destacaron seis provincias que contaron con misiones indígenas: 1) Perú o andina; 2) México (entre pueblos chichimecas y entre pueblos al noroeste del país: Sinaloa, Sonora, Tarahumara, Arizona y California); 3) Nuevo Reino, (las actuales Colombia y Venezuela); 4) Paraguay; 5) Chile y 6) La provincia de Quito (hoy Ecuador).¹³¹

El objetivo principal de las misiones era convertir a los indios al cristianismo y reducirlos a “policía” o “vida civilizada”. En ellas se puso en práctica una misionología inspirada en la obra del jesuita José de Acosta *De procuranda Indorum salute* (1588).¹³² Acosta rechazó la violencia como método de evangelización y propugnó por la necesidad de predicar el evangelio a los indios por medios pacíficos, especialmente recomendó recuperar aquellas prácticas religiosas

¹²⁹ Mantecon Sardañas, Sergio. “Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII”, en: *Manuscrits. Revista d'Historia Moderna*. núm. 32. 2014. p. 129-150.

¹³⁰ Fue el jesuita Ruiz de Montoya quien en su texto *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, definió las reducciones jesuitas del siguiente modo:

“Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, y escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan; porque comúnmente viven en desnudez, aun sin cubrir lo que la naturaleza ocultó”.

Si bien esta definición corresponde a las misiones del Paraguay creemos que los contenidos esenciales pueden aplicarse a las distintas misiones de la Compañía de Jesús en el continente.

Apud. Manuel Revuelta González. “Jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay”, en: *Jesuitas: una misión, un proyecto*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2007. p. 33-57.

¹³¹ Ver. Sievernich, Michael. “‘Promover la Gloria de Dios y la salvación del prójimo’”, en: Schmidt, Martin. *Las misiones jesuíticas de Bolivia, 1674-1772*. Santa Cruz de la Sierra. 1996. p. 13-18; Marzal, Manuel. *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima. Universidad Católica del Perú. 1992. p. 17- 37; y Manuel Revuelta González. “Jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay”, en: *Jesuitas: una misión, un proyecto*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2007. p. 33-57.

¹³² José de Acosta. *Predicación del Evangelio en las Indias*. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos. Alicante: 1999. Madrid, Atlas, 1954. Versión digital en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/html/>

de los indios que no se opusieran al evangelio”.¹³³ Además consideraba como necesario que los misioneros debían aprender el idioma de los “indios” para realizar una mejor predicación del evangelio.¹³⁴

Los jesuitas buscaron establecer un orden que estuviese inspirado por dos pilares: uno, la fe en Dios y el evangelio; el segundo un orden que fuese favorable a la evangelización de los indios y a su desarrollo como cristianos.¹³⁵ Para evangelizar a los indígenas emplearon un sinnúmero de estrategias entre las que destacan el aprendizaje de las lenguas y costumbres de los indígenas, y un amplio uso de las artes (especialmente de la música, el teatro y la arquitectura).

Para la Compañía de Jesús las reducciones constituyeron un paradigma de evangelización en el cual, si bien se buscó convertir a los indígenas, también se respetaron e integraron elementos culturales de los distintos pueblos al cristianismo.

Las reducciones jesuitas han sido objeto de muchos debates¹³⁶, ya que para algunos, especialmente para los propios jesuitas, constituyeron una utopía, incluso la única utopía

¹³³ Libro III Capítulo XXIV “Las costumbres de los indios que no repugnan al Evangelio se deben conservar, y de la concordia entre el magistrado y el sacerdote”

“Oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; mas en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal que no sea contrario a la razón, y fallar así en derecho como lo ordenan las disposiciones del Consejo de Indias. En lo cual no poco yerran algunos, ya por ignorancia de los estatutos municipales, o por celo exagerado y prematuro de comunicarles nuestras cosas y usos”.

¹³⁴ Libro IV, Capítulo IX “Conviene que los predicadores que vienen nuevos a las indias aprendan con diligencia el idioma indio”, Acosta menciona las ventajas de que los misioneros aprendiesen la lengua de los indios:

Si, pues, los sacerdotes quieren aprovechar mucho a los indios, pongan todo su empeño cuando están recién venidos de España, antes de que se enfríe el fervor y sed de las almas que traen, en no ocuparse ni entretenerse en nada, sino en aprender con estudio cuidadoso la lengua y después que la sepan en ejercitarla. Si esto no se hace casi se pierde el tiempo, como nos lo tiene bien enseñado la experiencia. Sabiamente establecieron los padres dominicos de la provincia de Guatemala, como me contaba una persona digna de crédito, que como ley inviolable todos los que viniesen de España estuviesen el primer año sin hacer otra cosa que aprender la lengua, y pasado un año entero los mandan a los trabajos apostólicos. Ojalá que todos imitásemos tan sabio ejemplo, porque haríamos más en pocos años que se ha hecho en muchos. No fue en vano mandar el bienaventurado Ignacio, fundador de la Compañía, que se estableciesen lecciones públicas de lengua india donde pareciese convenir; y nunca más necesario lo que ordenan nuestras reglas, que todos hablen la lengua de la región en que residen; porque son muy necesarios estos socorros para conseguir la facultad de poder anunciar a los gentiles la palabra de Dios.

¹³⁵ Sievernich, Michael. “ ‘Promover la Gloria de Dios y la salvación del prójimo’ ”, en: Schmidt, Martin. *Las misiones jesuíticas de Bolivia, 1674-1772*. Santa Cruz de la Sierra. 1996. p. 13-18; Marzal, Manuel. *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima. Universidad Católica del Perú. 1992. p. 17- 37;

¹³⁶ Roa Bastos pone énfasis en el carácter polémico de las reducciones jesuitas. Ver. Roa Bastos. “Tentación de una utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay”, en: Etchegoy, Aldo M. (comp.) *Pueblos Originarios y acceso a la justicia*. Buenos Aires: El Mono Armado, 2010. 324 p.

Por su parte Beatriz Fernández Herrero analiza presenta la valoración que distintos autores – D’Alambert, Voltaire, Cornelio de Paw, entre otros- hicieron autores hicieron de las reducciones. Ver Cap. 5 “Valoración de

posible que se pudo vivir en esos siglos¹³⁷; mientras que para otros representan un ejemplo claro de la aculturación (especialmente aquellas que buscaron congregarse en pueblos a pueblos indígenas que eran nómadas), segregación y cierto autoritarismo de los jesuitas hacia los pueblos originarios.¹³⁸

La propuesta misionera de la Compañía de Jesús se vio interrumpida en tierras americanas cuando fue expulsada de todos los territorios bajo los dominios de los reinos de España y Portugal en 1767. Años después la Compañía vio suspendida su labor misional de forma definitiva cuando fue suprimida por el Papa Clemente XIV en 1773. Sin embargo, estos acontecimientos no significaron el fin definitivo de las reducciones, algunas permanecieron en pie debido a que en ellas se estableció, lo que David Block ha llamado, una “cultura reduccional”.¹³⁹

las reducciones”, de la 3 parte del libro. Fernández Herrero, Beatriz. *La utopía en América. Teoría, leyes, experimentos*. Pról. de J.L. Abellán. Barcelona. Anthropos. Madrid. 1992. (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 63). p. 393-431.

¹³⁷ En el caso de aquellos que consideran las misiones como una utopía está Manuel Marzal:

“los jesuitas construyeron en el laberinto colonial una de las utopías de la historia y la legaron a la posteridad en sus escritos del exilio imperdonables; una utopía para su época, una utopía entre los pobres, una utopía sin asesinatos, una utopía basada en el cambio del corazón por la fuerza del cristianismo, una utopía que supo conjugar la tecnología, la organización, la educación, el poder y la libertad. Una utopía, en fin, que quizás sea la única utopía posible”. Ver:

Marzal, Manuel. (comp.) *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima. Universidad Católica del Perú. 1992. p. 17- 13.

Marzal, Manuel. “¿Las misiones jesuitas, una utopía posible?”, en: Marzal, Manuel y Sandra Negro (coords). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas de la América colonial*. Quito. Pontificia Universidad Católica del Perú-Abya Yala. 2000. 354p. p. 343-354.

¹³⁸ Ignacio del Río destaca el carácter segregacionista y autoritario de las visiones utópicas, en este caso de las misiones jesuitas:

“... los jesuitas no aspiraban a transformar las condiciones sociales y económicas de existencia de todo el mundo colonial español, sino que sus empeños se orientaban a tratar de levantar barreras de protección en torno de sus misiones y sus respectivos espacios vitales, y, paralelamente, a afirmar el ascendiente económico, político y moral que tenían sobre sus neófitos. Allí tenemos, pues, las condiciones en que se hacen descansar invariablemente todas las visiones utópicas: la segregación y el autoritarismo”. Ver:

Río, Ignacio del. “Segregacionismo y utopía: el programa y la acción de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, en: Márquez, Zacarías. comp. *Simposio de las misiones tarahumaras*. Chihuahua, Universidad de Chihuahua. 2001. p. 111-123

Río, Ignacio del. “Ambigüedades y métodos de evangelización de un régimen de excepción: los jesuitas y el gobierno de la provincia misional de California”, en: Marzal, Manuel y Sandra Negro (coords). *Un reino en la frontera...* p. 61-72.

Ver también el ensayo de Augusto Roa Bastos. “Tentación de utopía”, en: Horacio Ravenna et. al. *Pueblos Originarios y acceso a la justicia*. Buenos Aires: El Mono Armado, 2010. 324 p.

Por su parte Manuel Revuelta González menciona tres aspectos por los cuales las misiones jesuitas en América Latina han llamado la atención de historiadores: a) La lucha por la libertad, b) Expresan la epopeya de un pueblo y c) La admirable organización de las reducciones. Además realiza una breve revisión bibliográfica en torno al tema. Ver capítulo V “Los jesuitas en la América Española: gloria y cruz de las reducciones del Paraguay”, en: Revuelta González, Manuel. *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. ‘Servir a todos en el Señor’*. Madrid. Universidad Pontificia de Comillas. 2006. 335 p.

¹³⁹ David Block es el autor que propuso y definió el concepto de cultura reduccional:

La Compañía fue restaurada en 1814 por el papa Pío VII, desde entonces estuvo en un proceso de mantener cierto *modus vivendi* que le permitió jugar un papel hasta cierto punto moderado en esta nueva etapa de su historia.

Distintos autores han querido ver en las experiencias misioneras de Xavier, Nobili, Ricci y de las reducciones jesuitas en América Latina un claro histórico de inculturación, pero hablar de ese modo resulta un anacronismo, sobre todo porque el concepto de inculturación fue introducido en el lenguaje de la Compañía de Jesús a mediados del siglo XX, y sobre todo porque el eje principal de la inculturación es plantear una novedad y un cambio en la actividad misionera de la Compañía de Jesús.

La inculturación como nuevo paradigma misionero

En las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XX la Compañía de Jesús vivió, junto con toda la Iglesia, un *aggiornamento*. El entonces Padre General de la Compañía, el vasco Pedro Arrupe jugó un papel destacado al convocar a la celebración de la Congregación General (CG)¹⁴⁰ 32 que se celebró entre 1974-1975 y constituyó un parteaguas en la historia reciente de la orden.

En la CG 32 la Compañía de Jesús enfrentó el desafío lograr que la tradición perdurara, y a la par se abriera al diálogo con los nuevos signos de los tiempos. Entre los principales documentos conclusivos de la CG 32 está el Decreto No. 4 titulado “Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la justicia”, de esa manera enunciaban cuáles eran los dos

“La cultura reduccional aparece en una amplia serie de actividades y procesos de la región. Significa la aparición de una población indígena resistente a las enfermedades europeas: resistencia conquistada mediante su exposición y sufrimiento, porque hizo posible poblaciones estables en el momento del exilio de los jesuitas y por un siglo más. También se puede ver la cultura así como en su resultante híbrido que adoptó formas más eficaces de llevar a cabo las tareas tradicionales. En la cultura reduccional los nativos mantuvieron gran parte de su autonomía. Los jefes tradicionales conservaron sus posiciones y ampliaron sus funciones; la introducción de los modelos españoles de gobierno en realidad aumentó la élite política [...] Las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indios que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles de tierras altas. Aunque la cultura reduccional se fue desarrollando durante el siglo de la presencia jesuítica en la sabana (1668-1767), arraigó un paquete de usos y costumbres que regían la vida mojeña hasta mediados del siglo XIX”.

Block, David. *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Trad. del inglés de Josep M. Barnadas. Sucre. Historia boliviana. 1997. 261 p. p. 32.

¹⁴⁰ La Congregación General es el órgano máximo de decisión al interior de la Compañía de Jesús. Se reúne a convocatoria del Padre General, quien es la cabeza principal de la Compañía. La compañía de Jesús está organizada en 65 provincias, a cargo de cada una de ellas está un padre Provincial. La Congregación General, tiene entre sus funciones: definir las líneas pastorales por las cuales se va a guiar la Compañía de Jesús, y nombrar al Padre General.

pilares de la misión de la Compañía. En el documento se aborda el tema de la inculturación, el cual fue abordado desde dos vertientes, la primera entendida como la inserción de la compañía en el mundo y la segunda como la encarnación del evangelio en las distintas culturas.

Establece como la inserción en las realidades cotidianas de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, la cual debe darse con miras a lograr la inculturación en los distintos espacios de acción:

Se han desarrollado *nuevas formas de inserción apostólica*, diversas según las regiones. Cualesquiera que sean, en todas partes requieren de nosotros una formación sólida, una fuerte cohesión comunitaria, una conciencia clara de nuestra identidad. En todas partes, también, *deben pretender la inculturación*, necesaria en todos los lugares, para la proclamación de Evangelio y para la recepción de Jesucristo –según la diversidad de naciones, grupos o clases y medios humanos diferentes.¹⁴¹

Identificaban la inculturación con la “encarnación”, y sintetizaban la forma en cómo debía entenderse el trabajo de la Compañía:

El trabajo de cada uno debe ser orientado hacia la encarnación de la fe y la vida eclesial en la diversidad de tradiciones y culturas propias de los grupos y de las colectividades, a los que queremos servir, al mismo tiempo que hacia la comunión de todos los cristianos en la unidad de la misma fe.¹⁴²

Vemos dos elementos que son clave para la inculturación, la encarnación de la fe y la encarnación de la vida eclesial (la Iglesia) en los distintos contextos culturales y sociales.

En el aspecto doctrinal concebían la evangelización como encarnación del evangelio en las distintas culturas, el evangelio debe “ser anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países o de los ambientes humanos, teniendo en cuenta las riquezas que le son propias.”¹⁴³ El Evangelio debía “asumir la identidad de grupos y naciones y sus aspiraciones tanto a un desarrollo socio-económico como a una inteligencia del misterio cristiano, que estén de acuerdo con su historia y sus tradiciones propias”.¹⁴⁴ Por último, identificaban que el problema de la inculturación no se limitaba a la relación de la Iglesia con los valores culturales de cada país, sino que también abarcaba “los valores nuevos y

¹⁴¹ “Decreto 4. Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la justicia” núm. 35-36. , en: *Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús*. Madrid. Razón y fe. 1975. 398 p. (Las cursivas son mías)

¹⁴² *Ibid.* Núm. 55.

¹⁴³ *Ibid.* Núm. 54.

¹⁴⁴ *Ibid.* Núm. 54.

universales”, tarea a la cual la Compañía de Jesús tenía mucho que aportar a “la labor de inculturación del Evangelio en los valores nuevos de dimensión universal”.¹⁴⁵

Otro hecho decisivo de la CG 32 fue que encomendó al padre General la tarea de formular, con mayor claridad y profundidad, cuáles deberían ser los principios básicos de la inculturación del Evangelio y la elaboración de una metodología sobre cómo debía llevarse a cabo el proceso de inculturación. Para ello el padre Arrupe presentó, en 1978, dos documentos: la *Carta sobre la inculturación* y el *Documento sobre la Inculturación*. En ellos expuso ampliamente los contenidos tanto teológicos-pastorales como antropológico-culturales de la inculturación.¹⁴⁶

Años más tarde la Compañía de Jesús agregó nuevos planteamientos sobre la labor de inculturación. En la CG 34, celebrada en 1995, la Compañía de Jesús habló de ampliar la perspectiva de su misión, además del servicio a la fe y la promoción de la justicia, llamaban a integrar dos dimensiones: el diálogo intercultural y la inserción en la cultura. En esta congregación la cuestión de la evangelización de los pueblos indígenas fue abordada de forma explícita. En un primer momento recordaron la labor de los misioneros jesuitas en el continente americano en los siglos XVI-XVIII, quienes: “profesaron un profundo respeto por las culturas indígenas” y elaboraron diccionarios y gramáticas de las lenguas autóctonas para tener un mayor conocimiento de las mismas, además porque fueron pioneros en el estudio de los pueblos con los cuáles trabajaron, y “trataron de comprender”.¹⁴⁷

Posteriormente analizaron la situación de los pueblos indígenas a finales del siglo XX. No dudaron en calificar dicha realidad como una situación de amenaza hacia las culturas indígenas, por ello propusieron “recuperar el respeto por la cultura” de dichos pueblos:

[...] Estos pueblos están ahora luchando por afimar su identidad cultural al tiempo que incorporan elementos de la cultura moderna y global. Tenemos que hacer lo posible para que esta relación entre culturas tradicionales y modernidad se convierta no en imposición sino en un auténtico diálogo intercultural. Este sería un signo de liberación para ambas partes. Nuestra intuición es que el Evangelio sintoniza con todo lo que hay de bueno en cada cultura.¹⁴⁸

Reconocían que “entre los pueblos indígenas ha habido un despertar de la conciencia de sus culturas, que es preciso apoyar con la fuerza liberadora del Evangelio”.¹⁴⁹

¹⁴⁵ *Ibid.* Núm. 56.

¹⁴⁶ *Vid supra.* p. 18 ss

¹⁴⁷ “Decreto 4.” No. 10, en: *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*. Bilbao, Ediciones Mensajero. 1995. 541 p.

¹⁴⁸ *Ibid.* no. 11.

¹⁴⁹ *Ibid.* no. 5.4

Por otra parte aceptaban que la propia Compañía de Jesús cometió errores en la evangelización de los indígenas: ha contribuido a la alienación de los pueblos indígenas a quienes se desea servir; no insertarse en el corazón de la cultura y permanecer como extranjeros; ponerse de parte de la “cultura superior” de la élite en una situación concreta o siendo pasivos permitiendo que las culturas o comunidades indígenas fueran destruidas. Además señalaban que llevar a cabo la inculturación es una tarea difícil, sin embargo seguían optando por ella, y el mejor modo de hacerlo era propiciando el diálogo abierto entre evangelio y los “elementos positivos y negativos” de las culturas indígenas. Diálogo en el cual, el evangelio aparecerá con una luz nueva, “enriquecido, renovado y aún transformado” por lo que las distintas culturas aportan al mismo. El sustento teológico del diálogo con las culturas era la inculturación del evangelio tal como la definió Pedro Arrupe.¹⁵⁰

Red Pastoral y Solidaridad Indígena de la Compañía de Jesús en América Latina

Después de la restauración de la Compañía de Jesús, los jesuitas volvieron al continente americano a mediados del siglo XIX, a partir de ese período y en la primera mitad del siglo la labor en las misiones indígenas fue discreta, cuya objetivo principal era lograr la integración de los indígenas a la “vida nacional” de cada una de las sociedades latinoamericanas, es decir, predominaba una postura integracionista y en gran medida paternalista porque consideraba a los pueblos originarios como inferiores y salvajes a los cuáles era necesario educar para integrarlos a la sociedad. Dicha situación cambió hasta la segunda mitad del siglo con el aggiornamento de la Iglesia y la Compañía de Jesús. Fue en este mismo período en el cual los jesuitas comenzaron a asumir distintas misiones a lo largo del continente: Misión de Bachajón (1958); Charagua (1968) y Jesús de Machaca (1969) en Bolivia; Guamote (1970), en Ecuador, entre otras.

En un primer momento el trabajo se realizó de forma aislada e independiente subordinado a las necesidades de cada provincia. Sin embargo, en las últimas tres décadas del siglo XX la Compañía de Jesús realizó un esfuerzo para que todas las provincias que realizaban trabajo pastoral con comunidades indígenas trabajasen de forma coordinada. Para consolidar ese esfuerzo, el entonces padre general Peter Kolvenbach, impulsó la creación, a mediados de los

¹⁵⁰ *Vid supra* [Revisar pagina]

años ochenta, de la Red de Pastoral y Solidaridad Indígena, la cual forma parte del sector Social de la Compañía. Aquí un breve recuento de su historia.

Un primer encuentro tuvo lugar en 1985 en la ciudad de México. La iniciativa corrió a cargo de los jesuitas de la provincia mexicana, su propósito fue vincular a todos los miembros de la Compañía que, a lo largo del continente trabajan con indígenas para dialogar sobre su trabajo para compartir experiencias y conocer más sobre la cultura de los pueblos indígenas (ofrendas, vestimenta, costumbres en general). Entre los asistentes destacaron Marcos Recolons (Bolivia), Bartomeu Melià (Paraguay), Ricardo Falla (Guatemala), Ricardo Robles y Javier Ávila (México), entre otros. En esa ocasión solamente se dio un primer acercamiento para conocer las distintas provincias que cuentan con trabajo entre los pueblos indígenas.

El segundo encuentro se realizó en la ciudad de Puente Grande en Jalisco (1991). Asistieron 23 jesuitas (2 de Bolivia, 1 de Guatemala, 1 de Honduras, 16 de México, 2 de Panamá, 1 de Perú y 1 de Venezuela),¹⁵¹ dos sacerdotes diocesanos de México, un seminarista y un laico, - ambos panameños. Solamente diez de los asistentes habían asistido al encuentro de 1984. Dialogaron sobre tres temas:

El proyecto dominante. Nos quedamos sobrecogidos al ir recorriendo las consecuencias de la aplicación del ‘proyecto dominante’ para los pueblos indígenas. Entre otros graves propósitos, desde Río Grande a Tierra del Fuego, se pretende que la tierra de los pueblos indígenas sea una mercancía más, que se compra y se vende. La aplicación de este ‘concepto moderno’ tiene resultados totalmente depredadores de la Naturaleza y es absolutamente etnocida, ya que atenta contra algo tan esencial como es la relación de los pueblos indígenas con su territorio.

El proyecto indígena. Intentamos luego ver cuál es el proyecto, explícito o implícito, de los pueblos indígenas, en los que descubrimos ‘una voluntad colectiva por construir, al interior de su etnia y en sus relaciones con el resto del país, una sociedad justa’. [...]

Iglesia autóctona. Finalmente hicimos una reflexión eclesial, refiriéndonos a grupos étnicos con algún grado de tradición cristiana asimilada, que son la gran mayoría de los pueblos indígenas del continente. También en lo eclesial hay un proyecto dominante, eurocéntrico, romanizante y en alianza más o menos explícita con el neoliberalismo. Asimismo, hay un proyecto de iglesia autóctona que sabe encontrar y acoger con profundo respeto la presencia liberadora de Dios en la historia, la religión, la cultura y las tradiciones de los pueblos indígenas.¹⁵²

Como puede verse, planteaban la confrontación de dos proyectos de sociedad confrontados, el proyecto dominante de la modernidad que oprime el proyecto de los pueblos indígenas. En

¹⁵¹ La relación de los asistentes al encuentro es la siguiente: Marcos Recolons, José Fernández de Henestrosa (Bolivia); Victoriano Castillo (Guatemala); Carlos Solano (Honduras). José Avilés, Eugenio Maurer, Carlos Camarena, Mardonio Morales, Oscar Rodríguez, Alejandro Guerrero, Ricardo Robles, Javier Campos, Federico Pohls, Pedro de Velasco, David Fernández, Carlos Bravo, Alfredo Zepeda, Rosendo García (México); Jorge Sarsanedas, Tomás Rodríguez (Panamá); José Ma. García (Perú).

¹⁵² *Diáspora*, núm. 164. 04 de octubre de 1991. p. 20-24.

cuanto al papel de la Iglesia en dicha confrontación proponen tomar partido por el proyecto indígenas a través de la conformación de una Iglesia autóctona.

Al final del encuentro enviaron una carta al Padre General fechada el 31 de julio de 1991, en la cual decían:

Querido P. General:

Los días 24 al 30 nos hemos reunido en Puente Grande, veintitrés jesuitas que trabajamos con indígenas en distintos países de América Latina. Convocados por la Provincia Mexicana hemos reflexionado sobre la situación de los pueblos indígenas y nuestra respuesta. Hemos creído conveniente participarle nuestras inquietudes y formularle algunas peticiones concretas.

Se estima que en el continente hay unos 70 millones de indígenas. Entre los pobres siempre son los más pobres. En un momento en que el mundo se prepara para celebrar los 500 años del comienzo del gran etnocidio, sigue la destrucción y opresión de los pueblos indígenas. En la formación de la América actual confluyeron dos grandes herencias, la indígena y la europea, pero ésta siempre ha dominado y sigue dominando e ignorando a la otra. Para reencontrarse a sí mismos el continente americano necesita el reconocimiento de su madre india.

El proyecto neoliberal dominante ve como un obstáculo a sus planes la existencia misma de los pueblos indígenas e intenta arrebatarles sus territorios, destruir su hábitat y privarles de sus medios de vida. Lamentablemente el mundo es más sensible a la destrucción de árboles de la Amazonía que al asesinato de los indígenas que la habitan. Los primeros pobladores de estas tierras son considerados como extraños en ellas.

Muy próxima a la situación de los indígenas es la de los afroamericanos, tanto en su pobreza como en el desprecio de su cultura.

Durante los 200 años en que la Compañía convivió con la colonia, el indígena era el centro de sus preocupaciones y tenía un proyecto claro con respecto a ellos. Este proyecto encontró su máxima expresión en las Reducciones, la Compañía restaurada ha dedicado muy poca atención al indígena y no tuvo un proyecto coherente.

Actualmente, y sobre todo a raíz de la Congregación General 32, hay esfuerzos muy loables en hombres y obras dedicadas al trabajo con indígenas. Sin embargo, sentimos que este esfuerzo, que expresa muy concretamente el compromiso de la Compañía por la fe y la justicia, es muy desigual según las provincias y aún no tiene carta de ciudadanía como trabajo prioritario en América. Algunas provincias con numerosa población indígena tiene muy pocos o ningún jesuita destinados a esta misión. Contrariamente a lo que ocurría en la antigua Compañía el trabajo con indígenas no responde ahora a un proyecto común. Este servicio requiere procesos largos como el aprendizaje de las lenguas, el conocimiento de las culturas y la convivencia prolongada y paciente. Constatamos en muchos superiores la reticencia a fomentar estos procesos y a apoyar a los jesuitas que desean iniciarlos. Con demasiada frecuencia los cambios de destino desperdician años de preparación para el trabajo con una etnia concreta.

La formación se esfuerza en que los jesuitas conozcan la ciencia y la cultura occidentales, que tan inhumanas se manifiestan con frecuencia, pero no se esfuerza paralelamente en comprender a los marginados de esa cultura, tan ricos en valores humanos. El conocimiento de las culturas y lenguas indígenas nos permitiría reconocer mejor nuestra propia identidad latinoamericana.

Los indígenas tienen en ser admitidos en la Compañía, por su diferenciación cultural, y no están previstas etapas que puedan prepararlos para entrar a esa Compañía tan occidentalizada que tenemos.

En medio de nuestros trabajos encontramos valores religiosos que nos plantean retos semejantes a los que tuvieron que enfrentar los Padres Ricci y De Nobili, pero los intentos de responder a estos retos permanecen ignorados y resultan incluso sospechosos a nuestros compañeros.

Escribimos esta carta el último día del año Ignaciano y en vísperas de otro Quinto Centenario. Ambas conmemoraciones ofrecen una buena oportunidad para pedirle que oriente a toda la Compañía del continente, de acuerdo a nuestra misión al servicio de la fe y la justicia, y se adopte un compromiso en los siguientes puntos:

- 1) Una actitud penitencial, de reconocimiento de las complicidades de la Compañía a lo largo de la historia y aún ahora con las injusticias contra los indígenas y los afroamericanos. Esta actitud nos debe llevar a la conversión, al *cambio de actitud de los jesuitas* con respecto a los pueblos indios y negros de América.
 - 2) Una *denuncia clara del etnocidio* que sigue perpetrándose contra los indígenas americanos. Etnocidio en el que participan empresas multinacionales y nacionales.
 - 3) Un *reconocimiento a la prioridad del trabajo con indígenas* en el continente y una indicación de las consecuencias prácticas que se derivan de esto en la planificación de las provincias, en la formación y en el acompañamiento teológico de los trabajos.
 - 4) Así como en un momento la Compañía consideró como algo que debía implicar a toda la Orden, el trabajo con refugiados, así también ahora la situación de los indígenas nos parece que requiere una respuesta semejante.
- Esperamos de la Compañía este apoyo a los más pobres entre los pobres del continente.¹⁵³

La carta contiene elementos de crítica no solamente al sistema neoliberal, sino a la propia Compañía de Jesús, ya que consideraban que el trabajo con comunidades indígenas no era una prioridad para la institución y, por ende, exigían un mayor compromiso al respecto. La crítica cobra mayor sentido porque los dos primeros encuentros se realizaron por iniciativa personal de sus participantes y no por un esfuerzo institucional de la Compañía.

En 1993, a iniciativa del padre general de los jesuitas Peter Hans Kolvenbach, se realizó en Canadá un encuentro mundial de los jesuitas que trabajan con pueblos indígenas. Al encuentro asistieron representantes de Australia, India, África, Canadá y América Latina. El propósito de Kolvenbach fue que estos jesuitas presentaran un aporte a la Congregación General 34. Xavier Albó señala que en esta reunión surgió la idea de crear una red que coordinara el trabajo pastoral de los jesuitas a nivel latinoamericano. La propuesta se concretó hasta 1997 cuando Kolvenbach nombró al propio Albó como coordinador del sector indígena a nivel latinoamericano.¹⁵⁴ Tras su nombramiento Albó convocó ese mismo año a realizar un nuevo encuentro, el cual tuvo lugar en la ciudad de Quito (Ecuador). En esta ocasión redactaron dos cartas dirigidas a las autoridades de la Compañía, una fue destinada a todos los provinciales de América Latina, la otra carta a los encargados de vocaciones.

En la primera misiva solicitaron a los padres provinciales que establecieran como prioritaria la opción de trabajar por la fe y la promoción de la justicia junto a los pueblos indígenas:

¹⁵³ *Idem.* (Las cursivas son mías).

¹⁵⁴ Entrevista a Xavier Albó

Estimados hermanos provinciales de América Latina:

Los jesuitas reunidos en el tercer encuentro pastoral indígena reconocemos con alegría el compromiso que la Compañía ha adquirido en el Apostolado junto a los pueblos indígenas. Sin embargo, también constatamos que la Compañía de Jesús en Latinoamérica está todavía muy lejos de representar en su interior la variedad étnica y cultural de nuestro continente.

Deseamos pedir a los provinciales de América Latina que reconfirmen y fortalezcan la opción de trabajar por la fe y la promoción de la justicia junto a los pueblos indígenas. A la vez pedimos que se realice una seria consideración en aquellos países en que esta opción no se ha materializado. Estamos convencidos que esta opción traerá nueva vida y renovación a nuestra mínima Compañía. Muchos de nosotros creemos que esta opción por los pueblos indígenas debe afectar y manifestarse en ciertos cambios en las estructuras y la cultura interna de la Compañía en Latinoamérica.

Animados por los pasos dados en esta dirección por la Congregación General 34 y agradecidos a Dios por las vocaciones de origen indígena ya existentes en nuestras provincias queremos recomendar lo siguiente:

1.- Que se insista en la promoción de vocaciones ‘de la más amplia posible para reflejar la cultura y la experiencia de los que deseamos servir’ (Decreto 10, núm. 4). En nuestro caso quisiéramos insistir en la promoción de vocaciones indígenas asumiendo el desafío que ellas plantean para la formación y el acompañamiento. Desde ya, nosotros nos comprometemos a ser los primeros en esta promoción así como a colaborar en el proceso de formación en sus distintas etapas. Pensamos que nuestras comunidades también habrán de caminar hacia una mayor apertura de modo que sean cada vez más atractivas para aquellos con quienes compartimos este caminar.

2.- Insistir, según las palabras del decreto cuarto, número 28.4, en que ‘cada etapa de los programas de formación debe enraizarnos en las culturas de los pueblos a los que servimos. Estos programas deben llevar a compartir su vida y su experiencia y a procurar comprender su cultura desde dentro’. Caminando hacia una aplicación concreta de dicho decreto proponemos:

- Que se posibilite y promuevan (o se fortalezcan donde ya existen) experiencias de inserción en los pueblos indígenas desde los primeros años de formación en la Compañía.

- Que se integre el conocimiento y una reflexión seria sobre las culturas indígenas de cada uno de nuestros países como parte de la formación académica de los estudiantes jesuitas (ya sea en tiempo de juniorado, filosofado y otro momento adecuado).

- Que se favorezca a aquellos estudiantes que presentan interés e inquietudes por trabajar en la pastoral indígena de modo que puedan realizar su experiencia de Magisterio inmersos en la vida de la comunidad indígena.

- Que en la medida de lo posible, los destinos de jesuitas para trabajar con un determinado grupo indígena se realicen con suficiente anticipación (es decir, no más tarde que al comenzar la teología) de modo que los destinados puedan prepararse del modo más adecuado para dicha misión.¹⁵⁵

En la carta a los encargados de vocaciones solicitaron una mayor promoción de las vocaciones indígenas, a la par establecían un compromiso: “Nosotros nos comprometemos a renovar nuestra forma de trabajar, orar, vivir comunitariamente de modo que nuestra vocación jesuítica sea visible y atractiva para la juventud indígena. Asimismo nos comprometemos a recibir con alegría a los jóvenes que deseen considerar una posible vocación a la Compañía

¹⁵⁵ *Idem.*

para que ‘vengan y vean’ nuestra vida jesuita tal como la vivimos”.¹⁵⁶ A partir de esa ocasión las reuniones de la Coordinadora se celebrarían cada dos años.

El siguiente encuentro tuvo lugar en el departamento del Quiché, Guatemala (1995). Fue la primera reunión que se celebraba en una localidad netamente indígena. Además contó con la asistencia del obispo del Quiché, Julio Cabrera. Jerónimo (jXel)¹⁵⁷ Hernández de la misión La Arena (Ocosingo, Chiapas) plantea que este encuentro significó un cambio decisivo en el objetivo de la Coordinadores: le exigencia de que las reuniones no sólo se dieran entre los jesuitas, sino que incluyeran a los propios indígenas.

Dos años después se reunieron en Andahuayllas (Perú), participaron 34 jesuitas y 14 indígenas.¹⁵⁸ En esta ocasión asistió Fernando Fernández Franco, representante de la Conferencia de Provinciales de América Latina (CPAL), el objetivo de su presencia fue incorporar el trabajo de la Coordinadora en la estructura de la CPAL, esto con la finalidad de tener una mayor coordinación y estructuración de los distintos trabajos pastorales entre los indígenas. El acuerdo fue que el trabajo de la Coordinadora de pastoral Indígena fuese integrado al Sector Social de la Compañía de Jesús en América Latina. El tema central del encuentro fue el impacto de los proyectos e inversiones internacionales en los territorios indígenas. Establecieron compromisos en cinco temas: Autonomía, Identidad, Educación, Desarrollo y Globalización.

Reconocieron que la Autonomía indígena es una reivindicación central de las luchas de los distintos pueblos originarios:

Este tema [autonomía], tan central en las demandas de las organizaciones y dirigentes indígenas, es complejo, como concepto, y el logro de esa autonomía, dentro de la convivencia con los demás actores sociales, supone procesos relativamente largos, graduales e igualmente complejos. Central en él es el restablecimiento condiciones de equilibrio dentro del ámbito social comunitario de cada pueblo (en sus varios niveles) en aras a un mayor bienestar de todos.

Estratégicamente se debe comenzar por garantizar y consolidar el derecho sobre los territorios ancestrales de estos pueblos haciendo frente a la mercantilización de la tierra. Al mismo tiempo se debe velar para que estos territorios consolidados resulten aptos para la vida indígena –en sus múltiples dimensiones- garantizando también, para su propia gestión ambiental.

Es también relevante ir ganando espacios dentro del proceso legal hacia el reconocimiento de estos pueblos y de su autonomía, a partir de lo ya adquirido, como el Convenio 169 de la OIT y los principios incorporados ya en las diversas constituciones políticas.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ jXel es la forma en cómo los tseltales nombran a los que se llaman Jerónimo, en el caso de Jerónimo Hernández él ha adoptado esa forma.

¹⁵⁸ *Informe final de Xavier Albó.* (Andahuayllas, Perú, lunes 9 al 13 de julio de 2001). En esa ocasión asistió como invitado Shelton Davies, director de Desarrollo Social Sostenible para América Latina en el Banco Mundial.

Nuestra cercanía y acompañamiento en este proceso, como jesuitas comprometidos con estos pueblos indígenas, puede ayudarles a ir logrando este objetivo evitando, al mismo tiempo, el riesgo de actitudes fundamentalistas intolerantes de un lado o del otro.

También acordaron realizar trabajos con miras a reforzar la identidad colectiva de los distintos pueblos:

Hay que distinguir y combinar la identidad colectiva de cada pueblo, con sus derechos colectivos compartidos (como los ya mencionados) y la identidad de cada individuo, también con sus propios derechos. A partir de las migraciones y otros procesos vinculados con la globalización, dentro de cada pueblo indígena hay una gama mucho mayor de variaciones de opciones e identidades individuales, a veces múltiples y en proceso de cambio permanente y van surgiendo nuevas agrupaciones de acuerdo a este juego de identidades.

Hay que evitar, por tanto, afrontar esta problemática de una manera simplista y estática, sea por maximizar sólo la vertiente colectiva ignorando estos procesos individuales, o por maximizar esta variedad individual, contribuyendo a la desaparición de estos pueblos.

Pusieron especial énfasis en el tema educativo, y asumieron el compromiso de impulsar una educación liberadora que fortaleciese la identidad colectiva de los pueblos indígenas y la defensa de sus derechos:

Hay que tomar en cuenta la doble vertiente de los procesos educativos: (1) la natural, desde dentro y hacia dentro de cada pueblo, a partir de la familia y la comunidad, y (2) la formal, desde el Estado y su escuela o desde agentes externos. Con frecuencia la primera apunta más al servicio, el respeto, el trabajo; parte de la propia espiritualidad y cosmovisión; es más profética y dinámica. En cambio, la segunda –sobre todo la que plantea el Estado- apunta más fácilmente a mandar, dominar, destruir y ser servido, excluyendo o separando a la gente indígena de su medio. Pero, por otra parte, las dos vertientes podrían y deberían complementarse, para fortalecer a la vez tanto la propia identidad cultural como la ciudadanía y participación activa en la sociedad más amplia.

Por lo que respecta a nuestro apoyo a este doble proceso, el punto de partida debe ser consolidar lo propio y crear seguridad y orgullo en la propia cultura. Con esta consolidación de lo propio, una educación realmente liberadora ya puede abrirse también y ampliar sus horizontes, dentro de un enfoque intercultural igualmente necesario, sobre todo en este mundo actual globalizado. A lo largo de todo el proceso es esencial fortalecer valores y actitudes.

Hay que tener claro a quienes conviene más fortalecer con esta educación, con equidad de género, para qué y cómo. Estos planteamientos demandan que todo este eje educativo sea elaborado conjuntamente con la familia y comunidad indígena y que, en la otra vertiente, se vayan aprovechando y ampliando los resquicios legales para ir desarrollando una educación distinta.

Una educación así concebida no es una tarea más sino una alta prioridad. Tenemos que ‘comprarnos el pleito’ de este tipo de educación, lo que implica capacitar y capacitarnos, investigar y dedicarle recursos humanos y financieros, hasta lograr una educación profundamente indígenas y a la vez de alta calidad y abierta a otras realidades.

De forma paralela, hay que influir también para que la educación a los no indígenas desarrolle a su vez a su apertura hacia los pueblos indígenas y valore sus formas alternativas de vida, en las que pueden encontrarse semillas valiosas hacia la construcción de una sociedad más humana. La educación debe ser intercultural en ambas direcciones.

Sobre el tema del desarrollo plantearon la confrontación de visiones distintas y confrontadas, por un lado la visión occidental neoliberal frente a la visión de los pueblos originarios. Para los jesuitas era necesario que los propios pueblos indígenas decidan qué tipo de desarrollo quieren:

No deseamos el enfoque lineal prevalente, que lleva a ir dejando lo propio para ir entrando cada vez más en el mercado lucrativo y acumulador con su lógica diferenciadora y excluyente. Hay que fortalecer ante todo un enfoque que surja de la propia visión, valores y prioridades de cada pueblo. Aunque no se puede generalizar para todos lo que es particular de cada pueblo, sí podemos afirmar que esas diferencias entre los diversos pueblos indígenas son abismalmente menores que la gran diferencia entre cualquiera de ellos y el modelo de desarrollo y sociedad que les llega de afuera.

Hay que desmitificar el supuesto éxito del sistema y su propuesta 'idolatrizada' de desarrollo, dando en cambio prioridad al principio de hominización creciente: que seamos cada vez más humanos y que la comunidad sea cada vez más comunidad. Es clave mantener y fortalecer el sentido de reciprocidad solidaria y dar prioridad a la calidad de vida de todos. Para consolidar sus propias propuestas habrá que fortalecer también las organizaciones comunales, entre comunidades, de los pueblos indígenas y entre pueblos indígenas.

De nuevo, es a partir de esta consolidación de cada pueblo y sus valores que ya se puede plantear cómo éste decide insertarse selectivamente en la globalización siempre a partir de lo propio y local, y junto con los otros pueblos indígenas y otros grupos marginados. Son ellos los que, de manera consciente e informada, deben plantear si desean o no relacionarse con las ONG, el Estado, las multinacionales, etc. y –si la respuesta es afirmativa– qué tipo de relación desean y bajo qué condiciones y circunstancias. Hay que renunciar a la falsa esperanza de un estado nacional y de bienestar que nunca funcionó, y a la falsa esperanza en la globalización excluyente desde arriba. Hay que dar, en cambio, una mayor oportunidad a la globalización alternativa y solidaria desde lo local, buscando una interdependencia más equitativa, hacia una mejor calidad de vida.

Para esta forma alternativa de desarrollo, es igualmente indispensable fortalecer la ética y espiritualidad indígena. También los pueblos indígenas, sus organizaciones y dirigentes –como cualquier otro ser y grupo humano– están expuestos a la corrupción y deben estar en un proceso permanente de conversión y conservación de sus valores. La forma en que la globalización incida sobre ellos dependerá también (pero no sólo) de las actitudes y motivaciones de cada pueblo y sus miembros.

Por último, eran conscientes del proceso de globalización, ante esa realidad se pronunciaron a favor de una globalización desde la periferia, es decir, por una alternativa surgida desde los propios pueblos indígenas:

Existen dos modelos o visiones ideológicos contrapuestos:

Del centro a la periferia. Busca irradiar desde un centro fuerte y pesado hacia la periferia frágil. Es un modelo que tiende a imponer, uniformizar.

De la periferia hacia el centro. Busca fortalecer las periferias, en sus múltiples identidades, para, de ahí, ir avanzando hacia una creciente convergencia hasta el centro. Es un modelo que tiende a la participación y el pluralismo.

En la actualidad se impone el primer modelo de globalización. Sin embargo, lo nuevo y alternativo emerge con frecuencia desde diversos puntos de la periferia, y con otra dinámica. Hemos visto recientemente cómo los indígenas plantean sociedades distintas en Ecuador, en

México –desde Chiapas- o incluso en el Brasil, donde son una insignificante minoría (0.2 %). Para que surja algo alternativo y creativo hay que estar ‘con los pies en el barro’ (Arrupe).¹⁵⁹

De nueva cuenta plantearon la situación al interior de la Compañía con respecto al trabajo con comunidades indígenas:

Varios participantes han expresado su sentimiento de que son vistos por otros jesuitas como unos ‘pinches locos’, tal vez unos desajustados que no sirven para otra cosa. Quizá admirables pero no imitables. Sienten que en algunas provincias persiste cierta tendencia a pensar que los cuerdos y equilibrados son llamados a las grandes obras, mientras que quienes deben ir con los pobres son los que tienen menor capacidad.

Con la globalización y las grandes migraciones y concentraciones urbanas existe cierta corriente, dentro de la Compañía, según la cual ya no sería necesario ir a las áreas rurales periféricas, con los indígenas; sólo habría que reagruparse en las grandes ciudades y, en el mejor de los casos, desplazarse ocasionalmente desde ahí al campo o a la selva. Es la lógica de los grandes números: el bien mayor se hace donde hay una concentración demográfica mayor.

En función de estos criterios más pragmáticos algunos superiores nos van ‘construyendo’ nuestra vocación en una u otra dirección y muchas veces tenemos que resistir, remar contra corriente y representar para poder seguir siendo fieles a esta otra vocación profunda.

El grupo siente que -sin descartar la validez complementaria de estos criterios para atender a las otras necesidades- nuestra vocación nos convoca también y de una manera muy particular a estar allí donde hay más piedras en el camino y donde encontramos las víctimas inmoladas en los altares de la globalización. También dentro de la Compañía existen dos modelos o visiones y, si queremos seguir siendo profetas, debemos estar ‘con los pies en el barro’. ¿Nos tomamos en serio el paradigma de Belén hacia Jerusalén?

Debemos preservar o recuperar así la vocación primera de la Compañía, itinerante, con estructuras leves y ágiles. Para ser evangélicamente cristianos debemos recuperar, en cierto sentido, una vocación ‘pagana’ es decir, no encerrarnos en la ‘civitas’ para dictaminar desde ahí a los demás sino partir de las ‘pagus’ rural, la periferia donde están también los indígenas y los más pobres para, desde allí y con ellos, poder descubrir y plantear alternativas.

Toda esta reflexión nos ha hecho regresar a lo que fue el tema central de nuestra reunión anterior en Tzolojche, Guatemala, 1999. Debemos acercarnos a los pueblos indígenas sin condicionamientos ni cartas bajo la manga, dando luz verde y abriéndonos a lo que ellos mismos ya saben y nos pueden enseñar desde sobre espiritualidad.¹⁶⁰

Al interior de la Compañía de Jesús consideraron como necesario:

1.- Asegurar que a lo largo de la formación se desarrolle en todos los miembros de la Compañía un enfoque intercultural, abierto a los diversos grupos culturales. Para ello se sugieren caminos como: experiencias de inserción en algún pueblo de cultura distinta a la propia, que permitan percibir las ‘semillas del Verbo’ allí presentes; la participación en investigaciones y estudios de campo relacionados con esta temática; el estudio temprano de una lengua indígena. En sociedades plurilingües el ideal de formación lingüística es hablar al menos tres lenguas: alguna lengua local, la principal nacional y alguna de difusión internacional.

2.- Este enfoque intercultural abierto es igualmente necesario en los jesuitas de origen popular indígena, pues están igualmente expuestos a las presiones de la sociedad dominante para ir ascendiendo con rechazo de sus propios orígenes.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Idem.*

- 3.- Acompañar con particular cuidado a quienes muestren vocación y cualidades para ir ‘más allá de los criterios de eficacia de este mundo... jugarse la vida acompañando pacientemente el caminar de una comunidad indígena’ (Kolvenbach 19-1-2000)
- 4.- Mantener un vínculo especial con la comisión de formación en cada provincia y en el CPAL.¹⁶¹

En este encuentro se reflejó una contradicción al interior de la propia Compañía de Jesús. Si bien los jesuitas reunidos veían que la Compañía consideraba como prioritaria la labor entre los pueblos originarios, en los hechos eran pocos los religiosos que deseaban servir en esa área. También empezaban a vislumbrar un cambio significativo: las comunidades indígenas cada vez estaban más comunicadas con la sociedad occidental, por lo tanto era necesario cambiar la perspectiva de trabajo de la propia Compañía al respecto y darle un enfoque más intercultural.

El siguiente encuentro se realizó en la comunidad de la Arena (2003), en el municipio de Ocosingo, Chiapas (México). La temática del encuentro fue los modelos de educación indígena.

En 2005 se reunieron en la localidad de Tiraque (Bolivia), en esa ocasión abordaron la relación de los pueblos indígenas con la política y la autonomía. Este encuentro fue significativo porque se dio en el contexto del desarrollo del movimiento campesino-indígena encabezado por Evo Morales Ayma, que ganó las elecciones presidenciales ese mismo año. Los jesuitas reconocieron que los pueblos indígenas, desde 1992, emergen como “sujetos sociales”, muestra de ello eran los movimientos indígenas en distintos países demandando el reconocimiento y respeto de sus derechos:

- a) Derecho a ser iguales. Es el derecho fundamental reconocido por las Naciones Unidas y otros organismos especializados como la OIT, que denuncian y previenen contra todo tipo de discriminación por motivos raciales o culturales. “Todos somos iguales frente a la ley y tenemos los mismos derechos, individuales y colectivos, económicos y ambientales, políticos, sociales y culturales porque todos somos parte fraterna de la humanidad”.
- b) Derecho a ser “iguales pero diferentes”. Es el derecho a ser considerados según su propio modo de ser, de pensar y de vivir. Es el derecho a la Libre determinación que puede ser ejercido bajo formas concretas de autonomía y formas propias de organización social, económica, política y cultural; Es el derecho a poseer y conservar un territorio que se disfruta – no se explota– con la racionalidad que brota de una cosmovisión diferente, que considera a la tierra como la “madre” de los vivientes y a todos los demás recursos como un don que debe ser guardado y administrado para todos, y no una mercancía más que se utiliza para enriquecer rápidamente a unos pocos.
- c) Derecho a participar social y políticamente en la transformación del país. Es el derecho a ser considerados ciudadanos plenos, con derechos plenos, y con capacidad para la conducción de los destinos nacionales. Se han presentado diferentes situaciones de transformación social y política, unas más audaces, otras más tímidas e incluso estancadas, a partir de movimientos

¹⁶¹ *Idem.*

indígenas en México y Guatemala; en Ecuador, Perú, Bolivia y Chile; en Brasil, Paraguay y Venezuela.

Una novedad en este encuentro fue que abordaron los retos que los pueblos indígenas planteaban a la Compañía de Jesús:

Ellos nos piden:

Colaborar al fortalecimiento de de sus identidades, según sus propias maneras de ser, de pensar, de sentir; según su propia visión del mundo, de la naturaleza y de la realidad. Desde esa propia identidad consolidada podrán abrirse también a los otros distintos.

Colaborar al fortalecimiento de sus organizaciones, según sus propias formas de organización social, económica, política, religiosa y cultural, siendo solidarios con sus demandas, sus luchas y sus sueños.

Colaborar al fortalecimiento espiritual de los pueblos, según sus propias formas de relacionarse con Dios y de manifestar su fe.

Colaborar a la recuperación de su Memoria Histórica, según su propia visión de la historia, y según su propia noción de memoria.

Colaborar en la formación y capacitación que ellos necesiten y demanden para que puedan asumir, desde sus raíces, las tareas sociales y políticas que les exige su propia reconstitución como pueblos y su vinculación con las culturas no indígenas que los rodean. Asimismo, colaborar al logro de los reconocimientos oficiales de sus derechos colectivos, en donde esto sea posible y se requiera.

Colaborar en la formación de redes de intercambios entre distintos pueblos, culturas y grupos sociales, indígenas o no, en los que puedan fortalecerse, alimentarse, reconocerse y apoyarse mutuamente en sus identidades, a la vez compartir y reflexionar sobre temas de interés común. Contribuir así a discernir y apoyar las alianzas más prometedoras.

Colaborar a la autovaloración de las personas, y a la profundización de temas y asuntos importantes que les afecten, tales como: la migración, el papel de la mujer, la situación de los jóvenes, los derechos culturales, la relación entre el cristianismo y las religiones.

Colaborar y propiciar un trabajo y compromiso interdisciplinar e inter-institucional a favor de los pueblos indígenas que vea, más al sujeto de nuestro servicio, que a la estructura que los impulsa, y que a la vez favorezca, de ser posible, procesos suprarregionales más allá de las fronteras nacionales.¹⁶²

Los jesuitas se sintieron interpelados, por ello intentaron dar respuesta a las peticiones de las comunidades indígenas:

En Tiraque, Bolivia, los ahí presentes, juntos los hermanos y hermanas indígenas, laicos, religiosas, religiosos y, entre ellos, los jesuitas, nos preguntamos ‘¿cómo somos nosotros?, ¿cómo debemos ser para servir mejor a nuestros pueblos? ¿cómo nuestro estilo y nuestro corazón para acercarnos mejor al horizonte?’

Esta es nuestra palabra:

Queremos y debemos ser Acompañantes, más que protagonistas.

Queremos y debemos tender puentes de diálogo y entendimiento entre los pueblos.

¹⁶² Ver. “VI encuentro latinoamericano de pastoral y solidaridad indígena. Conclusiones”, en: *Promotio Iustitiae*. Núm. 91. 2006/2. p. 33-40.

Queremos y debemos tener una Actitud de Escucha: aprendiendo siempre de ellos, consultándoles sobre nuestros propios planes y proyectos.

Queremos y debemos vivir una espiritualidad desde la cultura de los pueblos indígenas.

Queremos y debemos tener una mayor coordinación:

En el itinerario de nuestros equipos, entre indígenas, laicos y laicas, jesuitas y otros, con un estilo horizontal y dialogante, abierto y respetuoso de las diferencias y a la vez generador de consensos en los principios, valores y compromisos que orientarán toda nuestra acción.

Entre nuestros equipos. Las diversas vías y estilos, como la inserción, los equipos móviles o un trabajo más institucionalizado en ámbitos como el sistema educativo y universitario, los medios de comunicación, la investigación, las obras e instituciones sociales, las parroquias, el acompañamiento testimonial y la incidencia estructural pueden y deben ser vías complementarias, no contrapuestas.

Propiciar, en particular, el intercambio, mutuo aliento y mayor coordinación en las tres regiones en que se da nuestra presencia: región andina; región amazónica; región mesoamericana.

Hemos deliberado también sobre tres desafíos más específicos al interior de la Compañía de Jesús:

- Lo que hemos visto y oído nos urge a compartirlo con nuestros hermanos en otros campos, porque los pueblos indígenas y sus visiones alternativas tienen también mucho que aportar en tareas comunes como la espiritualidad y la reflexión teológica, la promoción social, el diálogo entre culturas y entre religiones; así como en nuestra búsqueda de alternativas al neoliberalismo, tarea priorizada desde la CPAL. Siendo minoritarios en el conjunto latinoamericano, los pueblos indígenas ocupan un lugar privilegiado para la Compañía por su condición de pobres, los preferidos, y por su aporte profético único.
- Junto con nuestra coordinación a nivel latinoamericano, debemos también propiciar el intercambio, mutuo aliento y mayor coordinación en cada una de las tres regiones en que se da nuestra presencia: la región mesoamericana; la región andina; la región amazónica y tropical, que abarca también las tierras bajas de los países andinos. Estrechar más en cada una de ellas los lazos entre fronteras estatales y entre provincias jesuíticas con los mismos pueblos indígenas y desafíos compartidos.
- La próxima Congregación General [2008] puede ser un momento de gracia, un kairós para toda la Compañía, en el que no deberíamos estar ausentes. Para reflexionar mejor sobre lo que podría ser nuestra contribución específica a este tiempo de oración y deliberación, hemos coincidido en que nuestro próximo encuentro latinoamericano debería ser a más tardar en la segunda mitad del año 2006. Vistas las posibilidades de tiempos y lugares, proponemos que sea en Guamote, Ecuador a fines de agosto y principios de septiembre de 2006.¹⁶³

En las conclusiones de esta reunión hay un giro significativo, los jesuitas perciben que ellos ya no son los protagonistas de la pastoral entre los pueblos originarios, en ese nuevo contexto los propios pueblos quienes se convierten en los principales actores de la misma. El papel que se asignaron los jesuitas es de “acompañantes”. Esta actitud es el reflejo de que los propios pueblos originarios ya tenían, a través de sus luchas y experiencias de resistencia, un papel protagónico a lo largo y ancho del continente. Al finalizar el encuentro Xavier Albó concluyó

¹⁶³ *Idem.*

su labor al frente de la coordinación, la cual fue asumida por el mexicano Jerónimo (jXel) Hernández.

Para cumplir los acuerdos de la reunión de Bolivia, los integrantes de la Coordinadora vieron que era necesario presentar un aporte del Sector Indígena a la Congregación General 35 de la Compañía de Jesús que se celebraría en enero de 2008, por eso se reunieron en 2006. El encuentro fue en el poblado de Guamote (Ecuador). Discutieron en torno a dos temas: la situación de los pueblos ante la globalización y la aportación de los pueblos indígenas a la Congregación General 35. Como señala jXel Hernández el acuerdo solicitar a la Compañía el propósito de mantener un mayor compromiso apostólico de acompañamiento a los pueblos indígenas:

Entre las perpetuas nieves de Chimborazo y los cráteres activos del “Gigante Blanco”, Tungurahua, se reunieron hermanos y hermanas indígenas y jesuitas representantes los diez países del continente. Unidos “en un sólo corazón” tratamos de discernir juntos lo que “el Espíritu de Jesús nos pide hoy”, en un tiempo en que parece haberse perdido la esperanza y en el que la globalización amenaza barrer a poblaciones enteras, vaciándolas de sus almas, de su conciencia y de sus diversas culturas. Al igual que los discípulos por el camino de Emaús, exclamamos con asombro: “¿No ardían nuestros corazones mientras El nos iba hablando por el camino...? El nuevo rostro del Crucificado – Resucitado se revela como un peregrino, un peregrino con la piel teñida de negro, ciertamente. Sus huellas se confunden con las nuestras, Sus palabras llenan nuestro silencio, Su mirada cae sobre nuestros rostros. Siguiendo ‘nuestra’ manera de proceder alcanzamos el objetivo: formular un postulado para la Congregación General.¹⁶⁴

Uno de los frutos de la reunión de 2006 se vio reflejado en la propia Congregación General 35, en dónde fue abordada la relación de la Compañía de Jesús con los Pueblos indígenas del siguiente modo:

Pueblos indígenas: la CG 35 recibió numerosos postulados sobre este tema y la Comisión que lo estudió destacó en el aula el hecho que los pueblos indígenas, dispersos por todo el mundo, alcanzan hoy una cifra de 370 millones de personas, con una rica herencia cultural y un importante legado civilizador.

Debido a diversos procesos políticos y socioeconómicos, los pueblos indígenas se encuentran entre los más marginados y explotados del mundo. El proceso de globalización –responsable en parte de la degradación ambiental y del pillaje de recursos naturales– les impacta particularmente, así como el cambio climático que continúa golpeándoles pesadamente.

Ante esta situación que pone en peligro la supervivencia misma de estos pueblos, la Compañía debería crecer en su compromiso con ellos.

¹⁶⁴ Testimonio de Jerónimo Hernández, en: <http://www.sjweb.info/sjs/headlines/blogshow.cfm?LangTop=3&Publang=3&Tab=7&Language=3&PubID=11698> (consultado en agosto de 2016)

La Congregación General sugiere formar “grupos de trabajo” de jesuitas en el apostolado indígena, en cada Conferencias de Provinciales donde exista este desafío apostólico.¹⁶⁵

De nueva cuenta los jesuitas reconocían la situación de opresión vivida por los pueblos indígenas, y también la necesidad de un mayor compromiso por parte de la Compañía de Jesús hacía ellos.

El décimo encuentro tuvo lugar en el poblado de Jaén (Perú). Ahí hablaron sobre la relación de los pueblos indígenas con el territorio y la invasión de empresas mineras y petroleras. El año 2010 la reunión tuvo lugar en la Universidad Indígena de Tauca-Venezuela para conocer esta experiencia autónoma de educación desde lo indígena.

En 2012 se reunieron en el territorio Mapuche, en Largura-Chile. El tema de trabajo fue “La Autonomía: lo caminado y por caminar de los Pueblos Indígenas”. Dialogaron sobre la situación que se vivía y vive en los diversos territorios indígenas, y sobre la Red y su especial vínculo con CPAL, órgano colegiado de las provincias jesuitas de Latinoamérica y el Caribe. En este encuentro se dio un cambio en la coordinación de la Red, a cargo quedó el chileno Pablo Castro, pero además se nombraron tres coordinadores regionales (Amazonia, Sur andino y Mesoamérica). En esta última reunión se establecieron las siguientes prioridades:

1. La inserción y el acompañamiento de la vida de los pueblos es el corazón y el mayor aporte de la Red.
2. Favorecer la coordinación, animación y diálogo entre los equipos y personas en inserción. Mejorar la comunicación interna en la Red y mayor coordinación entre reuniones.
3. Motivar e impulsar a las provincias y CPAL en el trabajo con indígenas. Favorecer la difusión de las experiencias apostólicas de inserción de la Red en cada provincia.
4. Dar seguimiento y sistematización de lo que vemos y vivimos (compartir el aprendizaje de buenas y malas prácticas). Generar un mecanismo para difundir la reflexión y la incidencia realizada desde la inserción.
5. Promover e incentivar la participación en otras redes.
6. Acordar y acotar temas que serán focalizados para la misma reflexión e incidencia junto a otros con la CPAL (posibles: violencia y justicia, ecología/agua, derecho indígena, políticas públicas).
7. Abordar en los próximos años a la realidad de los indígenas urbanos integrando esta vertiente en nuestros diálogos y encuentros.

Exhortaban a los provinciales de las distintas provincias de la Compañía de Jesús en América Latina: promover en todas las provincias la inserción y el compromiso con los pueblos originarios.

¹⁶⁵ “Temas para el gobierno ordinario tratados en la congregación general 35”, en: http://www.sjweb.info/adusum/documents/gc35Docs/3_CG35_OtrosDocumentos_ESP.pdf (consultado en agosto de 2016)

El último encuentro se realizó en 2014 en la Misión de la Tarahumara (México), en esta ocasión asistieron 56 compañeros y compañeras de la Red de Solidaridad Indígena de la Compañía de Jesús en América Latina, (33 jesuitas y 23 indígenas – de los pueblos Mapuche, Aymara, Quechua, Quichua Awajun, Wapixana, K'iche', Tsotsil, Tseltal, Chol, Ayuuk, Popoluca, Rarámuri)¹⁶⁶. Compartieron las experiencias y desafíos que enfrentan los pueblos originarios aymara, quechua y amazónicos de Bolivia; el pueblo mapuche de Chile; el pueblo quichwa de Ecuador; Brasil, Guatemala y México

En cuanto al trabajo de la Red destacaron su trabajo de acompañamiento de los distintos pueblos originarios:

Red de Solidaridad y Apostolado Indígena de la CPAL. Se quiere un acompañamiento a los más necesitados, a los pueblos originarios. Van 30 años de encuentros, diálogo y aprendizaje. 60 jesuitas participan en la red, la mitad son de México. Nos caracteriza la inserción, el trabajo en redes, los aprendizajes y que somos compañeros. Nos cuesta la comunicación y el seguimiento a los temas que discutimos, la vinculación con otras redes y afrontar el problema de los indígenas urbanos. El buen vivir está por ser traducido a los pueblos: hay una resistencia cargada de espiritualidad.¹⁶⁷

Plantearon los siguientes desafíos de la Red en el acompañamiento de los pueblos originarios:

- Defensa del territorio desde la formación de los jóvenes indígenas en teología india.
- Territorialidad, estar atento a las nuevas formas de colonización y ¿cómo se acompaña a los jóvenes?
- Reconciliar Dios-prójimo-creación
- Volver a las fuentes espirituales para recrear la vida presente y que los jóvenes se sitúen
- Atender las amenazas de los territorios por empresas extractivistas y promover la identidad de los jóvenes indígenas desde ellos mismos.
- Recuperar a los jóvenes para la cultura indígena, participación de la mujer, diálogo interreligioso y tener una plataforma de lucha común.
- Tema del vivir bien y los jóvenes.
- Destrucción del medio ambiente, violencia a la identidad indígena desde lo político-económico, otras culturas o religiones, educación que surja de la vida de las comunidades, secularización (pérdida del sentido religioso para los jóvenes) y defensa del territorio como lugar de vida.
- Profundizar en la espiritualidad indígena, la educación, apoyar en demandas de la defensa del medio ambiente, rescate de la cultura en jóvenes, migración, recuperar territorio ocupado por las transnacionales.
- Recuperar el territorio para fortalecer la cultura ancestral por medio de los jóvenes.
- No olvidar pueblos originarios que son aplastados y la defensa del medio ambiente.¹⁶⁸

¹⁶⁶ El Encuentro se realizó entre los días 4-10 de agosto de 2014 en el poblado de Sisoguichi, Sierra tarahumara, Chihuahua, México. Ver: Bresciani, Carlos. *Encuentro Red de Solidaridad y Pastoral Indígena. Tarahumara-México*, en: <http://carlosbrescianisj.blogspot.mx>

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Idem.*

Como documento final redactaron un breve texto conocido como la *Declaración de la Tarahumara* en la cual plantearon:

Los hermanos y hermanas indígenas que reunimos nuestra palabra en la Red de Solidaridad Indígena de la Compañía de Jesús en la comunidad de Sisoguichi, Tarahumara, México, expresamos el sentir de nuestro corazón.

El conocimiento y la sabiduría de los pueblos indígenas guardan una riqueza espiritual y cultural que se expresan en la convivencia solidaria y el respeto a la madre tierra. Los pueblos seguimos siendo guardianes y cuidadores, custodios de la tierra, nuestra madre. Tomamos fuerza y reconstruimos el mundo con nuestras fiestas y rituales. Nos organizamos colectivamente para nuestro trabajo común, y caminamos con nuestras autoridades para reconstituir nuestra autonomía. Toda esta riqueza nos hace vivir y sentir la armonía del corazón y la búsqueda del Buen Vivir.

Expresamos también el sentir del corazón sobre la difícil situación que estamos viviendo. Manifestamos nuestro rechazo a la privatización de nuestra madre tierra y explotación indiscriminada de la riqueza que guarda en su vientre, como el petróleo y otros recursos minerales y naturales. El modelo capitalista extractivista está destruyendo el espíritu de la tierra, nuestra madre, contaminando las aguas, acabando con los bosques, las montañas y los espacios sagrados.

Estamos en resistencia frente al despojo de nuestro territorio, símbolo y fuente de nuestra identidad. Resistimos desde nuestra espiritualidad, en la danza y la oración, en la sabiduría y el conocimiento de nuestros abuelos y abuelas. Resistimos por nosotros y por todos. Porque la tierra es una sola y es casa y es madre de todos.

Los jesuitas, las religiosas y los pueblos reunidos en estos días de oración y diálogo, mantenemos abierto el corazón por la justicia y la paz, y la unidad y la dignidad de los pueblos.

Mapuche, Aymara, Quechua, Quichua, Awajun, Wapixana, K'iche', Tsotsil, Tseltal, Chol, Ayuuk, Popoluca, Rarámuri.¹⁶⁹

A lo largo de su historia de la Coordinadora de Solidaridad y Apostolado Indígena se pueden señalar que los jesuitas han abordado tanto los temas netamente religiosos como las problemáticas sociales, políticas, económicas y culturales de los pueblos indígenas. En cuanto a los primeros podemos señalar dos constantes: la exigencia a la propia Compañía de Jesús para que impulse y considere como prioritaria la evangelización entre los pueblos originarios.

También se dio un cambio en el discurso que han manejado los jesuitas. En un primer momento ellos eran los protagonistas de la inculturación, esta situación se debe en gran medida a que en la mayoría de experiencias pastorales con pueblos originarios empezaron a trabajar en la década de los años sesenta. En esos años la mayoría de las comunidades indígenas vivían aisladas e incomunicadas y vivían una situación de explotación extrema, por no decir de esclavitud, por parte de caciques o latifundistas; con el paso de los años, las comunidades han vivido un proceso de mayor apertura y comunicación con las sociedades nacionales, a la par

¹⁶⁹ *Idem.*

han vivido un proceso de organización y concientización para la defensa de sus derechos, especialmente la defensa de la tierra y el territorio. En estas décadas los jesuitas en un primer momento jugaron el papel de “ser los protagonistas” de la evangelización, de ser los intermediarios entre las comunidades indígenas y las “sociedad occidental”, posteriormente, especialmente a partir de la década de los años noventa pasan a percibirse como “acompañantes” de los pueblos originarios.

Breve balance de la experiencia de la Red de Solidaridad y Pastoral Indígena de la Compañía de Jesús en América Latina

En 2010, tanto Albó como Hernández, realizaron un balance de la labor de la Red de Solidaridad y Pastoral Indígena de la Compañía de Jesús en América Latina.¹⁷⁰

Albó tenía claro que el compromiso de las distintas provincias con los indígenas no siempre ha sido prioritario, sin embargo destacaba algunos casos en los cuales sí han establecido y mantenido un compromiso con los pueblos indígenas tales como Mato Grosso en Brasil, la Tarahumara en México, Marañón en Perú. En ellos la Compañía ha atendido las distintas necesidades (social y política, pastoral, teológica) de los pueblos indígenas “con un fuerte componente de diálogo inter-religioso” e incluso ha reconocido “el potencial inspirador hacia nuevas utopías en este mundo tan desgastado”.¹⁷¹ Además, reconoce que a principios del siglo XXI se ha reconocido que los pueblos indígenas constituyen una alternativa para la construcción de un mundo más justo, situación que era impensable anteriormente.

¹⁷⁰ El balance de Albó como de Hernández fueron realizados en el marco del número especial que dedicó la revista *Promotio Iustitiae*, editada por el Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús, al tema: “El apostolado con los pueblos indígenas”. Participaron jesuitas de América, Asia y África. Todos elaboraron sus artículos respondiendo a las preguntas que formuló Fernando Franco, editor de la revista. Las preguntas fueron las siguientes:

1. ¿Cuáles son los factores que hacen de los pueblos indígenas “los más marginados y explotados del mundo” actualmente? Refiérete al proceso de globalización, a la degradación ecológica y a la crisis económica y financiera.
2. ¿Qué está ocurriendo con su cultura?
3. ¿Qué nuevas iniciativas sociopolíticas y económicas les están fortaleciendo? ¿Cómo evalúas éstas?
4. ¿Está la Compañía “aumentando su compromiso”? ¿Qué dirías de los “grupos de trabajo” que necesitan crearse en cada Conferencia?

Ver. *Promotio Iustitiae* 2010/1.

¹⁷¹ Albó, Xavier. “Una respuesta desde América Latina y Bolivia”, en: *Promotio Iustitiae* 2010/1. p. 16. (Las cursivas son mías).

Para Albó, el diálogo inter-religioso es posible a condición de que los jesuitas desarrollen un *proceso de inserción* en los distintos pueblos indígenas, el cual requiere años de dedicación y a la vez paciencia para poder trabajar plenamente entre ellos:

Marcos Recolons, [...] después de muchos años entre indígenas de Bolivia, comentaba que el compromiso (institucional y/o personal) con un pueblo indígena podía demandar 60 años porque implica inversiones tempranas y largas (por ejemplo, para aprender la lengua y, de ahí, entrar en la cultura) y después ritmos distintos para lograr y consolidar resultados. Por lo mismo algunos, viendo a otros mayores que han logrado ese tipo de compromiso, a veces comentan que son “admirables pero no imitables”.¹⁷²

En cuanto a la experiencia de la Red de Solidaridad y Pastoral Indígena consideraba que ha sido un aporte en la labor pastoral indígena de los jesuitas:

Puede ser útil la experiencia de la actual Coordinadora de Solidaridad y Pastoral Indígena en América Latina. No nació de arriba abajo sino desde las bases, por sentir la necesidad de apoyarnos estando muchos de nosotros en lugares tan periféricos. Poco a poco Internet llega también a varios de esos lugares facilitando los intercambios pero sin llegar a sustituir el plus que dan los encuentros físicos. Éstos se realizan cada dos años preferentemente en alguno de los lugares de trabajo y con notable participación de la población local. Dentro de las inevitables restricciones presupuestarias, se intenta que participen jesuitas (y/o laicos de las obras) y también indígenas, reservando algún momento más para jesuitas. Se combina el intercambio de experiencias con determinados temas como: espiritualidad indígena, diálogo inter-cultural e inter-religioso, participación política, ecología, postulados para la CG35... El Secretario para la Justicia Social en Roma, o su delegado, además de provinciales locales y gente de la CPAL, han participado regularmente.

La Coordinadora reflexionó largamente con la CPAL sobre nuestro vínculo estructural y al final se optó por ser un subsector dentro del Sector Social en la CPAL, con lo que nuestro coordinador mantiene un vínculo permanente con la estructura de gobierno. Pero lo social, siendo fundamental, no agota las dimensiones el trabajo como indígenas. En algunos lugares se han logrado buenas relaciones con equipos de reflexión teológica y pastoral y con algunas (pocas) instancias universitarias.¹⁷³

De nueva cuenta se puede ver en las palabras de Albó que hay una constante que se repite en los últimos cuarenta años. El trabajo entre los indígenas abarca tanto el tema de la fe como la promoción de la justicia.

Por su parte ¡Xel Hernández, hacía un balance no tan optimista como Albó. Para él la los pueblos indígenas a nivel continental enfrentaban una situación de opresión, exterminio por parte de la sociedad neoliberal:

Frente a esa guerra de exterminio y depredación neoliberal que arrasa con todo, ecosistemas y culturas incluidas, los pueblos indígenas mantienen, sin embargo, sus propios mecanismos de resistencia. Intentan recuperar sus espacios de autonomía donde puedan seguir siendo los

¹⁷² *Ibid.* p. 16. (Las cursivas son mías).

¹⁷³ *Idem.*

pueblos que quieren ser. Mantener sus fiestas, sus danzas, sus celebraciones, como mecanismos de resistencia y de recreación del sujeto colectivo es un reto cada vez más difícil de afrontar, pero lo mantienen. Resisten bailando, hasta donde pueden. Tienen un concepto de desarrollo muy diferente al concepto occidental que está matando al planeta. Ellos saben que el Dios los puso en este mundo para cuidarlo; no para destruirlo.

En ese contexto consideraba que la Compañía de Jesús ha relegado a segundo plano el trabajo entre los pueblos indígenas:

¿Está la Compañía de Jesús dispuesta a permanecer con ellos? Nosotros percibimos que no. La Compañía de Jesús, como sociedad universal también ha sido tocada por el cambio cultural. Antiguos y jóvenes jesuitas se rigen ahora por el concepto del éxito. Algunos dirán: los pueblos indígenas son ‘causas perdidas’. Otros dirán: ‘si de por sí el mundo va a cambiar, pues que cambie, de una vez’. Tal vez se puedan hacer grupos de trabajo que piensen desde afuera cual será el nuevo “rol” de los pueblos indígenas en la globalización; tal vez se puedan analizar sus culturas y cómo van desapareciendo; cómo se dan los flujos migratorios, así como el de los gansos canadienses, o el de las mariposas monarca. Todo ello es posible. Pero lo que los pueblos indígenas piden de nosotros Compañeros de Jesús, es que permanezcamos con ellos. No para resolver su situación. No para decirles qué hacer. No para evangelizarlos más, o anunciar algo que no habrá de venir. Sino para estar, sólo para estar, con ellos.¹⁷⁴

En las palabras de Albó y de Hernández dos posturas contrastantes. Por un lado Albó recupera la experiencia de la Red de Solidaridad y Pastoral Indígena de la Compañía de Jesús en América Latina como positiva y con mucho futuro; por su parte ¡Xel Hernández considera que en términos generales la Compañía de Jesús no ha dado los pasos suficientes en esta área de trabajo. Sin embargo, ambos coinciden en la importancia y en la necesidad de continuar trabajando en la línea de la inculturación –entendida como inserción y/o acompañamiento- de los agentes de pastoral y de la Compañía de Jesús entre los pueblos originarios.

Rostro indio de Dios

En este esfuerzo por coordinar la labor de los jesuitas entre pueblos indígenas debe mencionarse la publicación del libro colectivo, *El rostro indio de dios* (1994), coordinado por el jesuita y antropólogo español Manuel Marzal. En él colaboraron cinco jesuitas que han trabajado, algunos desde la investigación y otros desde la actividad pastoral, con distintas comunidades indígenas del continente: Ricardo Robles con los rarámuri, Eugenio Maurer con

¹⁷⁴ Jerónimo Hernández. “Carta abierta a Fernando Franco” en: *Promotio Iustitiae* 2010/1. p. 28. (Las cursivas son mías).

los tseltales, Xavier Albó con los aymara y Bartomeu Melià con los guaraní y el propio Manuel Marzal con grupos quechuas.¹⁷⁵

Haré referencia a la introducción del texto elaborada por Marzal en la que busca sintetizar los principales aspectos de la evangelización inculturada entre los pueblos indígenas.

Para Marzal el texto tenía el objetivo de presentar “un aporte a la reflexión de la Iglesia sobre la evangelización integral de los pueblos y las culturas indígenas”, con miras a realizar una plena evangelización “inculturada y realmente liberadora”, que reconociese las tradiciones y rituales de esos pueblos, además de descubrir en ellos los elementos liberadores que hay en el rostro indio de Dios.¹⁷⁶

Tres son las conclusiones que nos presenta Marzal. La primera relativa al sincretismo del cristianismo en los pueblos originarios, entendido como “la interacción dialéctica de los elementos (creencias ritos, formas de organización y normas éticas) de las dos religiones originales, por la cual interactúan ciertos elementos persisten en la nueva religión, desaparecen por completo, se sintetizan con sus similares de a otra religión, o se reinterpretan asumiendo un nuevo significado”.¹⁷⁷ En cuanto al papel de los religiosos en ese proceso de sincretismo hacía un llamado: “el esfuerzo de inculturación debe hacerse de modo sistemático y colectivo, sin dejarlo a la iniciativa personal de los sacerdotes, pues esto podría ser causa de confusión y aún de divisiones entre los católicos de la región, que naturalmente pueden hacerse experiencias pilotos”.¹⁷⁸

Aquí puede verse la coincidencia con la iniciativa de la Compañía de Jesús que, a través de la Red de Pastoral y Acompañamiento, ha buscado un trabajo coordinado de todos los religiosos que trabajan con y entre los pueblos originarios del continente.

La segunda conclusión reconoce la “indianización del cristianismo”, en el cual los pueblos indígenas con los principales protagonistas de dicho proceso, son la otra cara de la inculturación:

El rostro indio de Dios no proviene tanto de la inculturación de los agentes de pastoral cuanto del sincretismo de los indios, para hacer más comprensible el mensaje cristiano recibido y para

¹⁷⁵ El jesuita Jeffrey Klaiber agrupa a estos cinco jesuitas como “antropólogos y multiculturalistas”, y agrega: “En muchos sentidos, estos antropólogos están haciendo hoy lo que los misioneros jesuitas hicieron en tiempos coloniales, aunque más profesionalmente y, probablemente, con una mayor simpatía hacia las creencias nativas”. Ver. Klaiber, Jeffrey. *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos y testimonio profético*. Lima. Universidad Ruíz de Montoya. 2007. 508 p. p. 405-412

¹⁷⁶ Marzal, Manuel, ed. *El rostro indio...* p. 3

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 18

¹⁷⁸ *Idem.*

conservar ciertos rasgos religiosos autóctonos persistentes. A este sincretismo es [...] la otra cara de la inculturación. Si la inculturación es el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada, el sincretismo es el proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se opongan a los cristianos y de revestir os rasgos cristianos aceptados con las categorías religiosas autóctonas.¹⁷⁹

Para los jesuitas ha sido necesario que sean los propios pueblos originarios los que se conviertan en los actores principales de la evangelización, si ellos rechazan el mensaje del cristianismo entonces toda evangelización se vuelve limitada e inútil.

La última conclusión hace referencia al “desafío que los rostros indios de Dios significan para las actuales iglesias locales en búsqueda de una pastoral realmente inculturada y realmente liberadora”.¹⁸⁰ Lo que se busca en la evangelización inculturada es superar el espectro colonizador con el que el cristianismo se impuso a los pueblos originarios, para recuperar su carácter liberador de anuncio de la buena nueva de liberación. Pero también significa reconocer el aporte de los cristianismos indígenas al continente latinoamericano, ya que ellos son “la principal experiencia de ‘alteridad’ de América Latina. Entre los principales aspectos que aportan los pueblos originarios son:

- La dimensión sacral (la Madre Tierra),
- La unidad de toda la persona (cuerpo y alma),
- El papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa,
- Las imágenes o santos como hierofanía,
- La lógica de lo corpóreo y de lo sensorial, menos dominada por generalizaciones conceptuales de dogmas intocables y más respetuosa de la variedad y unicidad de cada realidad; y
- Formas de acercamiento más polifacéticas a la divinidad, etc.¹⁸¹

En resumen, los pueblos originarios aportan al cristianismo y a la humanidad “experiencias religiosas diferentes de verdadero valor”, a las cuales la Iglesia debe acercarse con apertura.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 20

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ *Ibid.* p. 22

Como hemos visto en las páginas precedentes el concepto inculturación ha sido abordado ampliamente en el ámbito teológico. Pero también no ha sido el único campo de análisis del concepto y del proceso de inculturación. También ha sido planteado y debatido en otras disciplinas académicas, especialmente por la antropología, pero aquí interesa destacar la forma cómo ha sido abordada por algunos filósofos, especialmente presentare brevemente tres ejemplos. El primero es la propuesta de integrantes de la Compañía de Jesús, entre los que destaca el argentino Juan Carlos Scannone, de realizar una *filosofía inculturada* desde América Latina. La segunda, la propuesta de Xavier Etxeberria en torno a una aplicación inculturada de los derechos humanos. Por último, la propuesta de Carlos Lenkersdorf de realizar un filosofar desde los pueblos originarios, precedida y fundamentada desde la inculturación entre los pueblos originarios.

a) Una filosofía inculturada desde América Latina

Al interior de la propia Compañía de Jesús en América Latina se integró un equipo de filósofos¹⁸² cuyo objetivo ha sido “plantear una filosofía genuinamente tal y, por consiguiente, de vigencia universal, pero que estuviera *inculturada y contextualizada* en Nuestra América”.¹⁸³ Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica en América Latina¹⁸⁴ surgió a principios de la década de los años ochenta y ha realizado más de treinta encuentros y tiene en su haber distintas publicaciones.

Entre los iniciadores del Equipo se encuentran Juan Carlos Scannone (Argentina), Ignacio Ellacuría (El Salvador), Pedro Trigo (Venezuela). En los últimos años se han incorporado los jesuitas Daniel López y Pablo M. Figueroa (Argentina y Uruguay) Eduardo Silva y Roberto

¹⁸² Para conocer la historia del Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica en América Latina consúltese la Página electrónica: <https://sites.google.com/site/equijelatref/> (consultado en agosto de 2016)

Scannone, Juan Carlos. “¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica”, en: *Revista Portuguesa de Filosofía*, núm. 57. 2001. p. 155-161.

Ponce de León, Fernando. “Los afectos y el modo de hacer filosofía inculturada”, en: *Escritos*, vol. 21. núm. 47. julio-diciembre de 2013. p. 343-367.

¹⁸³ Scannone, Juan Carlos. “¿Una filosofía inculturada... p. 155.

¹⁸⁴ Equipo de aquí en adelante

Saldías (Chile), Luis Fernando Múnera y Vicente Durán. (Colombia) Juan Carlos Morante y Rafael Fernández (Perú) Álvaro Pimentel y Elton Ribeiro (Brasil Centro-este).

Para Scannone la propuesta del Equipo, si bien ha buscado elaborar una filosofía netamente latinoamericana, no ha estado distante de las necesidades propias de la Compañía de Jesús en el continente, que ha buscado formular: “a) una filosofía válida para la formación filosófica de los jesuitas; y b) una filosofía que incida en la evangelización de la cultura de nuestro continente y se inserte específicamente en la misión de promover la fe y la justicia”.¹⁸⁵

Tres han sido los principales ejes temáticos de la filosofía inculturada propuesta por el Equipo de jesuitas: el primero, “la irrupción del pobre”, el cual analizaron desde tres niveles: socio-cultural, simbólico y filosófico; el segundo, el descubrimiento de la gratuidad y solidaridad característico de la cultura popular latinoamericana.¹⁸⁶ El tercero, concebir la liberación como el horizonte del filosofar.¹⁸⁷

El equipo de trabajo ha producido varias obras colectivas.¹⁸⁸ En la primera de ellas reflexionaron sobre ¿cómo debía hacerse filosofía en el contexto latinoamericano? Plantearon tres puntos:

- a) la filosofía se caracteriza por una dimensión ético-histórica, si la filosofía acontece en condiciones históricas concretas, entonces debe contribuir a la transformación social;

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 156. (Las cursivas son mías).

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Ponce de León, p. 351-352.

¹⁸⁸ Las obras publicadas por el equipo son las siguientes:

(1992) Ellacuría, Ignacio y Juan Carlos Scannone (eds.) *Para una filosofía desde América Latina*.

(1993) Scannone, Juan Carlos y Marcelo Pirene (comps.) *La irrupción del pobre y quehacer filosófico: hacia una nueva racionalidad*.

(1995) Scannone, Juan Carlos, Marcelo de Aquino y Gerardo Remolina (comps.) *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*.

(1996) Scannone, Juan Carlos y Gerardo Remolina (comps.) *Sociedad civil y Estado: reflexiones ético-políticas desde América Latina*.

(1998) Scannone, Juan Carlos y Gerardo Remolina (comps.) *Ética y economía: economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*.

(1999) Scannone, Juan Carlos y Vicente Santuc (comps.) *Lo político en América Latina: Desafíos actuales. Contribución a un nuevo modo de hacer política*.

(2003) Durán Casas, Vicente, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva. (comps.) *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*.

(2004) Durán Casas, Vicente, Juan Carlos Scannone y Eduardo Silva. (comps.) *Problemas de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*.

(2006) Contribuciones filosóficas para una mayor justicia.

(2006) *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina*.

Ver. Ponce de León. *op. cit.*

- b) el horizonte de la filosofía es la liberación, especialmente de las víctimas de la opresión, los pobres, los oprimidos; y
- c) los deberes del filósofo: dejarse cuestionar por la realidad, tomar conciencia de su ubicación en ella, participar en la praxis de liberación.

Para Ponce de León una de las principales aportaciones del Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica ha sido en torno a “las condiciones del filosofar”, es decir, a la labor propia de los filósofos latinoamericanos. Los deberes del filósofo en nuestro continente son:

- dejarse cuestionar por la realidad,
- tomar conciencia de su ubicación en ella,
- participar en la praxis de liberación,
- desarrollar una tarea crítica, otra constructiva y otra normativa.

Ponce de León retoma la propuesta de Pedro Trigo y señala que para hacer filosofía inculturada, los filósofos latinoamericanos deben vivir dos momentos: el primer momento es pasivo y consiste en dejarse afectar por a realidad; el segundo momento es activo, solidarizarse con los oprimidos.¹⁸⁹ Esta propuesta coincide con lo planteado por Arrupe en torno a la inculturación, primero conocer la realidad que conlleve una inactividad pastoral y posteriormente pasar a la praxis en la labor de solidaridad con las clases oprimidas.

b) Los derechos universales pluralmente inculturados

Por su parte el filósofo español Xavier Etxeberria retoma el concepto de inculturación al hablar de la interculturalidad de los derechos humanos. Para Etxeberria hablar de la relación de los derechos humanos con los derechos de los pueblos indígenas requiere que se hable de *derechos universales pluralmente inculturados*:

Creemos que es más acorde con los derechos humanos no propiamente hablar, junto a derechos universales, de ‘derechos culturales locales’ (ya no serian derechos humanos universales) sino derechos universales pluralmente inculturados. Con ello salvaríamos la pretensión actual de indivisibilidad e interdependencia de los derechos civiles, políticos sociales, culturales y globales, pero planteando a su vez que debe tratarse de una indivisibilidad no uniformizante sino encarnada en la diversidad y, en ese sentido, abierta a variaciones plurales.¹⁹⁰

¹⁸⁹ *Apud.* Ponce de León. *op. cit.* p. 349-353, 358

¹⁹⁰ Xabier Etxeberria. “La tradición de los derechos humanos y los pueblos indígenas: una interpelación mutua”, en: Berraondo, Mikel (coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao, Universidad del Deusto. 2006. 689 p. (Serie Derechos Humanos, 14). p.77-78.

Y para demostrar esta afirmación pone el ejemplo del artículo 24 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, relativo al “derecho universal a vacaciones periódicas pagadas”. Etxeberria considera que si tomamos de forma acrítica el contenido de este derecho conllevaría una dosis significativa de colonialismo, veamos por qué: el derecho universal a vacaciones periódicas pagadas presupone que en todas las sociedades se da la existencia del dinero y, por tanto, la existencia de relaciones contractuales salariales entre un patrón y un trabajador asalariado. Ante ello se pregunta “¿cómo aplicar ese derecho en culturas indígenas amazónicas en las cuales no predomina ese tipo de relaciones laborales?”. En respuesta propone dar un segundo paso: el *diálogo intercultural* que tome en cuenta el reconocimiento de las realidades concretas de cada cultura:

La propuesta se completa incluyendo un diálogo intercultural sobre esas concreciones plurales, en el que desde perspectivas respetuoso-empáticas, abiertas a la crítica, podamos aprender unos de otros y, llegado el caso, criticar concreciones que entendemos pervierten la formulación universal del derecho.¹⁹¹

El diálogo intercultural debe tener en cuenta *las encarnaciones culturales e históricas* particulares de cada cultura para lograr una aplicación de los derechos universales pluralmente inculturados. Es decir, reconocer el contexto de cada cultura para desde esa realidad realizar una aplicación plena de los derechos humanos.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 78. (Las cursivas son mías).

En términos generales Etxeberria propone los siguientes pasos:

En primer lugar, apoyados en la lógica fundamentadora a la que antes nos referimos, se impone afirmar para todos los humanos de todas las culturas un núcleo básico principal de los derechos humanos, que podemos verlo reflejado en el que históricamente se ha encarnado en las palabras de dignidad, libertad, igualdad y fraternidad, aunque luego el soporte narrativo-simbólico y determinados matices interpretativos de estas categorías varíen culturalmente (piénsese en las distancias entre las culturas occidentales y las indígenas), haciendo que ese núcleo se encuentre abierto a hermenéuticas plurales que se interpelan mutuamente, no sólo desde el sentido que descubren en cada término, sino también desde la articulación dialéctica que debe darse entre ellos.

En segundo lugar, hay que afirmar, con formulaciones prácticamente unívocas de validez universal, una serie de derechos mínimos básicos y fuertes, que suponen los correspondientes deberes para los Estados y los ciudadanos [...]

En tercer lugar, hay que afirmar otra serie de derechos de modo genérico, que inevitablemente deberán tener marcadas encarnaciones culturales e históricas particulares. [...]

En cuarto lugar, utilizando una expresión de Kymlicka, pueden plantearse «derechos diferenciales en función de las culturas grupales». [...]

Se trata de una universalidad que, asumiendo a nuestro modo unas categorías de Todorov, no puede ser planteada ya como universalidad «de partida» (en la que desde una cultura se da ya todo hecho como válido para todos), ni siquiera «de llegada» (porque la universalidad se nos muestra como horizonte hacia el que siempre hay que avanzar), sino, precisamente por esta última razón, de «recorrido», de un recorrido protagonizado interculturalmente.”

Ibid. p. 78-80

La propuesta de Etxeberria sin lugar a dudas retoma conceptos netamente teológicos – inculcación y encarnación- y los lleva al ámbito filosófico, especialmente en la fundamentación de los derechos humanos.

c) Filosofar inculturado desde los pueblos originarios

El planteamiento en torno a la inculcación que más cercano está de la propuesta de la Compañía de Jesús es la propuesta que realizó Carlos Lenkersdorf, quien defendió que los pueblos originarios tienen un filosofar y que éste se debe expresar desde las perspectivas de los propios pueblos originarios. Su propuesta se centró en el filosofar del pueblo maya-tojol'ab'al.

Lenkersdorf reconoce que su trabajo es desde una perspectiva de un agente externo al pueblo maya-tojol'ab'al y que para poder hablar de un filosofar en clave tojol'ab'al tuvo que vivir un proceso de inculcación, de cerca de 20 años, entre dicho pueblo.

El sustento metodológico para realizar ese filosofar en clave tojol'ab'al es la inculcación del filósofo o académico que intente realizarla en la cultura y en el mundo cultural del pueblo en cuestión, inculcación entendida como inserción. Lenkersdorf plantea que la inserción entre los pueblos originarios, además de ser necesaria, nos permite conocer tanto la lengua como la cultura de dichos pueblos y de ese modo comprenderlas no desde la perspectiva occidental sino desde la perspectiva de los propios pueblos originarios:

La explicación del problema, pues, no se nos da, sino que tenemos que descubrirla a partir de la misma lengua, de los hablantes, de la vida del pueblo. Esto requiere el aprendizaje de la lengua y cultura de uno de los pueblos mayas, tzeltal [sic] u otro, que se caracterice por la misma palabra-clave. Si estamos de acuerdo en que, tanto el NOSOTROS maya-tzeltal como el YO cartesiano, representan un tema filosófico, tendremos que conceder que las exigencias de la exposición y comprensión del tema son diferentes. En lugar de estudiar un tratado o discurso explicativo, se requiere la inserción o inculcación del investigador en la lengua y cultura no-occidental, para explicar el tema a partir de ese pueblo. La lengua, pues, toma el lugar del discurso o tratado filosófico. Tenemos que profundizar en el idioma, igual que profundizaríamos en un tratado. La explicación tiene que seguir las veredas estrechas, sinuosas, a veces apenas visibles o interrumpidas a veces para descubrir el filosofar de una cultura, de un pensar y actuar no-occidentales. Lo llamamos filosofar, porque Grecia no ha sido la cuna de toda clase de filosofía, ni tampoco el manantial de la cultura universal.¹⁹²

La inculcación propicia una transformación en quien la realiza –investigador, misionero, etc.-

¹⁹² Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México. Miguel Ángel Porrúa. 2002. p. 27-28. (Las cursivas son mías)

Todas estas consideraciones no se refieren, exclusivamente a la investigación académica tradicional. En efecto, la inculturación trasciende las metas de esta clase de investigación, limitada por la objetividad y el distanciamiento. La razón es que el NOSOTROS, o bien nos repele o bien nos atrae. La repulsión se explica porque el investigador ve amenazada su propia individualidad al despedir la objetividad. Por ello, muchos académicos no van a aceptar el camino o método sugerido, precisamente por esa falta de objetividad y distanciamiento. No lo dudamos, pero, en última instancia, es un riesgo calculado de cualquier enfoque de investigación científica, si se toca ir por caminos nuevos y no acostumbrados. La atracción, en cambio, conduce al estudioso hacia una transformación existencial no esperada e inédita. El NOSOTROS comienza a formar parte de él mismo.¹⁹³

Podemos plantear que en esta idea Lenkersdorf hace referencia al shock del que habló en su momento Pedro Arrupe. Pero además agrega que la inculturación es el mejor medio para poder conocer y aprender la lengua, la cultura y la cosmovisión de los pueblos originarios:

[...] concluimos que las lenguas que no pertenecen a la familia lingüística de nuestro idioma nos acercan a culturas diferentes desde sus raíces y, *así, nos permiten la inculturación*, es decir, que *nos insertemos en otras culturas*, compartamos con ellas su idiosincrasia y, a la vez, salgamos del provincialismo de la cultura dominante y de la ignorancia con respecto a las culturas autóctonas. La inculturación será una aventura que vale la pena, si nuestro filosofar quiere trascender las limitaciones impuestas por tres milenios de la perspectiva occidental-griega. No se nos olvidará, por supuesto, nuestra cultura de partida, pero irá perdiendo la influencia determinante que tenía.¹⁹⁴

Para Lenkersdorf un ejemplo paradigmático de inculturación lo representa el subcomandante insurgente Marcos, quien ha vivido en las comunidades de los pueblos originarios de Chiapas.

En conclusión, la posibilidad de conocer la filosofía de los pueblos originarios parte de la inculturación, entendida como sinónimo de inserción, es decir, que debemos insertarnos en dichos pueblos para poder entender, después de un largo periodo de inserción, las filosofías de los pueblos originarios. Hay que recordar que el planteamiento de Lenkersdorf es fruto de su propia experiencia de inculturación que vivió entre comunidades tojolabales durante más de 20 años cuando trabajó, desde la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en la alfabetización, capacitación, acompañamiento en procesos organizativos y en la evangelización del pueblo tojol'ab'al. Solamente después de ese tiempo formuló su propuesta de “filosofar en clave tojolabal”.

¹⁹³ *Ibid.* p. 29.

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 108. (Las cursivas son mías)

Un planteamiento similar hace Josef Estermann en el caso de la filosofía andina, si bien Estermann hace referencia al diálogo intercultural, plantea que para lograrlo se necesita que nos insertemos entre los pueblos originarios para conocer su cultura y desde esa inserción entablar posteriormente el diálogo intercultural:

El diálogo (o ‘polílogo’) intercultural, en el fondo, no es un debate entre ‘ideas’ y universos simbólicos, sino entre personas que viven dentro de estas ideas y universos. No se puede hablar ‘sobre’ algo, si no se habla a la vez ‘con’ alguien, el dialogo intercultural se da entre personas y grupos que viven en cierta cultura, y no entre Idealtypen (tipos ideales) abstractos y museales, presentes sincrónicamente en una red, en la que el ser humano sólo tienen en sus manos los extremos de los hilos. La filosofía andina no quiere participar en este diálogo intercultural como ‘cosmovisión exótica’ o ‘manifestación estética’, sino como expresión profunda del humanum, encarnado en esta cultura particular. Según Fichte, la ‘filosofía que uno tiene, depende del tipo de hombre que uno es’, podríamos ir más lejos aún: uno no puede conocer realmente el pensamiento filosófico de un pueblo, si nunca se ha sentado a su mesa, si no ha bailado sus danzas, si no ha sufrido con él. Esta ‘simpatía’ (sufrir juntos) es una de las condiciones imprescindibles para un verdadero diálogo intercultural, el runa/jaqi andino tiene la palabra.¹⁹⁵

En pocas palabras, es necesario convivir con los pueblos originarios para lograr una mayor comprensión de sus realidades y de sus formas de interpretar el universo.

d) De la inculturación a la interculturalidad.

En los últimos años distintos autores, entre los que destacan Raúl Fomet-Betancourt y Luis Mujica Bermúdez, han realizado una fuerte crítica al concepto de inculturación.¹⁹⁶ El principal cuestionamiento al vocablo y al método de la inculturación es porque consideran que dicho concepto encierra elementos y rasgos de una perspectiva netamente colonizadora:

Para una fe cristiana vivida en diálogo y en convivencia con los otros, no basta un cristianismo inculturado. Pues, a pesar de todos los avances que se han logrado con la inculturación ésta me parece, tanto por el ambivalente concepto de tradición cristiana con que trabaja como por su programa de interferir en el orden religioso y cultural del otro, se presenta tributaria de la tradicional misión y de la consiguiente ‘colonización’ del otro.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Estermann, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. 2 ed. La Paz Bolivia, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT), 2006. 414p. p. 319. (Las cursivas son mías)

¹⁹⁶ Fomet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito. Ediciones Abya-Yala. 2007. 177 p.

Mujica Bermúdez, Luis. “Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre ‘unos’ y ‘otros’”, en: *Fénix*. núm. 43-44, 2001-2002. p. 55-78.

¹⁹⁷ Fomet Betancourt. *Interculturalidad...*

Dichos autores prefieren hablar de interculturalidad porque refleja de mejor forma la posibilidad de un diálogo entre las distintas culturas.

Al interior de la Compañía de Jesús también han optado por hablar de interculturalidad, consideran que refleja de forma más adecuada el diálogo que se debe dar entre las distintas partes, en el caso de la evangelización el diálogo entre la cultura y el evangelio, el diálogo entre los que evangelizan y los que son evangelizados.

El jesuita Enrique Jordá sintetiza de forma clara el paso de la inculturación a la interculturalidad:

No se trata de aterrizar en paracaídas nuestra fe en una cultura, porque esta fe llega inevitablemente con su propia cultura. Ella está en un envoltorio. Y los lingüistas saben que este envoltorio no es una ropa, uno el ser mismo de la persona. No se cambia de cultura como se cambia de camisa, tal como se lo pensaba en otros tiempos. La lengua como casa del ser es una realidad. Es mucho más justo decir que el anuncio de la fe acontece en un encuentro de culturas: Una cultura que la desea o que la acoge, y una cultura que la propone. Esto significa que esta fe la recibirá la otra cultura a su manera. Lo cual exige de la Iglesia que ella tenga un semblante cuyos rasgos puedan ser reconocidos por todos como la realización plena de su deseo religioso. Es éste el problema de la inculturación.

Interculturación como intercambio de diálogo profundo, en el que cada arte queda enriquecida. La inculturación supone que el Evangelio marca y plenifica tanto el pueblo que recibe o ahonda su fe, como al portador de cultura inculturada hace siglos en el Evangelio pero que recibe nuevas plenitudes de ese diálogo en la fe. La lengua es un todo simbólico. Las traducciones orales y escritas van a suponer intercambio de símbolos, y no sólo traducciones literales por ajustadas que sean. Se trata de símbolo a símbolo, entre dos mundos simbólicos culturales diferentes. La inculturación supone que el que llega tiene que entrar muy a fondo en el universo simbólico y en la lengua de ese pueblo, si quiere de verdad un diálogo salvífico serio inculturador. Y, por parte de la cultura que se abre a la fe, se supone también la presencia formada de teólogos, pastoralistas y moralistas locales que sepan traducir en su mundo el mensaje del Evangelio y así ayudar a una correcta inculturación. (Apud. Kolvenbach).¹⁹⁸

El planteamiento de Jordá sintetiza de forma clara la relación entre inculturación e interculturalidad. La Iglesia hizo uso del primer concepto a partir de los años sesenta hasta finales del siglo XX, a principios del presente siglo la propuesta de la Iglesia se ha centrado en la idea de interculturalidad, sin olvidar como paso necesario la inculturación.

Se pueden aceptar las críticas al concepto de inculturación, pero considero que éste ha cumplido una función necesaria para los años en que empezó a ser usado con mayor frecuencia.

¹⁹⁸ Jordá de Arias, Enrique. *Cristo en comunidades amymaras de El Alto. Cruz cósmica y cruz bíblica*. La Paz, Bolivia. Editorial Verbo Divino-Compañía de Jesús Bolivia. Instituto Latinoamericano de Misionología. 2009. 210 p. p. 18-19

Cuando los jesuitas incorporaron el concepto de inculturación consideraban que era necesario “ir” a las zonas más retiradas y aisladas para hacer presente en ellas el Evangelio y la Iglesia. En aquellos años muchas de las comunidades de los pueblos originarios se encontraban más aisladas, y era “necesario” ir a su encuentro, con el paso de las últimas décadas las comunidades han entrado en mayor contacto con el mundo no-indígena lo cual ha ocasionado de forma paradójica tanto un mayor diálogo, como una mayor confrontación.

En el caso de la relación de la Iglesia con los pueblos originarios es claro que hasta hace unas décadas, los agentes de pastoral -los jesuitas en nuestro caso-, son actores externos a los pueblos indígenas, pero han cambiado la perspectiva de cómo interactúan con las distintos pueblos indígenas. En la propuesta de la Compañía de Jesús la inculturación no excluye el diálogo intercultural, de hecho la inculturación precede al diálogo intercultural, es decir, para poder entablar un diálogo con los pueblos originarios, primero es necesario insertarse en sus modos de vivir, aprender sus idiomas para conocerlos a fondo y desde ellos poder entablar un diálogo.

Debe tenerse en cuenta que el trabajo de los jesuitas con comunidades originarias en la segunda mitad del siglo XX se dio con pueblos originarios que vivían muchos sentidos de “forma aislada”, en lo que de Aguirre Beltrán llamó “zonas de refugio”. Pero con el paso de los años el contacto de éstos con el mundo occidental ha sido inevitable, especialmente por la apertura de vías de comunicación que los conecta con el mundo occidental. En ese contexto los jesuitas fungían como hombres-puente entre la cultura indígena y la cultura occidental. Hoy siguen jugando ese papel, pero ya no son los únicos –ya hay una mayor presencia de las instancias estatales y de organizaciones gubernamentales. Actualmente los propios pueblos indígenas juegan un papel protagónico en el desarrollo de su propia historia.

El interés de la presente investigación se centra en la labor de los religiosos jesuitas que han trabajado con pueblos indígenas en las últimas décadas, veremos sus experiencias de trabajo y los pasos que han dado para lograr su objetivo: la inculturación. Para ello pondremos especial atención en la propuesta de plan mínimo que nos describe Paulo Sues. Para revisar esos procesos tomaremos en cuenta principalmente los escritos (ensayos, artículos, cartas) de los jesuitas, en los cuáles exponen esas experiencias. De alguna manera también ponemos atención a la respuesta que han dado los pueblos indígenas a la labor inculturadora de los religiosos,

pero lo hacemos en menor medida, en gran parte porque esta tarea requiere de un trabajo de más años para poder escuchar a los pueblos originarios.

1. *La defensa de la tierra de las comunidades tseltales*

En agosto de 2007 las autoridades comunitarias del poblado tseltal de Guaquitepec, entregaron una carta al jesuita Mardonio Morales.³ La misiva contaba con las firmas y los sellos distintivos de cada una de las autoridades: Antonio Espinoza, Antonio Jiménez (Principal), Nicolás Mazariegos Pérez (Comisario Ejidal), Pedro Hernández Núñez (Representante de Santa Elisa) y Tomás Gómez Hernández (Presidente de Iglesia). Los tseltales agradecían al sacerdote por su labor de acompañamiento y apoyo para recuperar sus tierras comunales:

Padre Mardonio, muchísimas gracias por el trabajo que has hecho por nuestro pueblo al cuidar de los pobres. Tal parece que los trajiste a reposar como dice San Mateo en el capítulo 11 versículo 28: ‘Vengan a mí los que están agotados por su trabajo y por las cargas que llevan, que yo les daré descanso’, dice Jesús.

También te pareces al Buen Pastor, como nos dice San Juan 10, 4 que cuando sacas a las ovejas, él camina por delante, las ovejas lo sigue porque ellas lo conocen. Lo mismo dice el versículo 9, yo soy la puerta del aprisco, el que entra conmigo está salvado. Cuanta oveja entra y sale por la puerta encuentra comida, nos dice Jesús en la parábola.

Padre Mardonio, tu trabajo es el mismo que dice Jesús, por eso nuestro Dios te va a retribuir tu trabajo, tu esfuerzo en ayudar a los campesinos.

Solamente la palabra de nuestro Dios te retribuye.⁴

La carta es una muestra de la labor que han desempeñado los jesuitas en la defensa del derecho a la tierra en una parte de la región tseltal del estado de Chiapas, concretamente en los municipios de Chilón, Bachajón, Guaquitepec y Xitalá.⁵ A continuación reproduzco el texto en tseltal de la carta:

² Mapa tomado de Marzal, Manuel (editor) *Rostró indio de dios*. México. Centro de Reflexión Teológica. Universidad Iberoamericana. 1994. p. 92

³ La carta está fechada el 12 de agosto de 2007.

⁴ Ver. “Spatil o’tanil”, en: *Boletín de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*. 3ª época, núm. 325, octubre de 2007. p. 7-12.

SPATIL OTANIL

Guaquitepec, Chilón, Chiapas ta lajchayeb yu'un agosto ya'wilal 2007.

TATIK PADRE MARDONIO MORALES ELIZALDE

TA SBIJIL TE JLUMALTIC GUAQUITEPEC, LAS STICUNBATAL SPATIL A WOTAN, YU'UN TE JA'AT LA APASTULAN ATEL TA STOJOL TE LUMALTIK TA BAYEL, SOK BAYEL A WOKOL LA AWAI, CONTRAJINOTAT, LEBOTAT A MUL, K'AN A WICH' CHUKEL, K'AN A WICH' MILEL TA SKA TE SKOLTAYEL TE MEBA OBOL.

K'ALAL LA AKOLTAYOTIK TA SK'ANEL SUJTEL TE EJIDO TA 1971 (RESTITUCIÓN DEL EJIDO) BAYEL ILIN TE PINQUEROJETIK K'ALAL XTALUK TE LICENCIADO PATRICIO CONCILIACION DE ALBITRAJE YU'UN ATELETIK. K'ALAL JUL TA PINABETAL YU'UN TENBIL TE PINQUEROJETIK TSAKAL YA STOJ TE ATEL WINIKETIK SOK YA YABEY SPOX, YU'UN TA JAWIL INI K'AX PEK'EL TE STOJOLIK YU'UN TE ATEL WINIKETIK.

JANIX JIX LAJ A LEBOTIKTALEL TE ESCRITURA YU'UN TE SK'INALIK TE JMETAT-JOTIK NAMEY TA YAWILAL 1751 TE LAJ A LOK'ESTAL TA GUATEMALA.

JANIX JICH K'ALAL JAJCH TE CONGRESO INDIGENA TA SAN CRISTOBAL TA 1974 LA A PAS TULAN YU'UN XCHAPANEL TE RESOLUCION PRESIDENCIAL SOK PLANO DEFINITIVO YU'UN TE EJIDO TA ORAINI.

K'ALAL AYAT TA SUPERIOR TA JLUMALTIC BACHAJON, LA AKOLTAYOTIK TA TUBERIA YU'UN LA AWOTESBOTIKTALEL JA' TA JLUMALTIC. SOKNIX LA ALEBOTIK TE INGENIERO PETUL KEN, JANIX KALAL AYAT TA SUPERIOR.

SOKNIX LA AKOLTAYOTIK TA SMELTSANEL CH'ULNAJ K'ALAL LA YICH' JELTAYEL TE REGLAJETIK Y ATEJAT SOK TE NICOLAS JIMENEZ PEREZ TA XCHAPANEL TE C'ULNAJ.

JANIX TE BINTI LA KALBAT TA XJACHIBAL K'OP, LA AKOLTAYOTIK TA SPASEL TE SUNIL TE SUJTESEL KINAL, TE JA'NIX LA TUNTIK K'ALAL LA SKOLTAYOTIK TA XUT' K'INAL TA SANTA ELJSEA TE TATIK PADRE ENRIQUE GONZALEZ TORREZ TA MEXICO, SOK NIX LA SKOLTAYOTIK-EK TE A WUTS'IN IGNACIO MORALES.

JANIX TE SOLICITUD YU'UN RESTITUCION Y AMPLIACION LA TUNTIK TA YA'WILAL 1994 K'ALAL OCHOTIK TA K'INAL YU'UN HORIZONTE, SAN VICENTE, PEÑAFUERTE, YU'UN AY KU'UNTIK TE NAMEY JUNETIK, JA YU'UN JICH LA YICH' MANEL TE K'INAL, K'ALAL LA YAK' SBA TA ILEL TE ZAPATISTA TA JLUMALTIC CHIAPAS TE AJWALIL LA XI' JA' YU'UN LA SMAN TE K'INAL.

TATIK MARDONIO K'AX JOKOL- AWAL YU'UN JA' INI TE AWA'TEL LA A-PAS YU'UN TE JLUMALTIK TA SK'UXULTAYEL TE MEBA OBOLETIK.

SJEL TA LA A WIK' TAL TA SCUXEL YOTAN, JICH BIN UT'IL YA YAL TE SAN MATEO TA CAPITULO 11 VERCICULO 28 JICH YA YAL: LAIK SOC JO'ON TA APISILIK, TE MACH'A LUBENIKIX TA AWATELIK Y SOK TE A WIKATSIK, JO'ON YA KABEYEX A KUX A WOTANIK XCHI TE JESUS.

JA NIX SJELAT TA LEKIL KANAN TUMIN CHI, BIT'IL YA YAL TE SAN JUAN 10-4 PATIL K'ALAL LA SLOK'ES TE TUMINCHIJETIK JA' NAIL YA XBEJEN, TE TUMINCHIJETIK YAX T'UNIK BAJEL, YU'UN YA SNABEYIK SBA. JANIX JICH YA YAL TA VERCICULO 9 JO'ON TE TINAJILON, TE MACH'A YAX TAL SOK JO'ON YA ME STA SKOLEL. JANIX TE TUMINCHI YAX OCH, YAX LOK' TA CORAL JICH YA STA TE SWE'EL YUCH'EL JCHI TA JALEL TE JESUS TA LOK'OMBAJK'OP.

TATIK MARDONIO PAJAL SOK TE AWA'TEL TE BINTI LA YAL TE JESUS, JA YU'UN KAWALTIK DIOS YA STOJBAT TE A-WA'TEL, TE A-WOKOL TA SKOLTAYEL TE PAS K'ALTIK WINIKETIK.

JA' NAX TE JK'OP TE CAJUALTIK DIOS YA STOJAT.

JA WICHEPEL TA MUK' YU'UN



ANTONIO ESPINOZA GOMEZ

ANTONIO JIMENEZ ALVAREZ
PRINCIPAL

VT.BN
NICOLAS MAZARIEGO GOMEZ
MIZARIADO EJIDAL



Mulo, de Chilón, Chiapas

VT.BN
PEDRO HERNANDEZ GOMEZ
REPRESENTANTE DE SANTA ELISEA



SOCIEDAD DE PRODUCCION
Zapot: Santa Eli
2da. Fracción.
Mpio. de San Mateo, Chiapas

VT.BN
TOMAS GOMEZ HERNANDEZ
PRESIDENTE DE IGLESIA



⁶ Padre Mardonio Morales Elizalde

A nombre de nuestro Pueblo Guaquitepec te saludamos porque has realizado tu trabajo a favor nuestro pueblo en gran manera; con gran esfuerzo, en contraste opción, fuiste calumniado, te amenazaron con cárcel y con matarte a causa de la ayuda que prestaste a los pobres.

Todo esto sucedió cuando nos ayudaste en el proceso de restitución del ejido en 1971 los finqueros se enojaron muchísimo cuando vino el Licenciado Patricio autoridad de Conciliación y Arbitraje, cuando llegó a Pinabetal para obligar a los finqueros que pagaran completos los sueldos de los empleados y les facilitaran medicinas, porque en estas fechas pagaban muy poco a los trabajadores.

También nos buscaste la escritura de las tierras de nuestros padres de tiempos muy antiguos, año 1751, que localizaste en Guatemala. Así mismo cuando empezó el Congreso Indígena en San Cristóbal en 1974 pusiste todo tu esfuerzo para arreglar la Resolución Presidencial y el plano definitivo de Ejido como lo tenemos ahora.

1.1 Movimiento catequético en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas (1958-1974)

La década de los años cincuenta del siglo XX en el estado de Chiapas estuvo marcada por una revitalización de la actividad misionera por parte de las distintas iglesias cristianas, tanto protestantes como católicas.

En la zona tseltal, especialmente en el municipio de Oxhuc, destacó la labor de la misionera presbiteriana Mariana Slocum, quien trabajaba respaldada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).⁷ Slocum impulsó la formación de cerca de 150 “pastores indígenas”, quienes tenían como tarea predicar la palabra de Dios en las comunidades. Además realizó varios trabajos en torno al aprendizaje y escritura de la lengua tseltal, tales como distintas cartillas de alfabetización (1944-1955), la conformación de un vocabulario del tseltal (1965) y especialmente traducción al tseltal de la Biblia (1954). Todos los materiales fueron publicados

Cuando fuiste Superior en nuestra tierra de Bachajón, nos ayudaste con la tubería para tener agua potable en nuestra tierra y nos conseguiste al ingeniero Ken cuando estabas de Superior.

También nos ayudaste para arreglar nuestra tierra cuando tuvimos que renovar el techo, en esa ocasión trabajaste con Nicolás Jiménez Pérez en la reconstrucción de la iglesia.

Como te decíamos al principio, nos ayudaste en el proceso de restitución por lo que pudimos recuperar el predio de Santa Elisea con la ayuda del P. Enrique González Torres de México y con el apoyo también de tu hermanito Ignacio Morales. De igual manera la solicitud de Restitución y Ampliación nos ayudó el año de 1994 cuando ocupamos las tierras de Horizonte Peñafuerte, porque nos reconocieron todos estos escritos para poder adquirir esta tierra, con la presión de los Zapatistas que amedrentaron en nuestra tierra de Chiapas al Gobierno, con lo que se facilitó adquirir la tierra.

Padre Mardonio, muchísimas gracias por el trabajo que has hecho por nuestro pueblo al cuidar de los pobres. Tal parece que los trajiste a reposar como dice San Mateo en el capítulo 11 versículo 28: ‘Vengan a mí los que están agotados por su trabajo y por las cargas que llevan, que yo les daré descanso’, dice Jesús.

También te pareces al Buen Pastor, como nos dice San Juan 10,4 que cuando sacas a las ovejas, él camina por delante, las ovejas lo siguen porque ellas lo conocen. Lo mismo dice el versículo 9, yo soy la puerta del aprisco, el que entra conmigo está salvado. Cuanta oveja entra y sale por la puerta encuentra comida, nos dice Jesús en la parábola.

Padre Mardonio, tu trabajo es el mismo que dice Jesús, por eso nuestro Dios te va a retribuir tu trabajo, tu esfuerzo en ayudar a los campesinos.

Solamente la palabra de nuestro Dios te retribuye.

Te agradecen:

Antonio Espinoza,

Antonio Jiménez (Principal)

Nicolás Mazariegos Pérez (Comisario Ejidal)

Pedro Hernández Núñez (Representante de Santa Elisa)

Tomás Gómez Hernández (Presidente de Iglesia)

Para ver el original en tseltal consúltese. *Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*. 3ª época, núm. 325, octubre de 2007. p. 7-12. Esta es una publicación mensual al interior de la Compañía de Jesús. Agradezco al padre Mardonio Morales, q.e.p.d. que me regaló un ejemplar de dicho boletín

⁷ Para conocer a detalle la labor misionera de Mariana Slocum consúltese Gúzman Arias, Isaac. *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxhuc, Chiapas*. México. CIESAS. Tesis de Maestría en Antropología Social CIESAS-Sureste. 2012. 119p.

por el propio ILV.⁸ La labor de los presbiterianos motivó a muchas familias tseltales abandonar sus comunidades originarias para migrar hacia la selva Lacandona y fundar nuevas colonias, en las cuales podían practicar su fe libremente sin la presión y el acoso de los católicos.⁹

Por su parte el obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Lucio Torreblanca, retomó el carácter misionero de la Iglesia católica con miras a hacer frente a la presencia de las iglesias protestantes. El obispo estableció dos ejes rectores de la actividad pastoral de la Iglesia católica en la diócesis: concibió el territorio de la diócesis como un territorio de misión y promovió la elección y formación de catequistas indígenas.¹⁰

El obispo Torreblanca alentó el establecimiento de misiones permanentes a cargo de distintas congregaciones religiosas: los misioneros del Espíritu Santo atenderían la parroquia de Virgen de Guadalupe en Tuxtla Gutiérrez; los franciscanos las parroquias de Tumbalá y Palenque; los dominicos en Ocosingo; los Misioneros del Sagrado Corazón -orden fundada por el propio obispo Torreblanca y el padre Teodosio Martínez-, se establecieron en Tenejapa, Oxhuc y Huixtán; y los jesuitas se encargarían del municipio de Chilón.¹¹

Dadas las condiciones geográficas de la región –especialmente en la zona selvática- y la dispersión de las distintas comunidades, el número insuficiente de sacerdotes resultaba insuficiente para atender a todas las comunidades. Ante esta situación el obispo quería que fuesen las propias comunidades quienes pudieran atender sus necesidades religiosas, para ello promovió la instauración de los *catequistas indígenas*. La función de los catequistas era preparar a los fieles para los sacramentos del bautismo, primera comunión y matrimonio que se celebraban cuando el párroco realizaba alguna visita a las comunidades, la cual tenía lugar una vez al año. A este proceso se le dio el nombre de “movimiento catequético”.¹²

⁸ El material elaborado por Mariana Slocum puede consultarse de forma electrónica en la página del Instituto Lingüístico de Verano:

http://www.mexico.sil.org/es/resources/search/code/tzh?page=1&sort_order=DESC&sort_by=field_reap_sortdate (Consultado en agosto de 2016)

⁹ Ver. Vos, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México. FCE-CIESAS. 2002. 505 p. especialmente el capítulo VI. p. 217-223.

¹⁰ Ver. Morales Bermúdez, Jesús. *Entre los ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*. México. Juan Pablo Editores-Unidad de Ciencias y Artes de Chiapas- Universidad Intercultural de Chiapas-COCYTECH. 2005. 398 p. p. 84-94.

¹¹ *Ibid.* p. 91.

¹² Morales Bermúdez. op cit. p 84-94 y Vos. op cit. p. 217-233.

El movimiento catequético comenzó en la parroquia del municipio de Tenejapa, con una población mayoritariamente tseltal, fue encabezado por el Padre Teodosio Martínez. En la región de Ocosingo, Xitalá y Chilón dicho movimiento fue impulsado por el padre Rodolfo Trujillo. En un principio implementaban una catequesis tradicional, en la cual utilizaban un catecismo de preguntas y respuestas que tradujo al tseltal el párroco José Herrera de Tenejapa. En este momento surgió el primer núcleo de catequistas.¹³

Primeros años de la misión de Bachajón.

Los jesuitas llegaron a Bachajón el 3 de diciembre de 1958.¹⁴ Los primeros en instalarse llegaron fueron el Hno. Ezequiel Huerta, los sacerdotes Daniel García de Alba y como superior de la misión el padre Indalecio Chagolla. Una de las primeras decisiones que tomaron los jesuitas a su arribo, fue trasladar su residencia, que originalmente estaba en el poblado de Chilón al poblado de Bachajón. La razón de dicho cambio fue porque en Bachajón se concentra la población indígena, mientras que en Chilón había una mayor presencia de caxlanes (ladinos).¹⁵

Dada la gran cantidad de comunidades que debían atender los jesuitas, el P. Chagolla decidió dar continuidad al movimiento catequético, aunque buscó centralizar todo el movimiento de catequistas en Bachajón, y desde ahí recorrer toda la zona. Chagolla desarrolló una catequesis tradicional, dogmática y sacramentaria, en ella enseñaba principalmente las oraciones tradicionales, oficiaba la misa en latín y predicaba en español. En ese entonces la principal función de los catequistas era la de preparar a las comunidades para recibir al P. Chagolla una o dos veces al año.

Para fortalecer la formación de los catequistas Chagolla impulsó la realización de cursos anuales que tenía lugar en Bachajón. El primer curso se realizó en marzo de 1959, asistieron cerca de 30 catequistas de distintas comunidades. En los cursos se enseñaba el catecismo tradicional y cantos en castellano, teniendo como base el catecismo traducido por el padre Herrera. Una de las dificultades de estos cursos era que tenían lugar en el poblado de Bachajón

¹³ *Idem.*

¹⁴ Cabe recordar que para esos años el ingreso a los municipios tseltales de Chilón y Sitalá se hacía exclusivamente por avioneta desde la ciudad de San Cristóbal o Comitán.

¹⁵ Ladinos. Es decir, no-indígenas.

y duraban un mes completo, es decir, los catequistas debían salir de sus comunidades para concentrarse en Bachajón y permanecer ahí en lo que duraba el curso. Esto, sin lugar a dudas resultaba complicado para los catequistas tseltales, dado que las propias comunidades eran ajenas a este tipo de dinámica, especialmente porque implicaba el esfuerzo extraordinario de salir de su comunidad y caminar durante horas, e incluso días, para llegar a Bachajón. Además de abandonar por un mes completo el trabajo en la milpa que es el principal sustento de los tseltales

Los jesuitas reconocen que en un primer momento la labor en Bachajón tuvo un carácter “civilizador” en el cual buscaron:

‘civilizar’ a los indígenas embrutecidos por la embriaguez, superstición, ignorancia y crimen; integrarlos a la cultura nacional y cristianizarlos. Consecuentemente se organizó una serie de servicios que hicieran posible realizar al proyecto. Se atendió a la catequesis del pueblo, se hizo presente el misionero en las diversas comunidades, se multiplicó la acción sacramentaria, se abrió la escuela primaria y el dispensario, y se consiguieron becas para los estudiantes adelantados. Además empezó a funcionar una especie de mutualista. [...]¹⁶

Por su parte Mardonio Morales comenta que en los primeros años de la presencia de los jesuitas en Bachajón tres fueron las principales líneas de trabajo:

El dinamismo del P. Indalecio Chagolla lo impulsó a recorrer montañas y cañadas de todo el territorio, lo que lo llevó a la cuenca del Paxilha, a las cañadas de Ch’ich’ y de Sacun, a las serranías de Sitalá y Guaquitepec. Con esta actividad imprimió a la Misión un aspecto estratégico que había de caracterizarla desde la fundación. Se rompía el centralismo característico de toda Parroquia, para salir a la periferia, o sea, salir al encuentro de los feligreses y no esperar que ellos se acercaran. De esta manera rápidamente se inició la formación de las primeras ermitas, la atención de los primeros Catequistas a partir de marzo de 1959, y el paulatino conocimiento de la realidad social de la región Otra característica importante de estos primeros años, que también resultó estratégica, fue el empeño de los primeros escolares [especialmente Jorge Díaz Olivares e Ignacio Morales Elizalde] que llegaron con los Padres por aprender la lengua. Tenemos así tres impulsos estratégicos de gran trascendencia: *la atención a los Catequistas, el conocimiento de la lengua, la actividad en la periferia.*¹⁷

El testimonio de Morales contrasta con la realidad, en esos primeros años solamente se le dio impulso a la atención de los catequistas y la actividad en la periferia, mientras el conocimiento de la lengua no fue una medida impulsada por la Compañía de Jesús. Chagolla, superior de la Misión, consideraba innecesario aprender la lengua tzeltal, consideraba que la lengua

¹⁶ Gutiérrez Casilla, José. *Jesuitas en México durante el siglo XX*. México. Porrúa. 1981. 726 p. (Biblioteca Porrúa, 77) p. 358.

¹⁷ Mardonio Morales. *Presentación personal del proceso de evangelización en la Misión de Bachajón*. 6 de junio de 2002 (Mimeo)

desaparecería, por ello insistía en que la enseñanza de la doctrina y la predicación semanal debían hacerse en castellano.¹⁸ El aprendizaje de la lengua fue una iniciativa individual de Jorge Díaz Olivares e Ignacio Morales Elizalde, quienes en ese entonces estaban en su etapa de formación de maestrillos.¹⁹ El propio Ignacio Morales recordaba esa situación:

El padre provincial me mandó para Bachajón para aprender la lengua tseltal, para que cuando llegara yo de sacerdote ya supiera el tseltal. Terminando mi filosofía me mandó a hacer mi experiencia de maestrillo en la escuela particular de Bachajón, la cual todavía no estaba inscrita a la SEP. Era una escuela de modelo parroquial. El primer superior de la misión, el padre Indalecio Chagolla, tenía la idea de dar el servicio a los parroquianos a través de una escuela y dar servicio de dispensario de salud, un dispensario también parroquial. Cuando yo llegué a la misión, en septiembre de 1959, le dije al padre Chagolla que venía a hacer el magisterio para aprender la lengua [...] Él era superior mayor, categoría mayor que la del padre provincial y me dijo que él podía no tomar en cuenta el destino de por qué estaba en la misión, pero para dejarla por la paz me dijo: ‘en la mañana se dedica a dar clases en la escuelita y las tardes las dedica a aprender la lengua. Pero es tiempo perdido para usted porque cuando usted llegué aquí de sacerdote ya toda la gente va a saber español’.

Así en la mañana trabajaba en la escuelita y en la tarde me dediqué a aprender el tseltal [...] en las tardes tenía yo clases de tseltal con una señorita ladina Ernestina Pérez, que cuando llegó aquí el padre Chagolla ella era la catequista del pueblo [...]²⁰

Por su parte Jorge Díaz Olivares llegó a la misión desde febrero de 1959. Al poco tiempo elaboró y publicó un breve *Manual del tseltal* (1960), que fue editado por Centro Nacional de Misiones Indígenas (CENAMI) y la Universidad Iberoamericana. Años más tarde (1970), elaboró una tesis de maestría en antropología social por la Universidad Iberoamericana titulada *Bachajón, zona de refugio*.

A los pocos años hubo cambios en la Misión de Bachajón. En agosto de 1962 llegó el jesuita Amado Herrera quien impulsó un mayor acercamiento y respeto a la cultura de los tseltales. A partir de entonces se reestructuró el trabajo en dos núcleos: por un lado el padre Indalecio Chagolla, que a partir de 1964, se dedicó a trabajar en la zona de Jetha’, mientras que en Bachajón quedó a cargo de Herrera. A partir de 1964 arribó Mardonio Morales, recién ordenado sacerdote, y acompañó la labor de Herrera desde Bachajón. Ambos núcleos

¹⁸ Jean Meyer. *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*. México, Tusquets, 2000. 291 p. p. 57.

¹⁹ El proceso de formación de los novicios jesuitas contempla una etapa en que deben fungir como maestros en alguna de las obras educativas de la Compañía de Jesús

²⁰ Entrevista a padre Ignacio Morales S.J. realizada el 14 de enero de 2012. Como prueba de su dedicación para aprender la lengua tseltal Ignacio Morales ha presentado con orgullo una carta que dirige su hermano Mardonio Morales a su hermana en la cual da testimonio de cómo “Nacho” Morales es quién mejor ha aprendido la lengua tseltal. Mardonio Morales. “Primera carta su hermana después de su ordenación sacerdotal”, en: *Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*. 3ª época, noviembre de 2011.

trabajaban una catequesis tradicional impulsada desde la Arquidiócesis de México. Mardonio Morales comenta sobre esta etapa:

[...] íbamos avanzando en la inculturación, y en medio de las naturales contradicciones íbamos dándole más lugar a la cultura tanto en la catequesis como en la liturgia y en la atención a las fiestas. A esto se debió que las comunidades que se iban formando y que iniciaron un proceso de reevangelización no se convirtieron en sectas opuestas al mundo cultural Tseltal. Para entonces ya se tenía material en Tseltal (cantos, liturgias, texto). Traduje en ese tiempo el catecismo para niños titulado Jesús y yo. Era un método no memorístico, sino de lecciones adaptadas, todavía de fuerte sentido dogmático. Era evidente que aún defendíamos la inspiración de fuera con mentalidad europea.²¹

En esta etapa los jesuitas también empezaron una labor de promoción social de las comunidades tseltales. Las principales obras fueron el colegio y un dispensario médico:

[...] se organizó la escuela primaria en Bachajón atendida por religiosas y que ha sido de gran importancia para la organización y creación de nuevas escuelas por parte del gobierno en otros poblados por competencia a la escuela de los indígenas. El dispensario de Bachajón ofreció también un servicio muy necesario, ya que la región no tenía ningún servicio médico, aun cuando su influencia fuera muy limitada. La intensa comunicación con las comunidades, la vivencia directa de la problemática agraria, judicial y laboral, las carencias sanitarias y la extrema explotación económica, nos fue llevando a una serie de acciones a nuestro alcance de tipo promocional, que nos hizo reflexionar en equipo y replantear nuestra acción en base a la realidad vivida con ellos.²²

El año 1967 fue clave en esta etapa porque, a iniciativa del padre provincial Enrique Gutiérrez se reestructuró el trabajo en la misión, “da principio por un censo general de la región, el que posibilitó analizar más lucidamente la realidad. Resultado de esta asesoría fue el incipiente esfuerzo por valorar sostenidamente los proyectos. Se zonificó además en centros dividiendo el trabajo por áreas: pastoral, económica, educativa y salud. Esto facilitó el aumento del personal sobre todo seglar, y aun de trabajadores de distintas creencias”²³. A partir de entonces dividieron la región por zonas y se establecieron cuatro áreas de trabajo: pastoral, salud, económica y social.

[...] La *pastoral* abarcaba el movimiento de catequistas y la atención de las fiestas; la de *salud* buscaba la recuperación de la medicina indígena combinada con la occidental; la *económica* se centró en el movimiento cooperativista, fundamentalmente cooperativas de consumo y la *social* abarcaba de la línea educativa con incidencia en la educación informal con escuelas extensivas de alfabetización y atención a las mujeres con promotores indígenas de ambos sexos, y por otro lado abarcaba la lucha agraria, judicial y laboral. Así las acciones que habían surgido más o menos

²¹ Mardonio Morales. *Metodología en el movimiento catequético*. Mimeo. Texto fechado en febrero de 1985.

²² Mardonio Morales. [5 de agosto de 1984 (LIMA)]. Este texto fue redactado por Mardonio Morales en un viaje que hizo a Sudamérica el año de 1984.

²³ Gutiérrez Casilla. *op cit.* p. 359.

individualmente al compás de las necesidades que se iban detectando, se organizaron en equipo de manera que fuera posible una reflexión y evaluación de nuestra parte más objetiva y orgánica.²⁴

Por otra parte se realizó, junto con los maristas de San Cristóbal, un catecismo bilingüe adaptado al mundo indígena. Entre 1967-1968 se construyó la casa de catequistas, que se convertiría en el lugar de trabajo y reunión de los catequistas. Para ese entonces la misión ya contaba con cerca de 400 catequistas.

La siguiente etapa de la catequesis estuvo más enfocada en una catequesis bíblica. Trabajaron de forma sistemática en torno a los sacramentos: se enfocó mucho al bautismo y su fundamentación bíblica. Continuaron los cursos anuales (que de ahora sólo duraban quince días) y se realizaron juntas mensuales por zonas. En esas fechas Mardonio Morales empezó a realizar una traducción al tseltal del Evangelio de San Mateo, publicado en una edición bilingüe en 1969.

Para 1970 los jesuitas publicaron de un nuevo catecismo. A decir del jesuita Eugenio Maurer, era semejante al tradicional, pero ya introducía una novedad en la labor pastoral:

Hacia 1970 apareció la traducción de otro catecismo, en parte semejante al tradicional [el del padre Jerónimo de Ripalda S.J del siglo XVII], pero en parte nuevo, porque se componía de pasajes del Evangelio que los Padres comentaban con los catequistas. Esto ya era un paso hacia la adaptación a la cultura tseltal, en la que la enseñanza se hace con frecuencia mediante leyendas. Los pasajes evangélicos ofrecían, además, la oportunidad del diálogo, lo cual es un rasgo típico de la enseñanza tseltal. En efecto, las gentes de esta cultura no escuchan jamás un discurso en forma pasiva, sino que interrumpen continuamente al orador, sea para reforzar lo que acaba de decir, sea para añadir algo, sea para comentar con los vecinos. Si alguien no está de acuerdo, se calla, y es necesario entonces que el orador y algunos de los presentes lo interroguen para conocer sus pensamientos y las razones de su desacuerdo.

Los misioneros han ido perfeccionando cada vez más sus técnicas: distribuyen periódicamente hojas mimeografiadas en tseltal, con textos del Antiguo y Nuevo Testamento y con reflexiones sobre esos pasajes (redactados por Mardonio Morales). Celebran reuniones con los catequistas, a su vez, se reúnen semanalmente antes de la hora del catecismo para discutir entre ellos y luego cada uno de ellos hace lo mismo con un grupo de discípulos. Con esto se evita la enseñanza o *noptesel*, no conforme a la cultura tseltal, y se llega a un verdadero aprendizaje o *nopeh*.

Los misioneros se esfuerzan para adaptar la religión occidental a la cultura tseltal. Toda la predicación es en *bats'il k'op* –lengua verdadera- a la que ha traducido Mardonio Morales la liturgia de la misa y los ritos de administración de los sacramentos.²⁵

²⁴ *Idem.*

²⁵ Eugenio Maurer. *Los tseltales. ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?* México. Centro de Estudios Euménicos. 1984. 503 p. p. 446.

El propio Maurer analizaba de forma crítica la labor realizada por los jesuitas en aquellos años: “A pesar de los esfuerzos de los jesuitas, el contenido de la enseñanza dejaba mucho que desear. Predicaban, verbigracia, sobre el amor de Jesús, sobre su papel de liberador, sobre su misericordia, etcétera; pero, en general, no relacionaban esto con la cultura tseltal”.²⁶

También se empezó a realizar una catequesis más dinámica a través de las “señas”,²⁷ representaciones teatralizadas que realizan las propias comunidades de distintos pasajes bíblicos y de acontecimientos que se viven en la región. Para estos momentos los jesuitas atendían más de 200 comunidades, algunas de ellas eran comunidades nuevas que se fueron formando en la zona selvática.²⁸ En esta etapa fue determinante el papel del jesuita Alejandro Buenrostro en torno a la catequesis, propició una mayor organización de la promoción de las comunidades:

La metodología que se siguió en este proceso, fue la de analizar con las Comunidades y con los catequistas la situación eclesial que se vivía; cuestionar a dos niveles nuestra responsabilidad por el colonialismo religioso que estábamos viviendo (al nivel de la responsabilidad de los Tseltales y al nivel de nuestra propia responsabilidad), buscar en común una salida que respondiera a la problemática de una iglesia cimentada y alimentada por la misma cultura Tseltal. El resultado fue la elección en las Comunidades de prediáconos que trabajarían por tres años al cabo de los cuales se haría una evaluación de parte de las comunidades y de parte nuestra, para conocer cuál sería el camino a seguir.

En el año de 1975 hace su aparición Masé [María José Barbosa misionera brasileña], que viene de visita desde Brasil por seis meses que se alargarían por cuatro años. Una pedagoga notable y muy crítica. Ella nos sugiere y nos ayuda a entender primero y a practicar después un método mucho más activo y participativo en la catequesis a base de transformar al catequista – maestro, en catequista – animador. Se busca la participación y reflexión de la comunidad, más que la indoctrinación de verdades dogmáticas ya elaboradas.²⁹

Una constante a lo largo de estos primeros años fue el desarrollo de la llamada “pastoral itinerante”, cuyo objetivo era poner mayor atención a las visitas realizadas a las comunidades, especialmente a las más incomunicadas. Así la describe Morales:

Pastoral itinerante significa salir a la periferia, cambiar el polo de acción. Es seguir el camino de Jesús y el camino de Guadalupe. En ambos casos, Jesús y la Virgen, la evangelización se realiza desde la periferia y tiene como signo el "caminar". Jesús recorría los pueblos y rancherías de Galilea, Samaria y Judea, y entraba en contacto directo con los desposeídos. Desde aquí anunciaba el Reino, desde aquí cuestionaba las actitudes de opresión, desde aquí señalaba los

²⁶ *Ibid.* p. 447.

²⁷ Estas representaciones son muy comunes entre los pueblos mayas de Chiapas (tsotsiles, tseltales, tojol ‘ab’ales y dh’oles). Dichas representaciones hacen recordar a todo el teatro evangelizador desarrollado en la época de la evangelización de la Nueva España.

²⁸ Mardonio Morales. “Emigración tseltal a la selva lacandona”, en: *Chrsitus*. Año 41. Núm 488. Julio de 1976. p. 5-8

²⁹ Mardonio Morales. *Metodología*

caminos de salvación. La Virgen detiene en su camino a Juan Diego y le ordena: "ve y dile". Lo espera de regreso y lo vuelve a enviar. Una relación que se entabla en el campo abierto sin el menor signo de formalidad de oficina o templo. Jesús enseñaba a sus apóstoles y los formaba mientras caminaba y al calor de los acontecimientos. Rompió todos los modelos de una enseñanza cerrada y desde arriba Jesús siguió el método de los escribas no institucionalizados que se rodeaban de sus discípulos para enseñarles de manera informal. La Virgen envía su mensaje de misericordia a través de un desposeído, sin importancia social, y deja en claro el misterio de un Dios todopoderoso que es Padre, de un Dios que la eligió como Madre de Jesús y Madre nuestra, en términos tan sencillos, tan evidentes y claros, que capacita a Juan Diego para re evangelizar al mismo Obispo. "Exprésale con claridad todo lo que has visto y oído".

Otra característica de la pastoral itinerante es que no está en oposición al servicio de la Autoridad. Jesús decía: "hagan todo lo que les digan, pero no imiten sus obras". Jesús no era un anarquista, pero tenía toda la libertad del mundo para cuestionar. Su actitud crítica partía no de una actitud rebelde, sino basado en los datos de la realidad, buscaba la conversión, la rectificación, la vuelta al amor. La Virgen no desprestigia al Obispo, pero con su actitud y mensaje lo abre al mundo del oprimido. El servicio de la Autoridad es necesario, pero ante el peligro del abuso y la realidad de hacerse opresor, la pastoral itinerante tiene la fuerza evangelizadora para que la autoridad vuelva a ser servidora. Así la pastoral itinerante es una fuerza profética de grandes alcances.³⁰

Otra novedad en el trabajo de los jesuitas fue el inicio del método de enseñanza llamado *tijwanej*,³¹ que toma en cuenta no solamente a la formación de los catequistas sino que también incluye a las comunidades en el mismo.

Para Mardonio Morales estos primeros diez años la labor de la misión de Bachajón estuvo centrado en el movimiento catequético y la pastoral itinerante. Ambos procesos conllevaron un aprendizaje tanto para los religiosos como para los indígenas.

Los religiosos vivieron un doble aprendizaje. El primero, un mayor conocimiento de la realidad de las comunidades indígenas:

A la vez nos daban la oportunidad de conocer y tener contacto con los diversos grupos y su problemática no sólo religiosa, sino social y económica. Nos permitió ver así mismo la cruda realidad de opresión inmisericorde y esclavista de los hacendados mestizos que se habían apoderados de las tierras y de las vidas de los indígenas. También hizo posible este contacto directo el que *pudiéramos ir superando nuestro etnocentrismo* y a la vez que nos abriéramos a la realidad cultural de signo tan distinto al nuestro. Logramos poco a poco ir cayendo en la cuenta de lo que es la vida comunitaria y sus mecanismos. El poder recorrer con ellos la sierra por arriba y por abajo, nos acercó vivencialmente a su realidad, de suerte que *el proceso catequético inició y fomentó en nosotros un proceso de conversión y cambio profundo en nuestra vida y en nuestra percepción de la realidad*. Este proceso catequético de los años 60 fue fundamental para configurar la inculturación que poco a poco se iba conformando.³²

³⁰ Mardonio Morales. *Pastoral itinerante*. s.p.e.

³¹ *Vid infra*. pág.

³² Morales, Mardonio. *Pastoral indígena en la diócesis de San Cristóbal de las Casas*. Febrero de 2000

Por otra parte, una “conversión” y la posibilidad de reconocer que ya no eran los misioneros los evangelizadores, ahora también los indígenas eran quienes jugaban un papel evangelizador

Este impulso inicial de los Catequistas, con toda su exigencia de atención y seguimiento, nos llevó a los Agentes de Pastoral a romper la estructura parroquial, que adolece del centralismo administrativo. La Parroquia se suele convertir en una gasolinera a donde todo mundo acude para abastecerse de combustible. Con la acción de los Catequistas se formaron grupos cada vez más numerosos que domingo a domingo reflexionaban en la Palabra de Dios y en su incidencia en la realidad que estaban viviendo. Así se constituyeron en pequeñas comunidades. De esta manera *debimos salir a la periferia* para atender al llamado de cada comunidad. Así recorrimos en ese entonces a pie o a caballo toda la sierra por arriba y por abajo. Tuvimos oportunidad de conocer directamente la problemática que estaban viviendo. *Y el resultado fue que los evangelizados fuimos nosotros. Los pobres, los explotados, los esclavizados, nos abrieron el sentido profundo de la Palabra de Dios, y nos comprometieron con su realidad. Estábamos siendo evangelizados por los más pobres.*³³

Es notorio que los jesuitas empezaron a cambiar su discurso, ya no miraban su labor como una obra civilizatoria y evangelizadora, ahora ellos se consideraban como los evangelizados, que descubrieron la presencia de Dios, a través de y entre las comunidades tseltales.

Por otra parte para los indígenas significó un aprendizaje y un descubrimiento:

Un aspecto muy importante de este proceso catequético fue el descubrimiento en ellos de su dignidad tan pisoteada y del imperativo de buscar caminos para sacudirse la inmisericorde opresión que sufrían. Y fueron los catequistas los líderes naturales que abanderaron esta búsqueda de libertad, que su fe en Dios y en sus hermanos les exigía. No era solamente el purificar sus propias prácticas culturales inmersas en un alcoholismo galopante, sino también el luchar por recuperar el espacio vital del que habían sido despojados: la tierra. Este caminar con los catequistas y sus comunidades nos llevó a la denuncia ante las autoridades civiles de la situación de despojo y esclavitud, a finales de 1971. Así se inició un camino muy rico de concientización y lucha legal que contó con el apoyo decidido y comprometido de las comunidades. Don Samuel avaló desde el principio este clamor por que se reconocieran lo que en la actualidad llamamos derechos humanos. Esta práctica de lucha civil durante los años 72 a 74 nos llevó al Primer Congreso Indígena de San Cristóbal, que habría de tener un impacto definitivo en toda la Diócesis, y que abrió una búsqueda de organización social muy amplia y comprometida.³⁴

Los primeros diez años de trabajo de los jesuitas en Bachajón se fue consolidando el movimiento catequético, y poco a poco fue cobrando fuerza tanto el aprendizaje de la lengua tseltal como los temas de promoción social de las comunidades tseltales.

³³ Mardonio Morales. *Pastoral itinerante*. s.p.e.

³⁴ Morales, Mardonio. *Pastoral indígena* ...

1.2 La indignación ética

A principios de la década de los años setenta Mardonio Morales fue nombrado superior de la misión de Bachajón. Pronto impulsó una labor que rebasó el aspecto pastoral y tuvo mayores implicaciones sociales y políticas. Desde finales de la década de los años setenta y principios de la década de los setenta los jesuitas conocieron más a fondo la realidad de opresión que vivía las comunidades tseltales. Conocer esa realidad provocó en ellos una “indignación ética”³⁵. Así lo mencionaba Morales:

El aprendizaje de la lengua, la búsqueda por conocer, tratar de entender, estimar las formas autóctonas, hizo que se llegara a un contacto profundo con la etnia y con las personas en sí mismas. Por eso en 1971, en la Parroquia de Bachajón, se llegó a la denuncia muy clara y muy fuerte ante la autoridad estatal, de la situación de opresión insoportable en que estaban los indígenas de la Parroquia por los abusos de los finqueros, de los comerciantes, de las autoridades locales tanto administrativas como judiciales. Fue de gran impacto esta denuncia, que no fue sólo levantar la voz, sino comprometerse de lleno en la lucha que suponía buscar un cambio justo. La conciencia de la gente creció, tanto la de los oprimidos, que veían a la luz de la palabra de Dios un camino de liberación, como también de los opresores que por primera vez se percibían como tales y que reaccionaban ante la incongruencia de llamarse "católicos" y la de saberse responsables de tanto dolor. El Sr. Obispo, desde el primer momento dio su apoyo decidido a esta denuncia y al proceso de lucha que originó. Este año del 71 era el primero de la gestión gubernamental del Dr. Velasco Suárez. Recibió la denuncia y decidió responder buscando solucionar los problemas. Lo hizo a su modo como buen político del PRI. Trató de llegar a un compromiso en el que aceptando la realidad que se denunciaba, levantó el nivel de vida del indígena sin tocar la estructura opresora que solamente se ponía la careta de la modernización sin hacer el menor intento de conversión.³⁶

La denuncia a la que hace referencia es una serie de textos que elaboró y presentó Mardonio Morales ante las autoridades estatales y federales a principios de los años setenta. Dichas denuncias fueron publicadas en la revista *Estudios Indígenas*, del Centro Nacional de Misiones Indígenas (CENAMI), bajo el título “Denuncia tselta”. El objetivo principal los textos, y de su difusión, fue demandar la restitución de la tierra, de la cual habían sido despojadas, a las comunidades indígenas.³⁷

³⁵ Los jesuitas de la Misión de Bachajón destacan que un momento clave en la historia de la Misión fue el período de la indignación ética.

³⁶ Mardonio Morales. *Congreso Indígena (octubre de 1974)*. (p. 137)

³⁷ Mardonio Morales. “Opresiones tseltales denunciadas al gobierno del estado”, en: *Estudios indígenas*. Vol. 1, núm. 3. Marzo de 1971. p. 65- 78.

El primer texto fue una carta, fechada el 10 de noviembre de 1972, dirigida al entonces gobernador Manuel Velasco Suárez. Morales presentaba una descripción de la situación de opresión que vivían las comunidades tseltales, en la introducción decía:

A título de información, quiero indicarle que llevo ocho años de trabajo ininterrumpido en esta zona. Conozco todo el territorio palmo a palmo, pues lo he recorrido a pie innumerables veces. He sido testigo de las diversas situaciones que le planteo, conozco la lengua tselta, y estoy en contacto vivencial con los indígenas, de suerte que los datos que presento no son fruto de que alguna persona haya venido a sorprenderme con denuncias exageradas, sino que por el contrario los datos están recogidos de la vida real, humillada y deprimente de mis parroquianos.

Quizá le llame la atención, Señor Gobernador, el que hasta ahora, después de ocho años, presente esta denuncia. La respuesta es sencilla aunque dura: hasta ahora, con su régimen de gobierno, tengo la esperanza de que mi voz no se pierda en el vacío. Y me urge hacerlo dado que es cada vez mayor el número de indígenas miserables que huyen a la selva, en medio de penalidades increíbles, y con un futuro muy incierto.³⁸

De manera enérgica lanzó una serie de cuestionamientos al gobernador:

¿Qué derecho hay, Señor Gobernador, a despojar a los indígenas de sus propias tierras y a desarraigarlos del suelo que los vio nacer? ¿Qué derecho hay, Señor Gobernador, a convertir a los indígenas en extranjeros en su propia patria? ¿Es qué no tienen derecho a la vida los innumerables que han sucumbido a las inclemencias de una selva virgen? ¿es que es justo, Señor Gobernador, arrojarlos sin organización social adecuada a un mundo extraño y siempre hostil?

Comprendo, Señor Gobernador, el esfuerzo del Gobierno por dotar de tierras a los indígenas despojados. Pero aquí mismo encuentro la contradicción: DOTAR A DESPOJADOS. ¿no sería más bien devolver LO SUYO a los despojados? Que la explosión demográfica exija NUEVAS dotaciones de tierras, lo comprendo y es muy justo. Pero dar tierras inhóspitas y llenas de peligros a quienes se les ha despojado de sus legítimas posesiones, es algo que no considero justo.

Y mi denuncia va en esta línea: en mi Parroquia se ha despojado a los indígenas de sus tierras comunales, por lo que han caído en la miseria más espantosa. Esta explotación va desde la tenencia de la tierra hasta el despojo de sus derechos más elementales.

Pienso que antes de organizar la dotación de nuevas tierras, se asegure la posesión de sus propias tierras desde tiempo inmemorial.

Durante estos ocho años de servicio que me ha tocado vivir en esta zona, he buscado la manera de reorganizar sus comunidades. Y es algo terrible ver cómo se desintegran esas comunidades porque sus principales, sus jefes, sus líderes, tienen que salir huyendo en busca de la subsistencia. Y al estar desorganizados socialmente son fácil presa de cantineros, agiotistas, ladrones de tierras y demás explotadores sin conciencia.

No deja de ser irónico, Señor Gobernador, que cuando el Gobierno se empeña por el desarrollo de estas zonas con la comunicación por carreteras, la electrificación y dotación de agua, coincide con el desplome –sin posibilidad de redención– de las diversas comunidades indígenas. Estamos todavía a tiempo –y ésta es mi angustia– de reestructurarlas y devolverles lo suyo, asegurando su libertad, su independencia, su posibilidad de desarrollo humano.

Por los datos que enseguida le presento, aparece con claridad meridiana, que no se comete ninguna injusticia al devolverles lo que el engaño, el robo y la explotación le han despojado.

³⁸ *Ibid.*

Incluso en justicia estrictamente conmutativa se puede proceder sin más a una acción efectiva en este sentido.³⁹

Entre los principales injusticias que denunciaba Morales estaban: los bajos salarios que se les pagaba a los indígenas en la fincas, el alcoholismo de los indígenas fomentado por los propios finquero, el agiotismo, las tiendas de raya, la expulsión y despojo a los tseltales de sus tierras en los municipios de Chilón, Sitalá y Guaquitepec. Concluía la denuncia: “*La tenencia de la tierra, los sueldos, el agiotista, los contratos de trabajo que van contra la Ley, la falta de garantías individuales, la explotación del indígena. Delitos todos que exigen inmediata intervención.* Usted tiene la palabra, Señor Gobernador”.⁴⁰ También consideraba que las que las comunidades que se estaban formando en la selva, eran un polvorín, debido a que eran de sus integrantes eran de distintas etnias y eso, a su parecer, acarrearía conflictos entre etnias.

El tono y contenido de la denuncia dejaba en claro que los jesuitas estaban a favor de la restitución de tierras a las comunidades, y el respeto de sus derechos. Además el tono de la misma recuerda a la acusación que quinientos años atrás realizaron, primero Fray Antón de Montesinos y posteriormente Fray Bartolomé de Las Casas. Fue una denuncia enérgica que buscaba que las autoridades estatales atendieran las necesidades de las distintas comunidades tseltales.

La denuncia causó discusiones al interior del equipo de jesuitas de la misión, por esa razón decidieron enviar una carta al gobernador en la cual hacían suya la denuncia presentada por el entonces superior de la misión Mardonio Morales, pero también reconocían que el lenguaje utilizado en ella era muy violento, pero no por eso disminuía la veracidad de la misma.

Meses después, julio de 1972, Morales presentó un nuevo escrito ante el Procurador Federal para Asuntos Agrarios del Estado de Chiapas. En esa ocasión detalló el proceso seguido por los miembros de dos comunidades indígenas para recuperar sus tierras –que abarcaba procesos legales, encarcelamiento de indígenas, entrevista con el gobernador en abril de 1972, visita de funcionarios a las comunidades, entre otros-, un proceso desgastante para las comunidades tseltales:

Las consecuencias de este proceso tan largo como infructuoso (1956-1972) no pueden ser más ominosas. Después de un inicio normal y tranquilo, empieza la batalla del dinero (claro soborno) y de la pobreza e impotencia. El papeleo es infinito. *Los que nacieron en estas tierras están condenados o*

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

a llevar una vida de miseria y esclavitud, o bien a optar por emigrar. Es inútil, en la práctica, acudir a las autoridades agrarias; parece una burla el pedir justicia a los más altos niveles.

Admira la constancia, la tenacidad, el amor al terruño. Difícilmente se encontrará una lucha más limpia y democrática por la tierra que los vio nacer y que trabajan desde siempre. *¿Cuál ha sido el epílogo?: cárcel, multa, hambre, y por si fuera poco, sacarles a la fuerza un documento en el que aceptan trasladarse a donde las autoridades juzguen conveniente.*⁴¹

Para Morales la conclusión era clara: *los indígenas llevaban siglos oprimidos*. Por eso llamaba a las autoridades a atender y resolver los problemas agrarios para reconocer los derechos de las comunidades indígenas:

Los pasos que se han dado hasta ahora, por parte de los afectados, los juzgo correctos. Sé de la buena voluntad que hay actualmente en el Gobierno. Pero es necesario proceder con energía y solucionar los problemas de raíz, teniendo en cuenta *que los indígenas son los verdaderos dueños de estas tierras, de las que han sido despojados*, como los documentos lo van mostrando.⁴²

La denuncia lanzada por Morales no fue un grito aislado. En ese contexto, de denuncia y de lucha legal y pacífica por la recuperación de las tierras, se realizó el primer Congreso indígena, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

Congreso indígena 1974

A principios de 1973 un grupo de académicos, integraron el Comité Académico Fray Bartolomé de las Casas, presidido por Gertudris Duby, y además de que el gobernador del estado Manuel Velasco Suárez fungía como presidente honorario, lanzó la propuesta de realizar un congreso con motivo de los 500 años del natalicio de quien fue el primer obispo de la Diócesis de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas. Para realizar dicho evento invitaron al obispo Samuel Ruíz para que desde la diócesis de San Cristóbal formara parte de la organización del mismo. Ante la invitación el obispo convocó a los agentes de pastoral que trabajaban con comunidades indígenas para discutir la posibilidad de participar en el evento. Los distintos equipos de trabajo respondieron de forma afirmativa, pero a condición de que el encuentro no fuese un acto meramente folklórico, sino que convirtiéndose en un espacio de reflexión. Al aceptar la invitación los distintos equipos de trabajo de la diócesis empezaron a

⁴¹ Mardonio Morales. “La denuncia tseltal”, en: *Estudios Indígenas*. Vol. 2, núm. 1. Septiembre de 1972. p. 73-85 p. 81. Las cursivas son mías.

⁴² *Ibid.* p. 83. Las cursivas son mías.

coordinar el trabajo de los cuatro pueblos indígenas mayas más numerosos del estado: tsotsil, tseltal, tojol'ab'al y ch'ol.

En la zona tseltal los trabajos comenzaron en septiembre de ese año. Una primera reunión de los representantes de las comunidades tseltales de las parroquias de Ocosingo y Bachajón se realizó en el poblado de Ocosingo. En esa ocasión discutieron la forma en cómo iban a participar en el evento. Los siguientes tres meses los trabajos se centraron en conocer la historia y el perfil de la labor de Fray Bartolomé de las Casas, al cuarto mes pasaron a hablar de la temática que se abordaría en el Congreso.

Mardonio Morales fue asesor y coordinador de las comunidades tseltales en el proceso de organización del congreso. En esas fechas relató esa experiencia:

Al cuarto mes [los indígenas] nos dijeron: ya entendimos de qué se trata, nosotros tomamos el proceso en nuestras manos y ustedes nos ayudan con la asesoría.

Y así fue. Nombraron sus propios coordinadores y en discusión plenaria llegaron al acuerdo de señalar la temática; si Fray Bartolomé luchó por un cambio estructural ante la realidad de la conquista, a nosotros toca, decían, luchar por un cambio que nos libere.

Para eso decían, tenemos que conocer cuál es nuestra realidad. Y tomaron cuatro temas de reflexión con sus comunidades: la tierra, el comercio, la salud, y la educación. Al regresar mes con mes la información de las comunidades de cómo estaban ante esos cuatro brazos de su cruz, fueron llegando paulatinamente a una conciencia refleja de su realidad y por lo tanto de la realidad de quienes oprimían. Casos, casos y más casos llegaban a la consideración de todos. Así para el mes de mayo llegaron a acuerdos fundamentales: tenemos que dar a conocer esta situación a quienes tienen el cargo de solucionarlos. El gobierno debe saberlo ¿Donde vamos a tener la reunión con las otras etnias? Si lo hacemos en nuestro territorio, nadie nos va a oír. Tenemos que ir a donde llega el gobierno, adonde se reúnen los que nos van a oír, los que nos tienen en esta situación. Haremos nuestra reunión en Jobel, en San Cristóbal. Pero somos cuatro etnias ¿Cómo hacerle? Y se inició a partir de mayo de 1974 un notable proceso de preparación inmediata para la reunión de octubre. Además de los coordinadores, se nombraron a los oradores que expondrían la situación de la etnia en cada uno de los cuatro temas. Estos oradores debían exponer en la reunión de Octubre en S. Cristóbal, lo que se había visto y discutido durante los meses de preparación. Había que preparar también los traductores.

Por ejemplo de la etnia Tseltal se escogieron a los que sabían además de su lengua, alguna de las otras, o Ch'ol o Tsotsil o Tojolabal, para transmitir lo que iba diciendo el orador.

[...]

Todo este proceso fue una admirable escuela de organización, de coordinación de inventiva, de cómo descubrir los mecanismos autóctonos de movilización y de orden. Estos meses tuvieron la virtud de unificar la etnia y de hacer conscientes a todos que por igual estaban bajo la mano férrea del opresor. No eran casos individuales o aislados, sino que era una opresión estructural. De Junio a Octubre se vino sobre los asesores un intenso trabajo para poder acompañar no solo cada reunión mensual, sino también a los diversos grupos que se habían formado de oradores, traductores y coordinadores.⁴³

⁴³ Mardonio Morales. *Congreso indígena (Octubre de 1974)*. Mimeo.

Para Morales, a preparación del Congreso significó una oportunidad para que las propias comunidades empezaran a organizarse para defender sus derechos.

El Congreso se celebró del 13 al 15 de octubre en la ciudad de San Cristóbal. Asistieron más de mil delegados indígenas (587 tseltales, 330 tsotsiles, 152 tojolabales y 161 choles)⁴⁴ En la inauguración estuvieron presentes tanto el gobernador Manuel Velasco como el obispo Samuel Ruíz.

Fueron tres días de intensos trabajos. Los tsotsiles, tseltales, tojolabales y choles discutieron los cuatro temas acordados: tierra, comercio, educación y salud. Cada pueblo indígena presentó una ponencia sobre cada uno de los temas. En todas hubo una constante: *la denuncia de la situación de opresión que vivían las distintas comunidades.*

El último día se presentaron los acuerdos del Congreso. En primer lugar señalaron la importancia del encuentro, porque permitió a las comunidades reconocerse como libres para establecer qué caminos seguir en su lucha:

Estamos muy de acuerdo con las palabras del Señor Gobernador, de respeto a nuestra costumbre y de apoyo para resolver nuestros problemas de tierra, de comercio, de educación, de salud. También estamos de acuerdo en los que dijo: que estamos libres para buscar nuestro camino que más nos convenga.

Vemos que su gobierno nos está resultado favorable, porque ahora tenemos más libertad para discutir nuestros problemas, porque vemos que tiene un mayor interés que los gobiernos de antes en colaborar en nuestras obras materiales.

Además establecieron acuerdos en cada uno de los temas:

1. La tierra es de quien la trabaja

Todos queremos solucionar los problemas de tierras, pero estamos divididos, cada uno busca por su lado; por eso sentimos que no tenemos fuerzas. Buscamos la organización de cada grupo para tener fuerza, porque la unión hace la fuerza.

Vamos a comunicar a nuestros compañeros, que todavía no conocen cómo va este movimiento indígena, lo que hemos hablado en este congreso.

Exigimos que las tierras comunales que quitaron a nuestros padres, que nos las devuelvan.

Que los empleados del departamento agrario resuelvan eficazmente los trámites que aún están pendientes. Exigimos que termine la extorsión de ingenieros y jefes de zona y forestales.

Que haya una sub-delegación agraria en San Cristóbal, para los trámites de nuestros asuntos agrarios. Que allí trabajen indígenas de nuestros cuatro grupos indígenas. Y sobre todo que tenga autoridad total de resolver nuestros problemas agrarios.

Que se resuelva con justicia el problema de la presa de Tulijá, y que nos tengan en cuenta.

⁴⁴ García de León, Antonio. “La vuelta al Katún. Chiapas a veinte años del primer Congreso Indígena”, en: *Revista Chiapas*. núm. 1. 1994. Este artículo fue publicado originalmente en el diario La Jornada

Que se pague el sueldo mínimo al indígena que trabaja en las fincas y en las ciudades, y que se le den todas las prestaciones que marca la ley.

Que no se cobren impuestos por tierras estériles. Que los impuestos sean justos. Exigimos que, para arreglar nuestros problemas, el gobierno no meta al ejército. Que los problemas se arreglen con la comunidad, no con el ejército.

Los Tsotsiles. Todos quieren solucionar los problemas de la tierra. Pero es necesario la organización: una organización interna de los Tsotsiles; una organización de todos los grupos, para tener fuerza. Nombrar un representante indígena que de veras ayude.

Los Tseltales. Todos exigen que se devuelva la tierra a los indígenas. Que haya organización de todos los grupos para tener fuerza. Que haya representantes de cada grupo. Que siga la organización después del congreso.

Los Tojolabales. Sabemos que no tenemos aún fuerza para mover. Que haya información a los compañeros que aún no conocen este movimiento. Preparemos primero nuestra organización.

Los Ch'oles. Que haya resolución de trámites pendientes. Que se unan con los otros grupos para tener fuerza. Que no se haga la presa de Tuliljá, ya que son las mejores tierras que tienen.

2. Igualdad y justicia en los precios

Queremos un mercado indígena; es decir, que nosotros mismos seamos los que compremos y vendamos, que se organice en cada municipio – desde rancherías, colonias y parajes- concentrando los productos en bodegas nuestras, para que entre nosotros –Tseltales, Tsotsiles, Tojolabales y Ch'oles- podamos vendernos nuestros productos. Que la CONASUPO nos abastezca de productos de primera necesidad, pero sin explotación, y nos compre directamente a nosotros, a precios de garantía.

Queremos organizarnos en cooperativas de venta y producción, para defendernos de los acaparadores, y para que las ganancias no salgan de la comunidad.

Exigimos que el IMCAFE no se venda con los acaparadores; que compre con precios de garantía con el representante elegido por la comunidad.

Queremos estudiar bien, por grupos, el asunto de las bebidas alcohólicas, sabiendo que el trago es malo cuando llega a ser medio de explotación. Por causa del trago nos han despojado, nos engañan continuamente, nos desprecian, y acaban con nuestra salud. Queremos estudiarlo bien por grupos.

3. Renovar la educación de nuestros hijos

Queremos que se preparen maestros indígenas, que enseñen en nuestra lengua y costumbre, y que también enseñen español. No queremos maestros que no saben nuestro idioma y costumbres.

Queremos que respeten a las comunidades y sus costumbres. Queremos que nos enseñen nuestros derechos de ciudadanos. Queremos que enseñe a la comunidad sus derechos. No queremos que sean comerciantes. No queremos que se emborrachen. No queremos que den mal ejemplo. No queremos que pidan multa cuando una muchacha mayor de quince años, que está en la escuela, se casa. No queremos que sean flojos. Queremos que estén entregados al servicio de la comunidad.

Queremos que nuestras comunidades se organicen mejor, que haya un comité independiente a los maestros, elegidos por la comunidad, para que vigile el trabajo del maestro.

La educación y la instrucción es muy necesaria, pero que ayude al mejoramiento de nuestras condiciones humanas, y que responda a las necesidades de la comunidad; agropecuaria, de integración social, de cultivo, sastrería, albañilería.

Que haya un periódico indígena en nuestras cuatro lenguas. Que el periódico sea de los indígenas y que sirva para nuestra propia comunicación.

4. La salud es vida

Necesitamos organizar nuestra comunidad para que podamos cuidar la salud. Queremos que la medicina antigua no se pierda. Es necesario conocer las plantas medicinales para usarlas en bien de todos.

Pedimos que haya clínicas en los pueblos grandes indígenas, y se atiendan las comunidades menores con enfermeros indígenas, que conozcan las dos medicinas: la de pastillas y la de plantas. Así la medicina llega a todos.

Que se prohíba la venta de medicina que hacen los comerciantes, pues engañan mucho a la gente en los precios y en dar medicina pasada.

En muchas de nuestras zonas hay tuberculosos. Pedimos una campaña eficaz contra la tuberculosis.

Que se dé educación de salud; para evitar enfermedades, para la higiene, para que no se mezclen las dos medicinas.⁴⁵

Las conclusiones del encuentro fueron muy claras. La situación de opresión que vivían las comunidades tsotsiles, tseltales, tojol'ab'ales y choles era intolerable y hacían urgente cambiar dicha situación.

Tras la celebración del Congreso, Morales realizó un balance del evento. Vio como positivo los pasos dados:

Tres días completos llevó en S. Cristóbal la reunión en el auditorio de S. Cristóbal. Se habló primero de la tierra después se trató del comercio, enseguida de la educación y al final de la salud. La mecánica de trabajo fue la siguiente: por la mañana, cada orador de cada etnia exponía el tema dando cuenta de la reflexión hecha por las comunidades durante los meses precedentes. Cada orador, por su puesto hablaba en su propia lengua, se tenía preparado por escrito en castellano todo este material, que se repartía entre los de habla castellana que asistían al evento. En la presidencia estaban el gobernador Velasco Suárez, el Sr. Obispo Samuel Ruiz, la presidencia del Comité Gertrudis DUBY, Ángel Robles y algunos presidentes municipales indígenas. Además había presencia de reporteros y gente interesada en estos temas. Por la tarde, afuera del auditorio se preparaban cuatro grandes reuniones. Una para cada etnia. Allá se reunían los representantes para oír de boca de los traductores lo que se había expuesto en las otras lenguas. Así todos se enteraban de la reflexión de todas las Comunidades. Al terminar de exponer los traductores, se iniciaba en cada etnia la búsqueda de acuerdos. Así los Ch'oles, Tsotsiles, Tseltales y Tojolabales tuvieron la primera oportunidad en 500 años de conocer y reflexionar su realidad común. Durante el año, cada etnia había ido concientizándose de su propia tragedia, ahora veían con toda claridad la situación del grupo indígena, la situación de las cuatro etnias. Fue un impacto impresionante. Para poder apreciar en su verdadero valor esta experiencia, les presento este hecho. Nosotros admiramos la variedad de vestido indígenas. Es un mosaico impresionante. Pero detrás de este folklore está latente una explotación feroz. Los conquistadores durante la colonia, obligaron a cada pueblo que tuviera su propio vestido a fin de tener mayor control. Tenían prohibido andar de pueblo en pueblo. A los dominadores les daba pánico que se comunicaran entre sí pues podía haber levantamientos. Los vestidos indígenas son del gusto

⁴⁵ *Idem.*

barroco. Ahora, *por primera vez, en el congreso indígena, tenían la oportunidad de conocer la realidad de opresión que TODOS vivían por igual. Por eso las conclusiones en los cuatro temas coincidían al final en un solo clamor. Solamente unidos podremos encontrar nuestra liberación, concluyeron.*⁴⁶

Y concluía: “El congreso de 1974 había logrado ampliamente su objetivo: que fuera un proceso de reflexión orientado a *llevar la acción liberadora* desde el interior de las etnias”.⁴⁷ Estas palabras de Morales son muy similares a lo que los jesuitas ya habían expresado anteriormente en la denuncia tseltal, en las cuales reconocen la situación de opresión que viven las comunidades indígenas y la necesidad de cambiar para restituir a las comunidades sus tierras y promover una mayor organización de las mismas

Después de la realización del Congreso se dio un impulso a la organización de las comunidades indígenas, entre las acciones que se emprendieron fueron la publicación de un periódico en las cuatro lenguas; el seguimiento legal de las denuncias presentadas en el Congreso, pero sobre todo se impulso a la creación y fortalecimiento de organizaciones indígenas en la región.

Por su parte la Diócesis de San Cristóbal buscó que los distintos equipos de pastoral dieran continuidad a las demandas expresadas por los indígenas, no sólo en el ámbito social sino también en lo pastoral. Una de las actividades impulsadas desde la Diócesis fue la traducción de la Ley de la Reforma Agraria a las distintas lenguas indígenas.

En la misión de Bachajón Mardonio Morales coordinó, junto con las comunidades tseltales, la traducción al tseltal de dicha ley. La cual fue publicada en enero de 1975 bajo el título, *Yach'il c'op yu'un qu'inal*. Morales envió al gobernado un ejemplar del texto en tseltal y adjuntó una misiva en la cual exponía los motivos que motivaron dicho trabajo:

La traducción de la Ley Agraria tiene la ambición de provocar un movimiento concientizador entre los indígenas, de suerte que les sea posible, por su acción propia, una defensa eficaz de sus derechos, a la vez que una conciencia real de sus obligaciones, que los lleve a ordenar sus relaciones humanas para llegar a la paz social que tanto anhelamos. Esta traducción, es por lo tanto, un instrumento de trabajo para los que buscamos con sinceridad el bien real y eficaz de las comunidades indígenas.

Una de las cosas que más me han llamado la atención entre los indígenas es el deseo de llegar a la conciencia y ordenamiento social por la vía pacífica y legal. Y creo que nosotros debemos secundar este deseo y, en cuanto dependa de nosotros, dar los pasos necesarios, por difíciles y revolucionarios que parezcan, a fin de que se convierta en una realidad.

Chiapas tendrá el honor, bajo su Gobierno, de que haya sido posible el que por primera vez en la historia de México se cuente, para una comunidad indígena, con el texto de la ley en su

⁴⁶ Mardonio Morales. *Congreso indígena (Octubre de 1974)*. Mimeo. Las cursivas son mías.

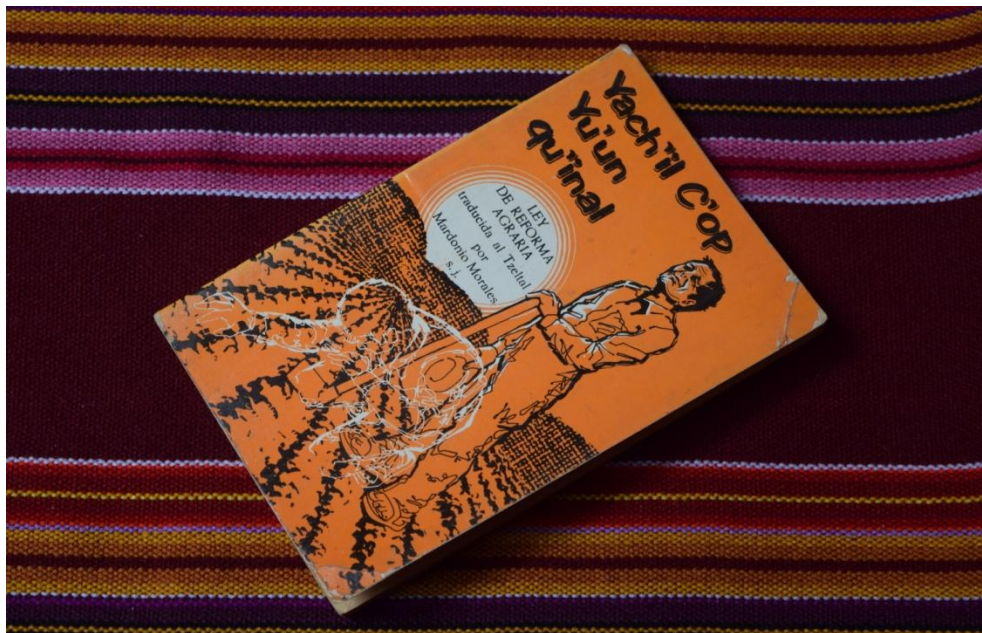
⁴⁷ Mardonio Morales. “Congreso indígena (Octubre de 1974). Mimeo. Las cursivas son mías.

propia lengua. Creo yo que esto significa todo un cambio de mentalidad en el que se reconoce el derecho que todo grupo humano tiene de que le hable en su propio idioma y no se le imponga una legislación que resulta extranjera para ellos.

Ojalá que esto contribuya a que en un lapso más o menos corto se logre en este campo agrario mayor participación activa del indígena en la resolución de sus problemas, tanto más que la autorización de una sub-delegación agraria para los Altos de Chiapas es la oportunidad de dar este paso, que considero trascendental para ellos.

Reciba, pues, esta traducción como un testimonio de agradecimiento a su acción indigenista, así como un testimonio de una acción urgente y verdaderamente revolucionaria, que dé a cada cual lo que es suyo, y así lograr la paz y el progreso para estas comunidades indígenas tan fuertemente castigadas y oprimidas.

Con la traducción de este texto la Diócesis buscaba que los propios indígenas se capacitaran para conocer sus derechos y organizarse en la defensa de los mismos, especialmente el derecho a la tierra.



La ley agraria en tselal (*Yach'it' c'op'yu'un qu'inal*). 1975 (Foto: Ana María Rea Rodríguez)

En el caso concreto de Bachajón, Mardonio Morales continuó su labor de defensa legal de las comunidades tseltales con la finalidad de recuperar las tierras. Ante la cerrazón gubernamental y los pocos resultados, decidió enviar una nueva carta (enero de 1975) al Gobernador Manuel Velasco:

Los Tseltales, en estos tres años de denuncia y lucha laboral y agraria, se han atenido escrupulosamente a una acción legal. Si se burlan de esta acción, si se defrauda esta confianza en el gobierno, se habrá desaprovechado, tal vez para siempre, la oportunidad de solucionar estos

problemas por la vía de la paz. Es necesario excitar en las autoridades competentes la responsabilidad de sus actos. Que sean conscientes de que en sus manos tienen la paz y el progreso de este girón de la patria. Son necesarios hechos, porque de palabras y promesas ya estamos todos hartos.

Ud. conoce perfectamente la honestidad de mi posición, se ha convencido de que no busco ningún interés personal, y que estoy entregando a las comunidades Tseltales en cuerpo y alma. Esto no lo digo nada más porque sí. Cuando inicié este proceso ante Ud. procuré que lo entrevistara un periodista de Excélsior, Enrique Maza, para dar a conocer a la opinión nacional los problemas y las opresiones de que son objeto los Tseltales.

En esta ocasión Ud. expresó al periodista que no veía la necesidad de tales reportajes, ya que Ud. estaba en la disposición de buscar soluciones a estos problemas, que no son de hoy y que no se resuelven con un decreto. Veía Ud. que tales reportajes podrían en cambio obstaculizar una acción efectiva.

Atendiendo a esa sugerencia, no se procedió a la publicación de los reportajes preparados, ya que el periodista me preguntó qué sería lo más conveniente. Mi opinión fue que debíamos respetar y confiar en su palabra. También en esa ocasión Ud. le expresó al periodista que era muy fácil denunciar – que era lo que yo hacía – y no tan fácil solucionar los problemas – que es lo que correspondía al gobierno -.

Así mismo Ud. me dijo la noche en que le di mi escrito, que estos problemas tan agudos y complicados tenían la responsabilidad su gobierno de buscar la solución sin la posibilidad de desentenderse de ellos, mientras que yo podía quedar satisfecho con la simple denuncia de ellos y retirarme luego del escenario.

Estos tres años recorridos le han demostrado mi compromiso real y vital, le han dado pruebas de que luché al lado del indígena compartiendo con él todas las molestias y sufrimientos que un proceso de esta naturaleza lleva consigo.⁴⁸

Y concluía con un cuestionamiento enérgico:

¿No es tiempo ya, señor Gobernador, de activar con realismo y con hondo sentido de responsabilidad y patriotismo, todos estos procesos de marcha, de suerte que se haga efectiva la exigencia justa del indígena que se le devuelva su tierra? *Nunca como ahora hemos tenido la oportunidad de pagar nuestra "deuda histórica" con el indígena.* Que haya justicia para él, que tenga sitio vital para su desarrollo autóctono, que pueda encontrar sus caminos propios de vida. Espero que este año nuevo sea fecundo en realizaciones en este sentido.⁴⁹

Las palabras de Morales sin lugar a dudas dejan ver la preocupación de los jesuitas por que se respetasen los derechos de las comunidades tseltales, especialmente que se les restituyera su tierra y con ello se permitiese su desarrollo respetando su cultura.

Chiapas indígena

Morales continuó su labor de denuncia de la explotación que vivían las comunidades tseltales. Una nueva ocasión para hacerlo fue la toma de posesión como gobernador de

⁴⁸ Mardonio Morales. *Documentación tseltal. Carta al gobernador Manuel Velasco Suárez*. Enero de 1975. Mimeo.

⁴⁹ *Idem. seltal.*

Chiapas del Lic. Jorge de la Vega, en 1977. En esa ocasión Mardonio Morales escribió una serie 13 de artículos para el periódico *La Republica* de Chiapas, pero por lo fuerte de las denuncias presentadas solamente se publicaron los tres primeros. Sin embargo, Morales decidió darlos a conocer a nivel nacional a través de la revista *Christus*,⁵⁰ bajo el título “Chiapas indígena”.⁵¹ Entre los temas abordados por Morales estaban: el servicio a los indígenas, la educación, la relación de la Iglesia con los indígenas y la sabiduría indígena. Veamos más detenidamente cómo abordó cada uno de los temas.

a) *Servicio a los indígenas*

En este artículo Morales analizó el discurso de toma de posesión del Lic. Vega y destacaba tres aspectos. En primer lugar que el gobernador ya no habló del indígena como el “pobrecito que hay que ayudar, el retrasado mental que es rémora del progreso”⁵²; en segundo lugar, habló del indígena como un ciudadano dueño de estas tierras; y tercero, resultaba sorprendente que un político reconociera la necesidad de “respetar y considerar sus propias formas de vida, su cultura y tradición” de las comunidades indígenas:

Siempre hemos considerado como un alto valor al indígena precolombino, como raíz de nacionalidad, siempre hemos presumido "nuestro Folklore", sobre todo aquellos potentados que en el extranjero se sienten "muy mexicanos" con un vestido indígena. Pero apreciar actualmente su lengua, respetar su cultura y modo de ser, dar carta de ciudadanía a su forma de vida, eso sí que no. Habrá que "integrarlos", habrá que enseñarles "Castilla", habrá que sacarlos de su "atraso", *pero llamar por que se respete y se considere su propia forma de vida, porque se aprecie y respete su idioma, cultura y tradición, eso suena a herejía, al menos suena raro a nuestros oídos acostumbrados al clamor de occidentalización*.⁵³

Tras ese análisis Morales llamaba a las distintas autoridades gubernamentales a servir a los indígenas:

Es una obligación política para el gobernante de Chiapas el *servir y apoyar* a los grupos y pueblos indígenas de la entidad. Porque los indígenas "dueños originales de nuestras tierras", están extendidos por más de la mitad territorial del Estado. No es posible, políticamente hablando, desconocer de un plumazo esta realidad. Si no se sirve, si no se apoya a los grupos y pueblos indígenas, se caerá en el caos político. La experiencia está a la mano. Por atropellar al

⁵⁰ La revista *Christus* es editada por el Centro de Reflexión Teológica (CRT), dicho centro depende de los jesuitas, en él colaboran Enrique Maza, Luis G del Valle, entre otros.

⁵¹ Mardonio Morales. “Chiapas indígena”, en: *Christus*. Año 42, núm. 505. Diciembre de 1977. p. 10-18 p. 17.

⁵² *Ibid.* p. 10.

⁵³ *Ibid.* p. 11.

indígena desde los tiempos coloniales hasta ahora, estamos en un estancamiento mortal e inhumano. Es correcta la apreciación de que políticamente hablando es necesario servir y apoyar a los grupos y pueblos indígenas. Es inconcebible un Chiapas no indígena. Sería necesario pasar por el etnocidio. A pesar de que se ha intentado a través de los siglos acabar con los indígenas utilizando políticas de opresión, estos constituyen actualmente una realidad social insoslayable. Por eso es una obligación política servirlos y apoyarlos.

Pero es además una obligación social para el gobernante de Chiapas el servir y apoyar a los grupos y pueblos indígenas. No se trata solamente de individuos o personas aisladas. *Son pueblos, son grupos sociales, son sociedades riquísimas que a pesar de una salvaje opresión de siglos, no solamente aún vegetan, sino que dan muestras de vida y energía que demuestran su fuerza admirable.*⁵⁴

El problema, continuaba Morales, no eran los indígenas, sino la actitud de los ladinos, quienes “con el pretexto de buscar el bien y el desarrollo” solamente han aplastado a las comunidades indígenas

Porque en efecto, para las comunidades autóctonas, el ladino, el blanco desde siglos anteriores ha sido, y continúa siendo, un conquistador que bajo diversos aspectos ha invadido a los indígenas: en el comercio, en el poder político y religioso, en la posesión de la tierra, en la cultura. Con el pretexto de buscar el bien y desarrollo, se le ha aplastado.

Para caer en la cuenta de la realidad que hemos heredado sería necesario que analizáramos en qué somos problema para el indígena. *Porque yo también, como sacerdote católico, pertenezco a este grupo llamado ladino, ya que la Iglesia hasta ahora ha pertenecido también al sistema imperial vigente.*

Para poder "servir y apoyar" a las comunidades indígenas es necesario conocer la realidad opresiva en que viven para que en verdad estemos en condiciones de *poder estar a disposición de estas comunidades para su verdadero bien y desarrollo propio y poder apoyarlos en sus justas demandas.*⁵⁵

Morales tenía muy claro que los ladinos y mestizos tenían una deuda histórica con los indígenas, por eso les hacía un llamado para que se pusieran al servicio, no solamente de palabra sino con hechos, de las comunidades indígenas.

En este artículo puede verse que los jesuitas ya percibían la confrontación entre dos visiones distintas, por un lado la postura de la sociedad occidental que siempre ha buscado integrar a los indígenas a las distintas “sociedades nacionales” y con ello al desarrollo; en el otro lado se encuentra la visión de las comunidades indígenas que demandan el respeto a su cultura y por lo tanto el respeto de sus derechos. Para Morales era claro que la iglesia, y por lo tanto los jesuitas, los funcionarios públicos deben ponerse al servicio de las comunidades indígenas.

⁵⁴ *Idem.* (Las cursivas son mías)

⁵⁵ *Idem.*

b) Educación

En este artículo Morales criticaba el papel que jugaba la educación en la idea de “integrar a los indígenas a la cultura nacional”, la educación desde esa perspectiva solamente ha servido para perpetuar la opresión de los indígenas. Por ello consideraba necesario cuestionar la noción de “integrar a los indígenas” y exhortaba a las instancias gubernamentales a brindar educación que tomen en cuenta la realidad y la cultura de las distintas comunidades indígenas:

No es posible lograr esta educación desarraigándolos de sus comunidades o depreciando sus costumbres y modos de ser. Para el desarrollo de su personalidad deben conservar y vivificar sus valores culturales, como son la vida comunitaria, la lengua materna, el contacto reflexivo y respetuoso de la naturaleza.

La castellanización es necesaria para la convivencia nacional y la ampliación de su mundo cerrado en sí mismo. Pero esta castellanización debe respetar su propio idioma y no convertirse en un instrumento más de opresión y de alienación. Así como estudian la gramática castellana, deben estudiar con más razón la gramática de su lengua materna.

El método indígena de educación es informal; esta manera de educar de los indígenas se debe emplear en la organización escolar indígena. Esto supone en los educadores una inventiva y búsqueda continuas. La educación formal no funciona en el mundo indígena.

Las materias de reflexión y estudio para conocer y servirse del mundo que les rodea, deben impartirse conforme a la realidad que viven y a las herencias culturales propias; historia, geografía, matemáticas, civismo. ¿Sabíamos por ejemplo que los indígenas son excelentes matemáticos? Aún conservan el sistema maya, que es vigesimal. Ellos desde siglos utilizan en su vida diaria las matemáticas de conjuntos. ¡Los métodos que llamamos modernos!⁵⁶

La educación debía comprenderse como formación del ser humano “para que desarrolle su personalidad dentro del mundo social en el que vive en el respeto y en la justicia”.⁵⁷ Por ello consideraba que la educación en el mundo indígena debía *tener en cuenta la cultura de los propios indígenas*.

c) La Iglesia y los indígenas

Morales también analizó la labor de la Iglesia católica entre los indígenas. Para él, no solamente las instancias gubernamentales oprimían a los indígenas, también la Iglesia ha jugado un papel decisivo en ello:

Cuando el mensaje de Jesucristo llegó a nuestras tierras, vino encarnado en otra cultura que no era la indígena. Se hicieron esfuerzos notabilísimos por encontrar formas más apropiadas para transmitir ese mensaje mejor adaptado a la forma de ser del indígena.

⁵⁶ *Ibid.* p. 15.

⁵⁷ *Idem.*

Pero la Iglesia en nuestras tierras quedó sellada por este racismo, por el menosprecio de lo indígena, por el concepto de la incapacidad del indígena para llevar en sus manos y bajo su responsabilidad esta búsqueda de la verdad, este esfuerzo de entrega a Dios. Así todo lo que es indígena está marcado por la sospecha de superstición, de brujería, de satanismo. Parece que aún resuena la famosa controversia de si el indígena es ser racional. Jurídicamente se aceptó su racionalidad; pero en la práctica pastoral se le relegó a la categoría de infante, de incapaz, de falso, de sospechoso.

Reconocía que en los últimos años, a raíz del Concilio Ecuménico Vaticano II las cosas vislumbraban un cambio. Aún así hacía un llamado a los miembros de la Iglesia a respetar la cultura de los pueblos indígenas:

Ha sido necesaria una serie de reflexiones a raíz del Concilio Vaticano II para que empecemos a vislumbrar que posiblemente el indígena tenga derecho a conocer la verdad y a vivir su vida conforme a esa verdad, sin necesidad de que reniegue de su acervo cultural; más aún caemos en la cuenta de que si reniega a su cultura, nunca llegará a la verdad.

¿Daremos al indígena, nosotros los sacerdotes y agentes de pastoral, el derecho que les asiste? En la historia de 20 siglos de cristianismo se ha dado esta batalla por conseguir que cada grupo humano alcance en la unidad de la fe la múltiple manifestación de esta fe.

Desde los tiempos de San Pablo, cuando luchó por el derecho que tenían los gentiles contra la tendencia judaizante. Y los apóstoles, asistidos por el Espíritu Santo, reconocieron abiertamente esta múltiple manifestación de la fe en Jesucristo en la unidad del amor y fidelidad al Señor.

Si el indígena es comunitario, ¿por qué nos empeñamos en una práctica individualista? Si el indígena, arraigado en la naturaleza, gusta de lo concreto y lo simbólico, ¿por qué tratamos de obligarlo a una intelectualización de su fe?

Nuestro complejo de superioridad y etnocentrismo cultural nos llevan a tratar de imponer nuestros patrones culturales y despreciar y a desconocer validez a otras concepciones de la vida, del amor y de la fidelidad.

En esta historia de opresión, la Iglesia también tiene lo suyo.⁵⁸

El llamado de Morales era a que la Iglesia debía dejar a un lado el etnocentrismo occidental para así aprender a respetar la cultura de los indígenas, especialmente el aspecto comunitario de los pueblos indígenas.

d) Nuevas amenazas

Por último concluía esta serie de artículos haciendo referencia a las amenazas que a lo largo de la historia han enfrentado los indígenas. Reconocía una serie de nuevas amenazas para los pueblos indígenas, la más apremiante era la explotación de petróleo. Ante esa situación hacía un llamado a revalorar la cultura y la sabiduría indígena:

⁵⁸ *Idem.*

En una conferencia que nos dictó el antropólogo Arturo Waman nos decía que es notable el hecho de que ningún pueblo ha sufrido la opresión tan fuerte y tan constante durante 400 años como el indígena. Ante opresiones menores otros pueblos han desaparecido o han sido absorbidos. Y sin embargo el indígena subsiste. ¿Por qué? ¿De dónde saca su vitalidad y aguante? Él explicaba este hecho por la sabiduría indígena.

Sabiduría que sabe esperar, sabe aguantar, sabe recibir lo extraño y convertirlo en propio. Solamente así se explica el hecho.

Sin embargo en la actualidad la opresión es infinitamente más sutil, más penetrante, más profunda. Pensemos en la lucha por desprestigiar sus costumbres, su idioma, su identidad. Se usa el radio, el cine, la televisión, la escuela, la invasión de nuestra sociedad del consumo. Se le despoja como antaño de sus tierras sin posibilidad de recuperarlas jamás. Se le alcoholiza y se le hostiga para que se vaya a vivir donde no estorbe. A los que tienen medios se les obliga por todos los caminos posibles a que abandonen lo suyo y se incorporen a la "civilización".

La lucha es dura, ¿resistirán el embate? Aun los que dicen estar a su lado tienen tales y tan grandes prejuicios contra todo lo indígena, que es imposible sean capaces de poner coto a la invasión tan bárbara. La sabiduría indígena ¿podrá repetir lo que hasta ahora ha hecho?

La amenaza actual más fuerte en estas regiones tseltales es el petróleo. Por todas partes, en una época de gran actividad, se construyen carreteras que aparentemente no van a ninguna parte. Pero desde hace años sabemos que en la región de Pueblo Nuevo Sitalá, de Tsajala y aledañas existe mucho petróleo. En mis visitas por la sierra he visto en tiempo de calor reventar las piedras por el chapopote; todas las cañadas están medidas, las localizaciones de PEMEX se encuentran en muchas partes como en Sacun. Se viene el petróleo. La sabiduría indígena ¿será capaz de resistir al embate del petróleo?

No deja de ser trágico el constatar que nuestras autoridades no se preocupan en lo más mínimo por el bien de su pueblo, de su gente, de sus indígenas. ¿Qué se está haciendo para preparar a la gente ante la invasión de PEMEX?

*Es duro, es cruel. Se tienen 400 años de explotación, de muerte de latrocinios, de abusos, de toda clase. Y el indígena no sólo subsiste sino que da señales de vida pujante. ¿Podremos decir esto cuando pase la fiebre del petróleo?*⁵⁹

Hasta aquí algunos de los temas abordados por Morales en esta serie de artículos. En ellos hacía una severa crítica de la situación de opresión que han vivido los indígenas, también cuestionaba la pretensión de educarlo e incorporarlos a la "civilización". Y desde una opción pastoral clara exhortaba a cambiar de postura para respetar y tomar en cuenta el aporte que los pueblos indígenas pueden dar a su sociedad.

"Tuve la oportunidad de conocer el mundo indígena esclavizado"

En 1976 Morales realizó un balance de su experiencia de trabajo pastoral y de acompañamiento de las comunidades tseltales en la defensa de sus tierras.⁶⁰ En esa ocasión

⁵⁹ *Ibid.* p. 17.

puso énfasis en que la propia labor pastoral llevó a los jesuitas en general, y a él en particular, a realizar una denuncia de la opresión y explotación que vivían los tseltales en las fincas:

[...] aunque me haya tocado en algún momento servir de catalizador, ciertamente no se hubiera podido iniciar el proceso ya más concretamente político, sin contar con una serie de bases sólidas y objetivas como son: la lengua, el contacto continuo en plan de servicio, el conocimiento vivencial de las realidades de la gente, la mutua confianza y simpatía con los indígenas, la reflexiones comunitarias, el plan de trabajo realizado en común: todo esto con las limitaciones e imperfecciones que se puedan suponer.

[...]

En lo personal tuve una experiencia que fue la que se convirtió en el detonante, llegado su tiempo. Y fue el hecho de haberme destinado a la zona de Bachajón. Tuve la oportunidad de conocer el mundo indígena esclavizado en las fincas y el mundo indígena con más o menos problemas, pero libre en su ejido. Dos mundos distintos y de contrastes hirientes. Un hecho que se comenzó a sentir hacia 1965 en las zonas de las fincas, o sea, la emigración a tierras nacionales o selva lacandona, fue la primera gran llamada de atención que se me hizo, de pronto, sin decir agua va, comunidades enteras se desintegraban. Es interesante constatar que a partir de una enérgica acción de concientización contra el alcoholismo, se iniciaba el deseo de la gente de salir del infierno en que vivían en el ejido tenían como raíz la corrupción agraria desde los altos responsables hasta las autoridades más inmediatas [...]

El continuo acudir de la gente en busca de ayuda en las épocas de hambre, en los continuos conflictos debidos a la mala distribución de la justicia, a los abusos de prestamistas y a enfermedades causadas por la mala alimentación y exceso de trabajo en las fincas, *fue haciendo bondo surco en la preocupación de servir a los indígenas*. La misma insensibilidad de los opresores y su resistencia a todo intento de solución y cambio, hizo que fuera madurando el subconsciente que en un momento dado salió a flote.

Morales marca el año de 1971 como un punto de inflexión en la labor de la misión de Bachajón:

Antes de 1971 era ingenua una acción política directa. [...]

(Después de los primeros meses del gobierno de Manuel Velasco Suárez) Entonces emergió el subconsciente. *Llegó un momento en que vi muy claro que teníamos la gran oportunidad de hacer algo a favor de tanto esclavo. Pero ¿cómo hacerlo, cuándo, en qué circunstancias? El servicio que ahora podíamos prestar iba en la línea de servir de portavoces de los sin voz*. Los riesgos eran evidentes, tanto para el que hablaba como sobre todo, para los indígenas, pues las represalias no se harían esperar.

Este años (1976) se ha caracterizado por un reconocimiento de la influencia que tenemos en el mundo indígena, y por lo tanto de intentar tenernos controlados a base de pedir nuestra participación en la resolución de casos concretos sea como interpretes, sea como gestores. Tenemos enfrente la gran tentación del poder, del prestigio personal, de la manipulación, así como la responsabilidad de saber utilizar en bien del explotado todo este nuevo poder reconocido. Es decir, no perder de vista nuestra función de servidores.

⁶⁰ Mardonio Morales escribió una carta a petición del director de la revista *Christus*, el jesuita Enrique Maza. La carta fue publicada en dicha revista en julio de 1976. Ver. Mardonio Morales. "Itinerario cristiano y sacerdotal", en: *Christus*. Año 41, núm. 488. julio de 1976. p.46- 49. p. 47.

En estas palabras Morales resume estos primeros años de trabajo en los cuales los jesuitas se involucraron en la defensa de los derechos de las comunidades tseltales, especialmente en la defensa del derecho a la tierra.

Masacre de Wololchán 1980

En los meses de abril y mayo de 1980 un grupo de campesinos, integrantes del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), invadieron varias fincas con la finalidad de demandar el reconocimiento legal de sus tierras a la Secretaría de la Reforma Agraria. Los grandes propietarios de la región (finqueros, ganaderos, comerciantes) acusaron a los sacerdotes, principalmente a los jesuitas Alejandro Buenrostro, Amado Herrera y Mardonio Morales, de ser aliados de dicho partido y de fomentar la invasión de tierras. De esa manera se creó un clima de tensión en la región tselta de los municipios de Chilón y Sitalá.

A finales de mayo se suscitó un primer incidente violento, la policía local agredió a los campesinos que invadieron la finca de Wololchán, municipio de Sitalá, en dicho incidente hubo un muerto y tres heridos. Ante los hechos el presidente municipal de Yajalón hizo pública una declaración en la que exageraba los hechos, habló de 46 muertos y 70 heridos. El rumor propició que el propio gobernador del estado, Juan Sabines, atendiera de forma personal el conflicto.

El hecho coincidió con que en esas mismas fechas el jesuita Mardonio Morales acudió a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez ya que había solicitado una entrevista al gobernador. Morales quería entregarle un escrito en el cual le presentaba los distintos conflictos agrarios en la región, a los cuales él mismo daba seguimiento desde principios de los años setenta.⁶¹ Morales fue recibido

⁶¹ El propio Morales detalla los casos a los que daba seguimiento del siguiente modo:

“En concreto, he estado acompañando los siguientes núcleos agrarios en una lucha legal por la tierra:

Chabeclum Jutulba (Sitalá), después de 22 años de lucha legal y sufrimientos sin cuento, la Delegación Agraria llegó a la conclusión de que "no había tierras que repartir". Pido que se reactive el expediente.

Colonia Tacuba (Chilón) Chilón 1964, están pidiendo ampliación; su expediente en 2/a. Instancia está detenido en espera de que haya ingeniero que realice los estudios

San José Baxil (Chilón su expediente de solicitud es Santa Cruz la Reforma (Sitalá), Chabeclum (Sitalá), Colonia Tacuba (Chilón), San José Patbaxil (Chilón), Chilón (Chilón), Nueva Esperanza (Chilón), San Sebastian Bachajón (Chilón), Guaquitepec (Chilón), Sitalá (Sitalá). Después de 8 años de trabajo con ellos, así está la situación agraria: *Santa Cruz de Reforma (Sitalá)*, después de 27 años de lucha legal, el expediente en 2/a. Instancia está detenido en espera de que haya ingeniero que realice los estudios más reciente también está detenido).

Poblado Chilón (Chilón) Piden restitución en base a unas escrituras ejidales de 1980. Estas escrituras están en estudio en México desde hace 3 años. Las tienen en su escritorio la Lic. Ana María Tiscareño del Depto. Jurídico.

por el mandatario, junto con el párroco Austroberto Núñez, sacerdote de Petelha', municipio que colinda con Sitalá, el 2 de junio.

En la carta entregada al gobernador Sabines, Mardonio Morales exponía sus razones para defender el derecho de los indígenas a recuperar sus tierras:

Durante estos años, he ido cayendo en la cuenta de la situación de opresión en que desde siempre han vivido estas comunidades. La constatación directa, inmediata y vivencial de esta realidad, me llevó por mi compromiso cristiano y sacerdotal a denunciar a las autoridades competentes, esta situación de opresión para que se pusiera remedio y así debidamente informada la autoridad pudiera dar los pasos conducentes a terminar tanta arbitrariedad. El no hacer esta denuncia me hubiera colocado en la calidad de cómplice de los explotadores y él hacerlo me ha traído justamente con una solidaridad de los indígenas, una correlativa y creciente oposición de los sectores que viven de la explotación del indígena.⁶²

Asimismo presentaba un análisis de la situación en la zona de conflicto. En la cual los campesinos invadieron las tierras por una clara razón: el cansancio y desesperación, porque los mecanismos legales no daban solución a sus demandas. Y agregó:

Si usted analiza estos procesos fácilmente verá que están localizados en el área en que se han producido las recientes invasiones por parte de PST. Yo me explico que la gente haya obedecido a la consigna de invasión por parte de PST, dados los antecedentes de frustración agraria. Por eso cuando se me preguntó por radio mi opinión acerca de las invasiones respondí *que no creía que la solución fuera una acción al margen de la ley como es la invasión, pero pensaba que la responsabilidad de que los campesinos hubieran llegado a la invasión era de la Secretaría de la Reforma Agraria por su acción protectora del latifundio, por su ineficiencia en los procesos, por su explotación del ejidatario a través de sus funcionarios y exhortaba por un lado a los campesinos que reconsideraran su posición y a las autoridades a que se atuvieran a los procesos legales*. Es responsable tanto el que mata la vaca, como el que le estira la pata.⁶³

Para Morales el conflicto no se reducía a una cuestión partidista por la presencia del PST, sino que había una causa profunda: la posesión de tierras y la opresión hacia los indígenas. Por

Todo está detenido. Según la Ley, si no procede la restitución, se pasa a la dotación, pero mientras duerman los papeles en un escritorio nada caminará.

Nueva Esperanza (Chilón) Por lo que tengo entendido este expediente va caminando con las lentitudes de rigor.

San Sebastián Bachajón (Chilón) Este inmenso Ejido, desde 1935 fecha de la resolución Presidencial, no ha logrado que le terminen el deslinde. En este tiempo hemos adelantado notablemente pero aún falta terminar; además están pidiendo restitución de los terrenos invadidos de antiguo y que no están inducidos ni en la dotación ni en la ampliación.

La dotación fue considerada en México por el Departamento. Jurídico legítima. Sin embargo el expediente en Tuxtla no camina.

Guaquitepec. Piden restitución en base a escrituras del poblado de 1752, La documentación ya fue declarada legítima en México por el Departamento. Jurídico. El expediente está durmiendo en espera que "haya ingeniero que vaya hacer los estudios".

Sitalá (Sitalá) Tienen problemas de replanteamiento de linderos y de restitución. Las cosas van con la calma de quien cuenta con la eternidad".

Ver. Mardonio Morales. *Documento entregado al gobernador Juan Sabines el día 3 de junio de 1980*. Mimeo.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

eso instaba al gobernador a dar solución real a los distintos conflictos agrarios: “Lo que sugiero es que a los indígenas se les trate no como ciudadanos de segunda categoría sino como mexicanos dignos de respeto con un lugar propio en el desarrollo de México y esto supone congruencia en el respeto a sus derechos ciudadanos y humanos.”⁶⁴

Al finalizar la entrevista el gobernador Sabines les comunicó que tenía previsto viajar a la región del Wololchán al día siguiente para conocer la situación e invitó a ambos sacerdotes a acompañarlo. El 3 de junio el gobernador viajó, acompañado de dos funcionarios de la Secretaría de la Reforma Agraria y los dos sacerdotes a la comunidad de Wololchán. Sabines se entrevistó con los indígenas que habían ocupado las tierras de dicha finca y les prometió resolver el conflicto.

La situación parecía entrar en calma, pero duró poco porque el 15 de junio elementos del ejército llegaron al poblado de Wololchán y con violencia desalojaron a los indígenas. El saldo fue de 12 indígenas asesinados, además de cientos de heridos.⁶⁵

Ante los nuevos hechos ocurridos en Wololchán, Mardonio Morales envió una carta al delegado de la reforma agraria, en ella cuestionaba fuertemente la inacción gubernamental:

¿Es que todo el viaje y todo el despliegue que se hizo el día 3 de junio fue pura comedia? Me siento profundamente defraudado por usted y por el señor gobernador. Yo participé en aquello con la mejor buena fe y el deseo sincero de poner los medios eficaces para solucionar el problema que durante tantos años llevan estos indígenas, y que los orilló a realizar esa acción de invasión que no era ninguna solución.

Ahora han añadido ustedes –gobernador y delegado– un nuevo manchón al ya negro historial de infamias cometidas por las autoridades en contra de los indígenas. Asimismo, la responsabilidad del PST, que los incitó a la invasión y después hizo trato con ustedes las autoridades a espaldas de los campesinos, es muy grande.

Prometer el resolver el expediente, y antes de quince días de este convenio verbal con testigos cualificados –la prensa nacional y los dos sacerdotes que estábamos presentes– llegar a la más brutal expresión, es algo que no tiene nombre. Protesto por esta sangrienta burla.⁶⁶

La denuncia de Morales estuvo acompañada por un pronunciamiento de la Misión de Bachajón. En él, además de presentar una descripción detallada de los hechos, presentaron el

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Los testimonios de los campesinos que sobrevivieron a la matanza en el poblado de Wololchán fueron recogidos y publicados por los propios jesuitas, y por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Ver. “Comunicación que hacen los campesinos expulsados de Wololchán y refugiados en el ejido Tacuba, municipio de Chilón, al Lic. José López Portillo” (mimeo) estos testimonios originalmente fueron recogidos en lengua tseltal, el jesuita Ignacio Morales realizó la traducción al español ver. “Testimonios personales”, en *Caminante*. Núm. 26. Agosto de 1980. p. 9-22.

⁶⁶ Rosario Millán “Un testigo de las promesas de Sabines. Las autoridades provocaron el problema y lo solucionaron con balas”, en: *Proceso* núm. 192. 7 de julio de 1980.

testimonio de los indígenas sobrevivientes a la masacre. También fijaron su postura ante los acontecimientos:

Nos dirigimos a la Opinión Pública, porque nos han pedido con insistencia los medios de comunicación, en especial la prensa nacional, que expresemos nuestro punto de vista ante los hechos ocurridos. Además, porque nos hemos percatado de que no se ha dado ninguna información de la matanza perpetrada por el Ejército el domingo 15 de junio; nadie ha dado a conocer los hechos, ni siquiera aquellos que tienen toda la información en sus manos. Pero sobre todo hablamos porque la situación desesperada de las 700 familias afectadas, *exige solidaridad, y clama justicia*. Aun cuando nadie nos lo pidiera, aun cuando todos callaran, *no podemos dejar de levantar nuestra voz*. Tal es el compromiso que reafirmó la Iglesia por medio de sus Obispos en la reunión de la CELAM en Puebla en 1979.⁶⁷

Los misioneros además denunciaban:

- *primero*, la violencia ocurrida desde el 30 de mayo no era un conflicto entre campesinos, sino una agresión de la policía estatal hacia los indígenas. Además los grandes propietarios de la región estaban creando “una guerra psicológica” en la región;
- *segundo*, que las acciones del gobierno estatal estaban a favor de los caciques: apoyo de forma indirecta a los grandes propietarios y al PRI, apoyo a la guerra psicológica al facilitar la llegada de contingentes de la policía estatal a la región y permitiendo que civiles porten armas, en la visita del gobernador a la región se ofreció de forma ambigua una solución, y tras la matanza del 15 de junio se abandonó a los heridos y a las familias de las víctimas;
- *tercero*, consideraban que la acción del PST adoleció de análisis de la situación y que su asesoría fue irresponsable, pero lo peor es que buscaron una solución negociada con el gobierno estatal ignorando a los propios campesinos; *cuarto*, la solución debía “ir en la línea de dotar [a los campesinos] las tierras solicitadas”.

Y concluían: “[...] *nos unimos, como portadores del mensaje cristiano, al clamor del campesino tseltal que ha sido explotado durante tantos años, para que se atienda a su derecho, se detenga la represión y se le haga justicia*”.⁶⁸

El llamado que hacía la Misión de Bachajón a resolver el problema por la vía pacífica y con la restitución de tierras a los indígenas fue respaldado, a través de un comunicado dirigido a la

⁶⁷ Misión de Bachajón. “Boletín de prensa de la Misión de Bachajón”, en *Caminante*. Núm. 26. Agosto de 1980. p. 5-8.

⁶⁸ *Ibid.* p. 8.

opinión pública, por los obispos de la región Pacífico-Sur⁶⁹ que en esas fechas se encontraban reunidos en la ciudad de Oaxaca, México. Este apoyo de los obispos era un respaldo a la labor de los religiosos en Bachajón y a la labor de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la defensa de los derechos de los indígenas.

1.3 Hacia la consolidación de los procesos organizativos de las comunidades tseltales

Levantamiento zapatista.

La situación de opresión y de injusticia que vivían las comunidades indígenas en el estado de Chiapas se hizo evidente en el Congreso Indígena de 1974 y generó la necesidad de organizarse para hacerle frente y mejorar las condiciones de vida de las comunidades tsotsiles, tseltales, tojol'ab'ales y choles.

En la década de los años setenta se dio el aumento en las movilizaciones indígenas que demandaban mejores condiciones de vida.⁷⁰ Esa misma década llegaron a Chiapas varias organizaciones políticas y guerrilleras. Una de las que tuvo mayor impacto fue el llamado grupo de Torreón encabezado por Adolfo Orive, quienes propusieron a la Diócesis de San Cristóbal un acuerdo, en el cual la Diócesis se encargaría de realizar su trabajo, pero que le dejaría puerta abierta a ellos para realizar trabajo político. La propuesta causó tensión al interior de los equipos pastorales. Unos optaron, especialmente un sector de los dominicos en Ocosingo y un sector de los propios jesuitas, por aceptar la propuesta. La mayoría de los jesuitas decidieron continuar el trabajo para fortalecer tanto las organizaciones indígenas desde la lucha por la vía legal, civil y pacífica, como una mayor presencia de los indígenas en los ministerios eclesiales.⁷¹

Otra organización que tuvo impacto en la región fueron las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), que en los años ochenta se transformó en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la cual desarrolló una amplia actividad clandestina en la región de las Cañadas, en los municipios de Las Margaritas, Altamirano y Ocosingo, hasta el levantamiento armado en la década de años noventa.⁷²

⁶⁹Agrupaba a los obispos de las diócesis de Tehuantepec, Oaxaca, San Cristóbal de las Casas, Huautla y Tuxtpec.

⁷⁰Ver. Vos, Jan de. *op cit.* 505 p.

⁷¹Ver Jean Meyer. *op cit.* p. 79-82.

⁷²Jan de Vos menciona que tras el Congreso indígena de 1974 se abrieron cuatro caminos de organización.

A nivel eclesial, el obispo Samuel Ruiz dio a conocer, en agosto de 1993, la Carta pastoral titulada *En esta hora de gracia*. El motivo de la carta era dar a conocer, con motivo de la visita que realizaría el papa Juan Pablo II a México, la situación de social, político y religiosa del territorio atendido por la diócesis de San Cristóbal de las Casas. En el texto el obispo realizó una fuerte crítica a las políticas neoliberales emprendidas por los gobiernos mexicanos desde los años ochenta, especialmente porque traían consecuencias desastrosas para los indígenas en Chiapas. Frente a esa realidad presentó a detalle la propuesta pastoral que la Diócesis puso en marcha desde los años sesenta. El obispo ratificó el compromiso de la Diócesis en la opción por los pobres, especialmente en la defensa de los derechos de los indígenas:

El sufrimiento de nuestro pueblo es el punto de partida, de un caminar largo, de un proceso transformador de conversión, de una apremiante interpelación que se nos lanza desde la mediación salvífica del mundo indígena, (pobre entre los pobres), esperando una inaplazable respuesta evangélica.

[...]

El mundo indígena, mayoritario en porcentaje y más grande en su marginación, nos exigía, (sí quisiéramos ser fieles al Evangelio) una respuesta de urgente presencia. Por eso nuestra Diócesis está sellada con las características inherentes a una pastoral indígena, entendida está no sólo como una preocupación por los nativos; sino como una encarnación de nuestra presencia en el mundo, lleno de carencias a la vez que de grandes valores; como una experiencia que orienta nuestra reflexión de fe, nuestra actividad pastoral u nuestra aspiración eclesial de avanzar hasta el surgimiento de una Iglesia Autóctona que dé cuenta de su historia salvífica, que se exprese en su cultura, que se enriquezca con sus valores, que acoja sus sufrimientos, sus luchas y aspiraciones; que con la fuerza del Evangelio transforme y libera su cultura. Pues como dijo un indígena, años hace, ante el Delegado Apostólico de ese entonces: 'si la Iglesia no se hace tseltal con los indios tseltales, ch'ol con los indio ch'oles, tojol'ab'al con los tojol'ab'ales...; no entiendo cómo puede llamarse Iglesia Católica. Sería, en efecto, una Iglesia advenediza, perteneciente a una clase social dominante, extranjera para el indio. La esquizofrenia religiosa que vive el indígena desde la guerra de Conquista, no desaparecerá sino hasta cuando se viva una tal inculturación del evangelio, que sé sus frutos en sus propios ministros, en la reflexión de su fe con sus propios medios culturales, en la celebración de los Sacramentos manifestados con sus propias expresiones étnicas.⁷³

El objetivo de la diócesis era lograr la conformación de una Iglesia Autónoma, en la cual fuesen notables los elementos indígenas:

... el paso que las comunidades indígenas y campesinas han ido dando para dejar de ser objeto de decisiones de otros y comenzar a ser sujetos de su propia historia. Vale decir que crece en los indígenas y campesinos la conciencia de su dignidad alimentada por los valores evangélicos. Han ido tomando el espacio que les corresponde en la Iglesia y, consiguientemente, también en la historia. Gradualmente sienten y viven su propia responsabilidad en la Iglesia a que pertenecen y que les pertenece.

⁷³ Samuel Ruiz García. *Carta Pastoral. En esta hora de Gracia*. San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 6 de agosto de 1993. 28 p. p. 11

Han ido adquiriendo las comunidades una conciencia crítica, signo de madurez en la fe. Descubren que unidos tienen capacidad para resolver problemas que les afectan. Ha crecido el aprecio a su propia lengua, a sus legítimas costumbres y a su identidad cultural. Se han iniciado y llevado a término traducciones de la Sagrada Escritura a varias lenguas indígenas, hechas por traductores escogidos por las comunidades y con la asesoría y responsabilidad última de la diócesis.⁷⁴

A consideración del obispo, la Iglesia había aprendido a dejar de ser la protagonista para convertirse en una institución que acompaña a los indígenas:

Todas las formas de trabajo fueron teniendo un proceso evolutivo que fue más notorio o más constante en una de las zonas, y de la cual en forma natural pasó a las demás. Fue éste un método de trabajo en la catequesis que pasó del adoctrinamiento ("*Nopteswanej*") a la participación comunitaria ("*Tijvanej*"). Con este método se hacen cursos, o para un grupo determinado que los transmite luego a la comunidad, o para comunidades enteras que van agregando su palabra y comentarios, con lo cual se va enriqueciendo para transmitir ese caudal a otras comunidades. Son estos cursos, según las necesidades y coyunturas: de iniciación o de profundización para la catequesis, de Sagrada Escritura, de animadores, de formación diaconal, de Derechos Humanos, de análisis de la realidad, de fe y política, de salud; se desarrollan a nivel de una comunidad, de una zona o de una región más amplia.

Sea con una iluminación de fe, sea con infraestructura de apoyo, se establecen mecanismos para acompañar, de acuerdo a nuestro papel, los procesos, las decisiones o las acciones: peregrinaciones, apoyo a la ley seca, apoyo a grupos de mujeres, orientación y apoyo en el caso de violaciones a sus derechos humanos. En las giras pastorales, en las visitas y las reuniones, se acompaña en las manifestaciones de alegría: en la celebración de la fe, en las fiestas patronales, en reuniones con representantes de comunidades, sean éstas por asuntos especiales, sean para evaluar, organizar o programar encuentros. Con ellos se buscan modestamente alternativas económicas o ecológicas, tratando de que descubran sus propias capacidades y vean los resultados de sus propias acciones.⁷⁵

Por último el obispo llamó a la sociedad mexicana para cuestionarse sobre la situación económica, política y social del país; y para tomar en cuenta la presencia de los indígenas en nuestra sociedad.

Tras la publicación de la carta pastoral se generó un clima de tensión en Chiapas, especialmente por la animadversión que el entonces nuncio Apostólico, Girolamo Prigione, mostraba hacia la propuesta pastoral de Samuel Ruiz. Esto coincidió con una serie de acontecimientos que hicieron más tensa la situación: enfrentamientos entre elementos del ejército y comunidades indígenas, además del hallazgo por parte del ejército de campos de entrenamientos guerrilleros.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.* p. 20.

⁷⁵ *Ibid.* p. 21.

⁷⁶ Ver revista *Proceso* núm. 866 y 877.

En octubre de 1993, cuando el jesuita Mardonio Morales declaró al semanario *Proceso*, que en Chiapas había un proceso de “infiltración” de grupos maoístas en el trabajo de los equipos de pastoral -especialmente en Ocosingo, y de un sector del equipo de jesuitas en Bachajón-. Además habló de la eminente irrupción de la violencia en Chiapas por la presencia de grupos guerrilleros.⁷⁷ Por su parte el vicario apostólico de la Diócesis, Gonzalo Ituarte, desmintió la versión presentada por el jesuita.⁷⁸

Ante la controversia suscitada por el jesuita, Girolamo Prigione -delegado apostólico del Vaticano en México-, aprovechó las circunstancias y solicitó, a finales de año, la destitución del obispo Samuel Ruíz. En respuesta diversas organizaciones nacionales e internacionales realizaron una campaña de apoyo al obispo. Samuel Ruiz no fue destituido, pero la situación era un signo de que se vivían momentos difíciles en Chiapas.

En la madrugada del 1º de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tomó las cabeceras municipales de Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo y San Cristóbal de las Casas, y declaró la guerra al gobierno ilegítimo de Carlos Salinas de Gortari y un ¡*Ya Basta!* a la situación de injusticia y opresión que vivían los indígenas, con ello dejaban en claro ser una organización conformada mayoritariamente por indígenas.

Los siguientes días se dieron enfrentamientos entre elementos del ejército mexicano y los zapatistas. En el transcurso de los combates el ejército cometió un sin fin de abusos: ejecutó con el tiro de gracia a los zapatistas capturados, bombardeó en distintas ocasiones a diversas comunidades y cometió violaciones a los derechos humanos de la población civil. Para poner fin a esa situación distintas organizaciones sociales realizaron una manifestación en la ciudad de México para pedir al gobierno federal el cese de las hostilidades y el diálogo con los zapatistas.

El 12 de enero el presidente Salinas decretó el cese al fuego unilateral y se vio obligado a seguir el camino del diálogo con el EZLN. Ambas partes eligieron como mediador al obispo Samuel Ruíz. El diálogo comenzó a mediados de febrero. La sede fue la catedral de San Cristóbal de Las Casas.

En el contexto del levantamiento zapatista, Mardonio Morales presentó un informe de trabajo al entonces Padre General del los jesuitas, Peter Hans Kolvenbach. El informe cobra

⁷⁷ Ver “Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos radicales infiltraron a la Iglesia y a las comunidades”, en: *Proceso*. núm. 880. 13 de septiembre de 1993.

⁷⁸ “Hay noticias de gente armada en Chiapas, pero no de la Iglesia”, en: *Proceso*. núm. 881. 20 de septiembre de 1993.

relevancia porque expresaba la postura de los jesuitas de la Misión de Bachajón y de la misión de La Arena –Ocosingo, ante el conflicto armado. Dejaba en claro la distinción que había entre la labor pastoral de los jesuitas y la propuesta de la vía armada del EZLN:

En estos días en que ha estallado la guerra, se ha puesto de manifiesto la urgente necesidad de una atención a la problemática social de la región, que es característica de las etnias precolombinas de la nación. Una situación que llegó a su máxima contradicción con el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México, Estados Unidos y Canadá, y que entró en vigor el 1° de Enero de 94, día escogido por el Ejército Zapatista para iniciar sus operaciones. Ya desde hace tiempo teníamos conocimiento de que se estaba preparando un levantamiento en la región. Como usted bien sabe, en nuestros proyectos de esta obra *siempre buscamos y seguimos buscando la defensa de los derechos humanos de los indígenas de la región (Tseltales, Choles y Zoques), su promoción y mejoría, por medios pacíficos y legales*. Comprendemos que haya grupos que ante la dureza, insensibilidad y voracidad del sistema neoliberal que nos ahoga, hayan optado –desde hace tiempo- por el camino violento. De hecho en años anteriores nos han invitado a sumarnos a esta actitud. *Nosotros hemos llegado en nuestro análisis a la convicción de que este camino del levantamiento –fruto de la desesperación ante el cúmulo de injusticias y arbitrariedades- no llevará a una solución de los problemas. Por eso hemos seguido el penoso y difícil camino de la lucha legal en busca de soluciones justas*. Ahora, ante la coyuntura de violencia en que se ve envuelta la región, no podemos sin más condenar a quienes en su desesperación han optado por las armas; *la injusticia estructural es la responsable*. Pero sí creemos que nuestro servicio está en la línea de seguir buscando caminos legales. Estamos entre dos fuegos: la justa desesperación de los oprimidos por un lado, y la fuerza bruta de los opresores por el otro.⁷⁹

Morales describió el trabajo de los dos proyectos de la Compañía de Jesús en Chiapas: las *tierras altas* (Bachajón, Chilón, Sitalá, Guaquitepec) con un proyecto de Pastoral con incidencia en lo promocional y en *las tierras bajas* (La Arena), en las que “se ha impuesto un trabajo de acompañamiento y promoción, inserto en una pastoral liberadora”. Además ponderó que la Compañía trabajaba en consonancia con las líneas pastorales de la diócesis para priorizar la conformación de una Iglesia Autóctona, como fruto de la inculturación. Recordaba cuáles eran las principales líneas de trabajo:

- el movimiento catequético y al diaconado indígena;
- una labor pastoral, de lucha por la justicia y defensa de los derechos humanos: una “línea pastoral liberadora”, y
- una “real batalla por la dignidad de estos pueblos tan humillados y despreciados”.
- Ante la situación de la guerra la tarea inmediata era: “acompañar a las comunidades, es reflexionar con ellos en la búsqueda efectiva de la paz, en la que se garantice la justicia.

⁷⁹ La carta está fechada el 18 de enero. Mardonio Morales. *Informe de Trabajo*. 18 de enero de 1994. Las cursivas son mías.

*El golpe dado al sistema opresor ha sido espectacular. Buscar la justicia en la paz. Esta creo yo que es nuestra búsqueda en estos días”.*⁸⁰

Era claro que la Compañía, si bien apoyaba las demandas de justicia y defensa de las comunidades indígenas, no estaba a favor de la vía armada. Pese a ello varios de ellos, especialmente Jerónimo (jXel) Hernández y Eugenio Maurer, fueron acusados de ser dirigentes del EZLN. El Padre provincial de la Compañía de Jesús en México, Jesús Morales Orozco, desmintió dichas imputaciones y declaró:

A los jesuitas nos quieren reducir al ámbito de la sacristía, del culto. Pero tenemos el derecho y la obligación de participar en el terreno económico y político. Es nuestra misión ética. Detrás de las difamaciones contra la Compañía de Jesús, pienso que hay una consigna de callarnos, de querer que *la Iglesia no divulgue su palabra profética* en la vida pública del país.⁸¹

El provincial ratificó la opción por los pobres de la Compañía de Jesús, que en Chiapas se concretaba en: “una labor fundamentalmente pastoral, de acompañamiento a las comunidades, de catequesis, de evangelización y promoción de la Iglesia autóctona, que forma y prepara a diáconos indígenas casados.”⁸²

Las negociaciones entre el gobierno y el los zapatistas pronto se estancaron. A lo largo del año la situación en Chiapas y en el país fue tensa por distintas circunstancias, tales como el asesinato del candidato del partido oficial, la realización de elecciones federales y estatales, entre otros.

A finales de 1994, en un clima de “aparente calma” en Chiapas, Mardonio Morales concedió de nueva cuenta una entrevista al semanario *Proceso*. En esa ocasión Morales hizo un análisis de la situación del estado de Chiapas y ratificó la postura de la Compañía de Jesús a favor de la defensa de los derechos de las comunidades indígenas.

Sobre el EZLN afirmó:

[...] la opinión que yo tengo de ellos es de personas que, ante la opresión existente, se han decidido por la acción armada con gran valentía y sinceridad. No comparto su modo de lucha. Siempre he luchado contra esa opresión e, inclusive, he arriesgado mi vida en esta lucha. Pero

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ Ver el reportaje de Rodrigo Vera “A los jesuitas nos quieren reducir al ámbito de la sacristía, pero tenemos derecho de participar en economía y política: Morales Orozco”, en: *Proceso*. Núm. 912. 25 de abril de 1994.

⁸² Cabe recordar que en marzo de 1994 el Centro de Reflexión Teológica (CRT) instituido a cargo de los jesuitas, publicó un folleto titulado *Chiapas... Buena nueva a pesar de todo*. En él exponían los principales ejes de la Teología de la Liberación y su opción por la paz y la justicia. El objetivo del folleto era mostrar que la TL no había sido impulsora del levantamiento armado del EZLN.

estoy convencido de que no es este el camino. Estimo su valentía, pero no comparto su análisis.⁸³

Para Morales era claro que la opción de los zapatistas era justa pero equivocada. Por ello volvió a reivindicar el trabajo de la Compañía con las comunidades tseltales:

La primera reacción fue de estupor. Por más que sepa uno que se está preparando, hasta no llega el momento no se cree. Por lo que recuerdo, les dije a los fieles que yo no creía en esa solución, que iban a venir grandes sufrimientos y que debíamos buscar otros caminos para solucionar los problemas. La reacción de los fieles fue de temor. Nadie salió de la región. [...]

Poco a poco empecé a reflexionar con las comunidades qué actitud tomar ante los zapatistas y ante el ejército. Desde siempre habíamos reflexionado en la situación de opresión que se vive aquí en Chiapas. Desde siempre veníamos buscando cómo terminar con esa explotación.

Ahora ha cambiado la situación. No se les negaba la razón a los zapatistas; pero se cuestionaba el alzarse en armas, porque se consideraba un suicidio [...]

-¿Qué pasó en la región donde usted realiza su labor pastoral y en donde se localiza el conflicto? [Le preguntaba el reportero]

- El conflicto se ha ahondado en ambas actitudes, por un lado, el reconocimiento más profundo de sus causas, la conciencia de que la guerra no comenzó el 1° de enero, sino que tiene sus raíces históricas desde la Colonia. Esto se ha dado naturalmente, porque la lucha de las comunidades ha buscado siempre salir de la opresión. Por otro lado, se quiere y se pide por la paz, porque se considera que un enfrentamiento lleva a la aniquilación [...]

Siempre he creído, hasta la fecha, que la lucha armada nos lleva a la destrucción total, al aplastamiento definitivo. Para decir aplastar en tseltal, se usa un verbo cuya raíz es la cucaracha: aplastado es quedar como cucaracha pisada. *Yo soy de la creencia en la resistencia y lucha civil pacífica, que no por eso deja de ser enérgica y definitiva. Con esta historia detrás, ustedes comprenderán mi consonancia con las motivaciones Zapatistas. Son las mismas excepto en la elección de las armas.*⁸⁴

Agregaba:

En un principio, con el levantamiento se vino la idea de que en realidad esto era lo que tocaba. La fascinación Zapatista invadió al país, al mundo, y lo que es más importante, invadió a los indígenas. La reacción gubernamental de los primeros meses pareció ceder a una búsqueda por mayor justicia y equidad. Después de 10 meses se hace evidente que el poder sigue en manos de los opresores, y que el episodio zapatista es eso, un episodio al que no están dispuestos a concederle la menor atención. Han estado jugando al gato y al ratón. Nosotros vivimos en la zozobra, pero los poderosos siguen su camino impertérrito

El neoliberalismo sigue su marcha, y no se ve que los Zapatistas le hayan hecho mella. De no ser por el Zapatismo, hubiéramos seguido en nuestra lucha David contra Goliat. El Zapatismo ha despertado otros mecanismos de defensa, ha ampliado la conciencia, ha acelerado el proceso de lucha. Pero sigo creyendo que la lucha desde la base y con la base no se puede dejar. Pienso que la lucha armada no tiene futuro ante el poder militar del Gobierno, que cuenta con el poder definitivo de los Estados Unidos. Quizá se llegue a enquistar la guerrilla, quizá se llegue al

⁸³ Ver. Guillermo Correa. "Zedillo no puede generar justicia y paz en Chiapas porque es de la misma camarilla que nos arrojó a la tempestad: Mardonio Morales", en: *Proceso*. Núm. 945. 12 de diciembre de 1994. p. 24- 29. Para la elaboración de este artículo Mardonio Morales elaboró un documento en el cual respondió por escrito a las preguntas realizadas por el reportero, dicho documento me fue facilitado por el propio Mardonio.

⁸⁴ *Idem.*

fenómeno centroamericano. Pero en *definitiva la lucha se debe seguir dando desde la base y con las bases indígenas y populares*.⁸⁵

Sobre la solución al conflicto Morales tenía claro las dificultades para encontrar una salida real, sobre todo porque se enfrentan dos formas completamente distintas de entender la realidad de los pueblos indígenas:

La única salida que considero verdadera es la de un cambio estructural a todos los niveles: de gobierno, de organización social, de vida económica. Se tendrá que renunciar al neoliberalismo; se tendrá que reconocer a las etnias y sus derechos; se deberá llegar a una revisión a fondo de la Constitución [...]

De las negociaciones por la paz, las considero un diálogo entre sordos. Cada cual habla de lo suyo y no se tocan los temas candentes que pudieran llevar a un entendimiento. ¿Es capaz, por ejemplo, el Gobierno de entender siquiera lo que significa el "territorio indígena"? No se pide un pedazo de tierra; se exige el respeto a la etnia que para vivir necesita el territorio que le arrancó la conquista. ¿Puede acaso el indígena aceptar la "modernización", que es un engendro del neoliberalismo? Aquí no es posible poner paños calientes cada cual está en lo suyo.⁸⁶

Frente a esa situación consideraba que por su parte la Compañía y la Diócesis habían dado un paso adelante, y estaban buscando un cambio estructural profundo en Chiapas, tanto en el ámbito eclesial como en el ámbito social:

Es evidente que si los indígenas de la Diócesis reflexionan su realidad a la luz de la Palabra de Dios, la Biblia es el instrumento necesario para descubrir la voluntad de Dios y obrar en consecuencia. Creo que todo este movimiento actual por una lucha civil tiene su fundamento y su fuerza tanto en la historia de la salvación como en el mensaje de Jesús. La reflexión, la oración, la práctica de buscar cómo cumplir el mandamiento del amor, son los pilares de este esfuerzo [...]

La Iglesia en Chiapas estuvo mucho tiempo uncido al poderoso y sus lacras. Cuando se convirtió al indígena, comenzó a pagar sus pecados. *Al abrir su corazón al pobre, fue capaz de acercarse al indígena, de comprometerse en su lucha por la vida*. Esto dio por resultado que pudiera poner su grano de arena en la formación de la conciencia. De aquí brotó como río impetuoso la reacción de las etnias. ¡Claro que tuvo que ver en la situación actual!⁸⁷

De nueva cuenta ratificaba que la Diócesis de San Cristóbal y la Compañía de Jesús en Bachajón, si bien reconocían la causa justa de los zapatistas, consideraban que la mejor forma

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

Anteriormente el jesuita Enrique Maza había presentado un artículo, en el cual exponía que en el conflicto lo que se vivía era la oposición frontal entre las culturas indígenas y la cultura occidental. Dicho artículo estaba basado en la información y en las opiniones que le había dado al respecto el propio Mardonio Morales. Ver. Enrique Maza. "La oposición frontal entre las culturas indígenas y la cultura occidental, en el fondo del conflicto chiapaneco", en: *Proceso*. núm. 926. 1 de agosto de 1994.

⁸⁷ Guillermo Correa. "Zedillo no puede generar justicia y paz en Chiapas porque es de la misma camarilla que nos arrojó a la tempestad: Mardonio Morales", en: *Proceso*. Núm. 945. 12 de diciembre de 1994. p. 24- 29. Las cursivas son mías.

de defender los derechos de las comunidades tseltales era a través de la movilización pacífica. Y en esa línea continuaron su trabajo en los años posteriores al inicio del conflicto armado.



Entrevista de Mardonio Morales en el semanario *Proceso* en diciembre de 1994

Yomlej (unión) y el ataque de los Chinchulines

El levantamiento zapatista significó la puesta en escena de la problemática indígena a nivel nacional, pero especialmente en el estado de Chiapas. En Bachajón la organización indígena que más presencia tenía era *Yomlej* (unión). Dicha organización surgió tras la marcha *Xi'nich'* (hormiga) que realizaron comunidades choles, tsotsiles, y tseltales, coordinada por el jesuita JXel Hernández, de Palenque a la Ciudad de México en 1992. En dicha manifestación participaron indígenas tseltales de la región de Bachajón y vieron en esa oportunidad un ejemplo para organizarse para demandar el respeto de sus derechos humanos. Al regresar de la

marcha, empezaron en la región de Bachajón un proceso de consulta con las distintas comunidades para formar una organización social.

Los primeros años de *Yomlej*, tres fueron los principales ejes de trabajo: la participación política de los tseltales, la defensa de la tierra y el territorio; y por último, la defensa de los derechos de los indígenas.

Paralelo al surgimiento de *Yomlej*, la misión de Bachajón también fundó el Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC), organización civil que buscaba al igual que *Yomlej* el respeto de los derechos de las comunidades indígenas. Ambas organizaciones trabajaron de forma conjunta en ese propósito.

Tras el levantamiento zapatista, tanto la Misión de Bachajón, como *Yomlej* se declararon a favor de la solución pacífica al conflicto y apoyaron el proceso de diálogo entre el EZLN y el gobierno. Varios de los integrantes de *Yomlej* formaron parte de los cinturones de paz que durante las mesas de diálogo que se realizaron en la ciudad de San Cristóbal de las Casas en febrero del 94.

Una de las principales inquietudes de la organización fue propiciar una mayor participación de los propios tseltales en la vida política del municipio de Chilón. Al interior de las comunidades se realizó la elección y formación de representantes comunitarios y coordinadores, a los cuales se les capacitó en el conocimiento de las leyes y normas jurídicas de defensa de derechos de los pueblos indígenas (legislación agraria en México y Chiapas, y Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo), de los derechos humanos, y otros temas como: análisis de la realidad, análisis político, análisis cívico-político participativo, medio ambiente, técnicas tradicionales en agricultura.

En 1995 la organización *Yomlej* decidió participar en las elecciones municipales de Chilón en alianza con el Partido de la Revolución Democrática (PRD), su candidato fue el tseltal Manuel Gómez Moreno. Obtuvieron el triunfo y Gómez Moreno se convirtió en el primer indígena que gobernó en el municipio de Chilón.

Uno de los momentos más difíciles que se vivió en este proceso organizativo se dio en el año de 1996, cuando un grupo paramilitar, conocido como los “chinchulines”, y que se presentaban como el frente Cívico Luis Donaldo Colosio Organización Juvenil Independiente (OJI), atacó violentamente a varios tseltales y las instalaciones de la misión de Bachajón.

En la región de Chilón se sabía de la existencia de los “chinchulines” desde finales de los años ochenta y principios de los noventa, pero intensificaron su actividad después del levantamiento zapatista. En abril de 1996 realizaron medidas violentas para destituir a recién electo presidente municipal, cien de sus integrantes tomaron violenta la presidencia municipal de Chilón, se autonombraron como Consejo Municipal y designaron a “sus propias autoridades”.⁸⁸ Ante esa situación el presidente municipal Manuel Gómez Moreno acudió a las autoridades estatales solicitando su intervención para restablecer el orden, pero no encontró respuesta alguna. Ante los acontecimientos el jesuita José Avilés, director del Centro de Derechos Indígenas A.C (CEDIAC), denunció la violencia vivida en la región y advirtió: “La inacción de gobierno puede provocar enfrentamientos entre la población y la Organización Juvenil Independiente. La sospecha es que esto es precisamente lo que buscan, como pretexto para intervenir”.⁸⁹

El 5 de mayo la situación se tornó más violenta cuando el líder de los “chinchulines” fue asesinado. Acto seguido se desató el terror. Los integrantes de la organización acusaron a los integrantes de *Yomlej*, a los jesuitas y al PRD de ser los responsables del asesinato y decidieron hacer justicia por su propia mano. Tomaron violentamente el poblado de Bachajón. Quemaron casas y vehículos. Atacaron las instalaciones de los jesuitas, asesinaron a dos personas simpatizantes de partidos políticos distintos al PRI. Algunas personas tuvieron que huir del poblado o esconderse para salvar sus vidas, entre ellos el presidente municipal y algunos jesuitas. La policía estatal llegó a la región hasta el 6 de mayo, la presencia de la autoridad estatal no calmó la situación, al contrario la tensión siguió latente.

Ante la violencia, el padre provincial de los jesuitas de México, Mario López Barrio, envió una carta al presidente de la república Ernesto Zedillo, en ella le cuestionaba por su accionar con respecto a la violencia en Chiapas, particularmente en Bachajón: “¿Se trata, señor presidente de tolerar la guerra de baja intensidad para que se destrocen ahora los indígenas entre sí y se justifique la intervención de la fuerza pública y el rompimiento de los diálogos de paz?”⁹⁰. De igual manera le hizo un llamado enérgico para actuar y evitar más violencia en la región. El superior de los jesuitas también concedió una entrevista al seminario *Proceso* en la cual ratificó la exigencia de que el gobierno actuara para controlar a los grupos paramilitares y

⁸⁸ Ver *Proceso*. núm. 1017. 29 de abril de 1996. p. 35

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*.

garantizar la tranquilidad en las comunidades indígenas. Por último reafirmó el compromiso de la Compañía de Jesús de seguir trabajando con los indígenas: “lo que seguiremos buscando son apoyos, alianzas, solidaridad de otros grupos para seguir trabajando, para seguir acompañando a la gente a la cual tratamos de servir”.⁹¹

Días después la situación se normalizó. Tanto el presidente municipal como los jesuitas pudieron retornar y continuar con su labor. Las comunidades, más allá de intimidarse, siguieron su trabajo de fortalecimiento organizativo. Fruto de ese trabajo representantes *Yomlej*, en coordinación con el PRD, ganaron la presidencia municipal los dos siguientes periodos, es decir hasta gobernaron el municipio de Chilón hasta 2004.

Sin embargo el proceso organizativo no ha estado exento de dificultades. *Yomlej* sufrió una fuerte división al interior, especialmente por la cooptación de líderes por parte de los partidos políticos. Un sector de los miembros de la organización decidió ya no participar en los procesos electorales por considerar que algunos de sus integrantes habían sido corrompidos por el poder y la política partidista. Entonces crearon una nueva organización llamada *Yip jlumalic* (La fuerza de nuestra tierra). La Misión de Bachajón decidió acompañar y apoyar a esta nueva organización.

El balance que los jesuitas hacen de la labor de *Yomlej* es ambiguo, por una parte reconocen que si bien se ha contribuido en la formación de algunos de los tseltales que formaron parte de la presidencia municipal de Chilón durante los tres periodos que dicha organización ganó las elecciones. De hecho, algunos de los indígenas tseltales que actualmente laboran, siendo parte del equipo de traductores, en la misión de Bachajón fueron funcionarios del gobierno municipal tales como: Manuel Silvano, Avelino Guzmán. Sin embargo, también reconocen que el proceso de *Yomlej* encierra algunos cuestionamientos a la labor de la misión de Bachajón, especialmente en torno a la forma en cómo puede la Compañía de Jesús fortalecer la participación política de las comunidades tseltales sin limitarse de forma exclusiva en la política electoral.⁹²

⁹¹ *Idem.*

⁹² En enero de 2012 asistí a una reunión de algunos miembros del equipo de trabajo de los jesuitas con miembros, tanto mestizos como indígenas, de CEDIAC. En esa ocasión uno de los jesuitas hizo un breve balance de la participación política de los tseltales en el municipio de Chilón, en algún momento de su análisis señaló: “participamos y ganamos durante tres periodos la presidencia municipal...”. La expresión suena ingenua, pero no lo es, en ella el jesuita reconoce que la Compañía de Jesús, desde la misión de Bachajón ha tenido una incidencia tanto social como política en la región.

El Centro de Derechos Indígenas A. C. (CEDIAC) es una organización dependiente de la Compañía de Jesús y fue fundado en 1992. Sus objetivos de trabajo son el fortalecimiento de la cultura tseltal y la defensa de los derechos de las comunidades indígenas.

Los primeros dos años el CEDIAC, junto con las comunidades tseltales, se enfocó a la creación y formación de un cargo comunitario: los promotores de derechos humanos.

El levantamiento zapatista generó un nuevo contexto en la región. El conflicto armado y la próxima realización de elecciones municipales propiciaron nueva dinámica en el municipio de Chilón. Las comunidades tseltales agrupadas en *Yomlej* decidieron participar como observadores electorales con miras a evitar que se cometiera un fraude electoral. El CEDIAC decidió acompañar ese proceso. En conjunto crearon un nuevo cargo al interior de las comunidades: los *joltaymanej*, cargo de carácter civil y que “es electo por las comunidades y ayuda a promover los derechos humanos así como a resolver algunos asuntos internos, y a la vez vigila los casos ante las autoridades judiciales que no se cometan violaciones a los Derechos Humanos”.⁹³ A partir de esos años acompaña a la organización *Yomlej* en la participación electoral. A la par surgió otro cargo en las comunidades: los promotores para la paz, especialmente para favorecer la paz en la región de la misión de Bachajón.

Así narra el jesuita José Avilés los primeros años de trabajo de CEDIAC:

Se inicia este trabajo junto con las comunidades ver la necesidad de iniciar un cargo, los promotores de derechos indígenas y de derechos humanos. [El trabajo consistió en] formar a esos promotores. Luego se realizó todo un trabajo de denuncia, en aquel entonces estaba el grupo juvenil que después fueron los “chinchulines”, fue un trabajo arduo de denuncia. No recibíamos respuesta ni de las instancias estatales ni federales, no digo las locales porque era contubernio: la seguridad pública, las presidencias municipales, con ellos. Después viene el levantamiento, eso nos cambia la perspectiva, tenemos que cambiar. Íbamos llevando las reuniones de los reglamentos internos en los ejidos, para que tuvieran su reglamento ante los cambios del 27 constitucional, en dónde se inició un proceso de privatización de la tierra y los ejidos. Nosotros teníamos de alguna forma el arma de los reglamentos internos, con ellos se posibilitaba una fuerza interna. En la ley general había un gran campo para la privatización, los reglamentos internos podían cerrar y poner candados, especialmente en las comunidades que nosotros atendíamos. Eso se suspendió, también de alguna manera se suspendió la formación de los promotores de derechos indígenas. Tuvimos que atender la emergencia. Los promotores de derechos indígenas se convirtieron en promotores de diversos derechos, uno fue el derecho al voto, que hubiera elecciones legales, que no se cometieran abusos. Ellos levantan otro cargo que serían los ‘observadores electorales’ para las elecciones que se realizarían después del

⁹³ *Huellas de un caminar*. p. 287-290.

levantamiento en el año del 95. Se da el cambio en ese año, pierde el PRI después de 70 años, y entra una alternancia que es el PRD, en eso se tuvo mucho que ver.

También empezamos a acompañar en el 94 a la organización *Yomlej*, que ganó tres ocasiones la presidencia municipal, se une y pide prestado el registro del PRD. Habría que hacer un balance de ello, de todos los mecanismos de corrupción que el sistema ya tiene en ello, no alcanzamos a dar un seguimiento ni provocar un cambio a nivel de ayuntamiento, que ya no fuera como se venía llevando por parte del PRI-gobierno. Son prácticas sumamente difíciles de poder cambiar. No nos alcanzaron los recursos, el personal, no nos alcanzó.

Con el levantamiento, el CEDIAC levantó otra figura que va a ser muy importante, toda esta región se proclama tácticamente una región neutral durante ese año (1994), y los promotores de derechos indígenas llamados *jkeoltaywanej*, levantan otro cargo que se llamó los promotores para la paz, y se forman en los derechos que tiene la sociedad civil en tiempos de guerra (convenios de Ginebra, etc.), También nos unimos con la Asociación mexicana para las Naciones Unidas para dar formación para la paz.

Para 1995 deciden las comunidades que ya no es momento de que sea una zona neutral, ya conocían como sociedad civil sus derechos. El logro fue que se presentó una imagen de paz ante la presencia del ejército. Se presentan como sociedad civil organizada y con sus derechos. Se ve la necesidad de incoar una organización, que va a ser *Yomlej*. Esta era una región en donde no se dio una hegemonía del EZLN (en cuanto a sus bases y a la preparación para levantarse), esta es región en donde se había caminado buscando alcanzar las reivindicaciones sociales, políticas, económicas, acompañadas por la Misión de Bachajón. Es una región que no tuvo que ver demasiado, no hubo bases del EZLN, no por eso no se coincidía con las causas del levantamiento, se respetaba su causa. En el momento de los acuerdos de San Andrés los promotores de derechos indígenas y los promotores para la paz unieron su voz junto con otras organizaciones de la sociedad civil para defender el derecho al diálogo y también estar presentes y actuantes en los diálogos de San Andrés, ahí se colaboró.⁹⁴

Otro eje de trabajo en los primeros años del CEDIAC fue el apoyo a distintas comunidades para afianzar su derecho a la tierra. Ante la reforma constitucional de 1992 al artículo 27 que permitía la fragmentación de los ejidos y que pone en riesgo la propiedad comunal de la tierra, en el CEDIAC decidieron fortalecer a las comunidades, para ello emprendió la elaboración de reglamentos internos en los ejidos, cuya finalidad era poner candados a la posibilidad de fragmentar los ejidos. La coyuntura del levantamiento zapatista fue propicia para que muchas comunidades que no tenían tierras realizaran la invasión y toma de tierras, en el municipio de Chilón dicho proceso fue acompañado por la misión de Bachajón y CEDIAC, el mismo Áviles hace un balance:

[...] en el año del 94 vino una toma de tierras independiente del EZLN. Hay más de 5,000 tomas de tierras, independientes del EZLN pero que aprovecharon el levantamiento. No eran bases de apoyo. Aprovechando el momento, el derecho a la posesión de la tierra y a sus luchas reivindicativas que habían durado muchos años. Aquí [en Bachajón] teníamos 20 años trabajando con el derecho que la gente tenía a que se le regresara su tierra, que de alguna manera u otra se le había quitado. El CEDIAC acompañó a 32 grupos que carecían de tierra, la mayor parte de ellos del municipio de Sitalá. Se consiguió, junto con otras organizaciones y otros grupos que también

⁹⁴ Entrevista realizada el 12 de enero de 2012.

habían tomado tierra, vía fideicomiso, que es la línea que encontró el gobierno para que la situación no explotara más. Así respondió a esta reivindicación de los pueblos indígenas a recuperar sus tierras. No es una reivindicación inmediata. Si lees en un principio las peticiones del EZLN no estaba la tierra, es después de los diálogos de San Andrés cuando se levanta esta petición de la tierra, ¿por qué?, porque principalmente quienes se levantan ya tenían tierra y recursos. Todos los de las Cañadas tenían tierras maravillosas, hasta 20 has., era una posición mucho mejor que los peones acasillados o los trabajadores de las fincas de toda esta región, que eran como el “lumpen” del campesinado acá. La mayor parte de los líderes, de los jóvenes, se habían ido a las Cañadas desde los años sesenta; se habían ido gente de aquí a las tierras nacionales. Después a posteriori, sus hijos van a ser los que se van a levantar en armas. Años después algunos grupos han venido reivindicando, pero son los hijos de los zapatistas que se levantaron. [...] Aquí en esta región, ese problema para los que en ese momento estaban sin tierra se pudo resolver.⁹⁵

Como puede verse por, y así lo plantea el testimonio del jesuita José Áviles, en la primera etapa el trabajo del CEDIAC estuvo enfocada a la defensa de la tierra y el fortalecimiento de las comunidades para una mayor participación política de los tseltales.

A partir del año 2000 el CEDIAC empezó nueva etapa, en la cual el objetivo principal es consolidar el derecho al territorio y generar el desarrollo sustentable de las comunidades tseltales. Avanzada esta etapa se establecieron dos áreas de trabajo: Medios de Subsistencia y Economía Tseltal (MESUByET) y Desarrollo Integral Sustentable y Organización (DISO).

Medios de Subsistencia y Economía Tseltal (MESUByET)

MESUByET es el área enfocada a la consolidación la producción y comercialización de productos, especialmente el café, miel y jabones.

En la región tseltal, como en la gran parte de Chiapas, las comunidades indígenas llevan a cabo una agricultura de subsistencia basada en el cultivo de maíz y frijoles. Algunas de ellas, especialmente las de la selva, a la par realizan el cultivo del café, el cual se comercializa en el mercado nacional e internacional. Sin embargo los principales beneficiados del mismo no eran los indígenas sino los “coyotes” o intermediarios, quienes siempre se han beneficiado de la volatilidad del precio del café, y de la pobreza de los indígenas quienes en condiciones desfavorables se veían obligados a vender su producto a dichos intermediarios. Frente a esa realidad los jesuitas han emprendido en los últimos quince años un proyecto económico para

⁹⁵ *Idem.*

Para más detalle de la toma de tierras en Chiapas y en Bachajón véase los capítulos III y IV de Villafuerte Solís, Daniel. et al. *La tierra en Chiapas. viejos problemas nuevos*. México. Fondo de Cultura Económica 2002. 429 p.

beneficiar a los productores del café. Por ello echaron a andar el proyecto productivo de la red de cooperativas (*Yomon A'tel*) de producción y comercialización del café.⁹⁶ Dicha red está conformada por:

- la cooperativa *Tsumbal Xitalhá* que se encarga de recolectar de forma directa el café con los productores indígenas;
- la cooperativa *Bats'il Maya* que se encarga del procesamiento del café para su distribución; y por último,
- *Capeltic*, que se encarga de la venta del producto.

El funcionamiento de la red se explica en el siguiente gráfico:



Gráfico de la red de cooperativas del Café.⁹⁷

El jesuita Oscar Rodríguez describe el proceso de la siguiente manera:

Actualmente el motor económico de la zona es el café. *Bats'il Maya* compra el producto a los cafeticultores, pagando el precio más alto de la temporada, asegurando así que las familias obtengan un buen precio por su cosecha. *Capeltic* es el último eslabón en el proyecto enfocado a la agregación de valor del café y tiene como objetivo no sólo promover un precio justo para los productores sino defender la riqueza generada en las comunidades tzeltales.⁹⁸

La cooperativa tiene sus orígenes en el año 2001

⁹⁶ Oscar Rodríguez y Alberto Irezaba. “Del cafetal a la taza. Capeltic: defendiendo la riqueza de una región”, en: *Clavus*. Suplemento de *La Jornada de Jalisco*. Año II. núm. 4 noviembre de 2011. p 4.

⁹⁷ Foto tomada del portal electrónico de Capeltic.

⁹⁸ *Idem*.

Los productores están organizados en la *Cooperativa Ts'umbal*, la cual da inicio a sus actividades en el año 2001 y agrupa un total de 12 comunidades, principalmente del municipio de Chilón. Así, ubicadas en un contexto de extrema pobreza y marginación pero también dentro de una lógica de desarrollo basada en el trabajo y en la solidaridad, estas empresas indígenas solidarias generan comportamientos socio-económicos que arrojan un conjunto de beneficios sociales, económicos y culturales, posibilitando la inclusión social al favorecer a toda la sociedad y al intercambio de ésta con la naturaleza. La mirada integral con que los tseltales construyen este tipo de economía alternativa al servicio de las personas y no del capital, establece el manejo orgánico de los cafetales y el respeto medioambiental con prácticas de conservación, consolida la participación democrática y la adquisición de capacidades que fortalecen los sistemas productivos, organizativos y de toma de decisión que son propios a las comunidades indígenas. Asimismo, se rechazan las ayudas asistenciales y los subsidios, se buscan relaciones comerciales que valoren la calidad y la producción sustentable, se trabaja con dignidad respetando los derechos colectivos, se evita la intermediación entre productores y consumidores, se construye un precio al margen de la especulación de la bolsa que permita condiciones de vida digna.⁹⁹

Para que algún indígena sea aceptado en la cooperativa se le pide que desarrolle los siguientes siete pasos:

- 1) Tener algún cargo comunitario como promotor de salud, educación, catequista o arreglador de conflictos, pues esa semilla del trabajo comunitario hace florecer la confianza, la cohesión y la capacidad para resolver problemas;¹⁰⁰
- 2) restaurar el cafetal con los cuidadores de la tierra;
- 3) conocer el camino andado desde la mata hasta la taza;
- 4) aprender que la calidad del café es el reflejo del trabajo del productor;
- 5) conocer herramientas para el mejoramiento agroforestal;
- 6) recuperar la fertilidad del suelo y procurar la renovación de los cafetales;
- 7) evitar la merma en el procesamiento del café.”¹⁰¹

El principal objetivo de *B'atsil maya* ha sido hacer a un lado a los “intermediarios” o “coyotes” y que sean las comunidades obtengan un mayor beneficio por su trabajo.

La integración de la red de cooperativas no ha sido sencilla, especialmente porque lo que se busca con ellas es que no predomine la lógica capitalista y con ello se respete las formas de organización de las comunidades tseltales. Oscar Rodríguez considera que el principal reto de la red de cooperativas del café ha sido lograr la integración de la lógica indígena de producción en la lógica del mercado internacional sin detrimento de la primera:

La comprensión de los dos ritmos en la cadena de valor ha sido dave: por un lado, el ritmo comunitario tseltal basado en ciclos agrícolas, costumbres y tradiciones y, por el otro lado, el ritmo global del mercado, exigente en calidad, tiempo y servicio. A través de las diferentes empresas sociales se ha logrado atender cada uno de los ritmos bajo un mismo objetivo: la defensa de la riqueza del productor y su empoderamiento de la cadena de valor. Con ello, poco a poco se fue avanzando: primero, vendiendo

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ Todos los cargos mencionados los los cargos comunitarios que los jesuitas han impulsado en las comunidades tseltales. Ver. *Huellas de un caminar*. Universidad Iberoamericana.

¹⁰¹ Rea, Daniela. “Capeltic el camino hacia *nuestro café*”, en: *Magis*. núm. 437. Diciembre 2013-enero 2014. p. 41.

como materia prima; luego, se pasó a café tostado en donde después de varios años se logró mejorar la calidad hasta acceder a mercados internacionales como producto terminado; finalmente, se consiguió crear un espacio para la venta del café en taza, justamente en donde se encuentra el mayor valor agregado al pasar de 46 pesos el kilo de café pergamino, a 140 pesos un kilo de café tostado, hasta alcanzar mil 600 pesos por kilo de café puesto en taza, es decir, casi 35 veces más.¹⁰²

El éxito del proyecto económico impulsado por la misión de Bachajón se debe a que en el rubro de la comercialización gran parte de la producción del café es vendida a la red de Comercio Justo en Japón.¹⁰³ En cuanto a la distribución a nivel nacional ha consistido en la apertura de sucursales de la cafetería *Capeltic* (nuestro café) en las universidades administradas por la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, especialmente en la Universidad Iberoamericana (campus México y campus Puebla) y el Instituto de Estudios Sociales (ITESO-Guadalajara).

Para los indígenas tseltales este proceso ha traído beneficios, especialmente porque ha representado el pago de un precio más justo por su trabajo, citando las palabras de un productor: “La cooperativa me ha traído beneficio, antes sólo hacía el trabajo como sabía, ahora aprendí a hacer mejor producción, mejor variedad. Me anima estar en cooperativa porque se ve resultado, ya hay precio fijo y no baja precio, eso me anima el corazón. Mi café está más sabroso”.¹⁰⁴

En cuanto a la experiencia de DISO se llevan a cabo la coordinación de los procesos de mujeres, salud y los *jk'anan lum k'injal* (cuidadores de la madre tierra).¹⁰⁵

En resumen, el CEDIAC ha vivido dos etapas. La primera se centró en el acompañamiento y asesoría legal de las comunidades tseltates en la recuperación de la tierra posteriormente al levantamiento zapatista. A partir de los primeros años el presente siglo la labor se ha enfocado

¹⁰² Oscar Rodríguez y Alberto Irezaba. *op. cit.* p 4.

¹⁰³ “...el café es uno de los productos que de mejor manera se ha insertado en los circuitos globales del *Comercio Justo*, una de las formas de intercambio de las economías solidarias. Con un valor económico de 2 mil 650 millones de euros para el año 2007 y construido gradualmente desde principios de los años sesenta del siglo pasado, el llamado *Comercio Justo* pretende acercar los productos de los campesinos e indígenas del tercer mundo a los consumidores finales del primer mundo bajo condiciones de justicia económica mediante mejores precios, la certificación de prácticas en la conservación de la naturaleza y los recursos naturales, el no trabajo infantil y el reconocimiento al valor del trabajo y la solidaridad –es decir, por encima del capital, como acontece en los diversos capitalismos actuales en el mundo.”

Véase: Oscar Rodríguez y Alberto Irezaba. *op. cit.* p 4.

¹⁰⁴ Testimonio del indígena tseltal Pedro, de 68 años, habitante de la Comunidad El Paraíso en el municipio de Sitalá, reproducido en: Daniela Rea. “Capeltic: el camino hacia *nuestro café*”, en: *Magis*. núm. 437. Diciembre 2013-enero 2014. p. 43.

¹⁰⁵ Para conocer de forma más detallada la labor de los *jk'anan lum k'injal* (cuidadores de la tierras) véase el Capítulo VIII “*jk'anan lum k'injal* (Cuidadores de la tierra)” en: *Huellas de un caminar*. p. 219-249.

a la consolidación de la autonomía de las comunidades indígenas. En palabras del jesuita Oscar Rodríguez: “A la generación anterior le tocó luchar por la tierra; a esta generación, por la sustentabilidad del territorio”.¹⁰⁶

¿DE DÓNDE VIENE EL CAFÉ DE capeltic ?

DE LA SIERRA NORTE DE CHIAPAS

Aquí, el café es el **motor económico** de la región y se ha convertido en el **elemento de mayor opresión** para las familias. La venta del grano se da en condiciones de **inequidad** y **explotación** causadas por un sistema con demasiados **intermediarios**.




Lequil Cuxlejal**
- el buen vivir -
Cosmovisión*tseltal

**#diccionariotseltal
*#diccionarioCapeltic

Promocionales de la venta del café¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 39-45.

¹⁰⁷ Tomados del sitio electrónico de la cooperativa Capeltic

2. La iglesia debe tener un rostro tseltal o no será

El 18 de enero de 2000 se celebró en el poblado de Huixtán la ordenación de 103 diáconos y de 53 prediáconos indígenas¹. Esta fue la última ordenación de diáconos y prediáconos en la diócesis de San Cristóbal de las Casas previo a la suspensión de dicho proceso por cerca de quince años debido a que el Vaticano, por medio del Cardenal Jorge A. Medina Estévez, Prefecto de Congregación para el Culto Divino, envió una carta, fechada el 20 de julio del 2000, al obispo de la Diócesis de San Cristóbal, Felipe Arizmendi Esquivel, en ella le “sugerían” suspender toda ordenación de diáconos indígenas permanentes en dicha diócesis. El 1º de febrero de 2002 el cardenal Medina Estévez de nueva cuenta envió una misiva al obispo Arizmendi, en la esa ocasión ya no “sugería” sino que “ordenaba la suspensión”, por un período de al menos cinco años, de toda ordenación de diáconos permanentes. Con esta orden el Vaticano puso un alto, por quince años, a una de las líneas de trabajo de la pastoral indígena que ha distinguido en los últimas tres décadas a dicha diócesis en general, la cual ha sido impulsada ampliamente por la Misión de Bachajón. Esta situación solamente se vio modificada cuando el nuevo pontífice, Francisco, miembro la Compañía de Jesús, autorizó nuevamente a la Diócesis de San Cristóbal el nombramiento diáconos indígenas. En esta nueva etapa los jesuitas ya reconocieron el nombramiento a nueve nuevos diácono tseltales de la misión de Bachajón.

¹ El diaconado es un cargo dentro de la Iglesia católica. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas da la siguiente fundamentación:

“91. El sacramento del Diaconado es una institución muy antigua en la Iglesia, que se comenzó a practicar desde los primeros tiempos, y que nos ha sido revelada y transmitida en el libro de los Hechos (6, 1-7). Nos narra San Lucas que el Diaconado nació cuando en la Iglesia surgió la urgencia de atender las necesidades de las viudas de los creyentes que no tenían cultura judía. Ahora, en nuestra diócesis este sacramento del Diaconado es transmitido al Diácono Indígena Permanente mediante la imposición de manos por parte del Obispo, del mismo modo como se transmitió por primera vez por mano de los Apóstoles, para servir a comunidades con culturas diferentes.

92. Entre los distintos ministerios reconocidos por la iglesia, está el de la catequesis, el de proclamar la Palabra de Dios, el de ejercer la caridad, y se encuentra también el ministerio del Diaconado. Sin embargo, éste se diferencia de aquellos porque el Diaconado- es un ministerio sacramental. Así lo declara explícitamente la Iglesia, en el Concilio Euménico Vaticano II, en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. Puede establecerse el Diaconado, como grado propio y permanente de la Jerarquía. Las personas que reciben el orden

El diaconado indígena permanente

La base sobre la que se construyó el diaconado indígena permanente fue el movimiento catequético impulsado por el Obispo Lucio Torreblanca en la década de los años cincuenta del pasado siglo. Los jesuitas retomaron esa línea de trabajo en Bachajón.²

1ª etapa 1958-1976 Movimiento catequético

La principal línea pastoral impulsada desde la llegada de los jesuitas fue la de la formación de catequistas tseltales, línea impulsada ampliamente por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. Mardonio Morales relata esos primeros años:

El inicio remoto comienza en los años cincuenta, cuando el párroco de Ocosingo Pbro. Rodolfo Trujillo empezó a trabajar con algunas rancherías de la región de Bachajón (Municipio de Chilón), iniciando el trabajo de algunos catequistas. Este movimiento catequético lo recogió en 1958 la incipiente Misión que se estableció en Bachajón.

En esta primera etapa los jesuitas instaban a las comunidades a construir una ermita, para que en ellas se realizaran tanto la celebración semanal de la Palabra de Dios, como la fiesta del santo patrono de cada una de las comunidades. Para que las ermitas funcionaran fueron instituidos distintos cargos: los catequistas y los Presidentes de la Ermita (dos principales nombrados por la comunidad). Al tiempo que se instituyeron los cargos, los jesuitas buscaron dar capacitarlos a través de cursos:

En 1959 el P. Indalecio Chagolla dio el primer curso a 30 catequistas varones. Durante los años de 1959 a 1965 se fue consolidando, fortaleciendo, y organizando el núcleo central cuyo epicentro eran Bachajón y Chilón, de suerte que empezaron a llevar una vida espiritual bastante intensa las pequeñas comunidades dispersas en la sierra. Fue la época en que se fundaron la mayor parte de las ERMITAS, o sea, centros de reunión cultural semanal de las Comunidades. Al frente de cada Ermita estaba uno o dos catequistas (varones) asistidos por el o los Principales de la Comunidad, a quienes llaman Presidentes [de la Ermita].³

Pero la instauración de estos cargos no fue tarea fácil. En algunas comunidades los catequistas no fueron bien recibidos por la comunidad. La razón principal fue porque los jesuitas nombraban, sin consultar a la comunidad, a los catequistas, que en su mayoría eran hombres jóvenes. Las comunidades vieron ese modo de proceder como una agresión porque iba en

² *Vid supra*. p. 104 ss

³ Mardonio Morales. "Hacia una Iglesia indígena. El proyecto de los prediáconos tseltales", en: *Christus*. Año 41, núm. 493. Diciembre de 1976. p. 8-9. p. 8.

contra de las formas tradicionales de organización de las comunidades. En las comunidades tseltales son los ancianos los que desempeñan los principales cargos de autoridad porque representan la madurez y sabiduría de las mismas, es decir, son los adultos los encargados de enseñar a los jóvenes y no a la inversa. Al nombrar a los jóvenes como catequistas los jesuitas estaban desconociendo las formas organización social de las comunidades.

Fueron las mismas comunidades las que obligaron a los jesuitas a modificar su forma de trabajo. Los jesuitas tuvieron que reconocer su error, entonces permitieron que fuesen las propias comunidades las que nombraran a sus catequistas, al párroco solamente le correspondía aprobar el nombramiento. De la misma forma la instauración del cargo de los Presidentes de la Ermita, también elegidos por la comunidad, contribuyó a crear un cuerpo de autoridades que acompañasen en su labor a los catequistas.

El jesuita Eugenio Maurer describe cómo se vivieron esas dificultades en el poblado de Guaquitepec, en el municipio de Chilón. Primero debe recordarse que en las comunidades indígenas tseltales es de suma importancia que se respete las formas tradicionales de organización comunitaria. En ella los Trensipales desempeñan el cargo de servicio más importante.⁴ Los jesuitas ignoraron esa situación y, sin tomar en cuenta a los Trensipales y a la comunidad, nombraron a los catequistas, lo cual fue interpretado como una agresión a las comunidades. Al proceder de ese modo los jesuitas desconocían a las autoridades tradicionales y crearon una red paralela de autoridades:

⁴ Maurer nos expone la noción de autoridad que tienen los tseltales y cuál es la labor de los Trensipales.

El *Trensipal* es un cargo al interior de la comunidad, en primer lugar debe señalarse que para los tseltales el cargo de autoridad tiene una concepción distinta a la concepción occidental, para ellos quien desempeña un cargo es un servidor de la comunidad y lo ponen con la siguiente expresión: *te mach'a ay ya'tel ta kum* (el que tiene su trabajo - que hacer- en la comunidad)

“Quien ha terminado de cumplir todos los cargos para bien de la Comunidad se ve liberado del servicio y se convierte en un Trensipal (principal); no tiene ya que realizar trabajos físicos, como deben hacerlo, por ejemplo los Capitanes, los Alkales, sino que su función es la de gobernar la comunidad.

La autoridad suprema la ejerce el grupo de los *Trensipaletik*, es decir, hombres de cierta edad que han recorrido la escala completa de los cargos.

Son aptos para gobernar, puesto que supieron servir: ‘servicio supremo’ que capacita para ejercer la ‘autoridad suprema’. En efecto, el que conoce las necesidades de todos aquellos que estarán bajo su autoridad. La experiencia les ha enseñado lo que es bueno para la Comunidad, lo cual no puede ser otra cosa que lo instituido por los *Me'jTatik* (nuestras madres y padres) o ancestros. Y precisamente sirviendo es como los Trensipaletik aprendieron las tradiciones de los antepasados”. Ver. Eugenio Maurer. *op cit.* p. 80.

En la séptima parte, capítulo XV, titulado “La religión tradicional y la religión moderna” del texto *Los tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión ¿Sincretismo o síntesis?*

El texto es producto de la investigación que realizó Maurer como antropólogo en el poblado de Guaquitepec, para ello Maurer no actuaba todavía como agente de pastoral, es decir como sacerdote, eso lo hizo después de concluida su investigación antropológica.

Los Padres invitaron a todos a escuchar la predicación, e insistieron en la necesidad de la práctica de los sacramentos. Muchos jóvenes acudieron al templo, pero no los Ancianos, quienes por otra parte, continuaron bautizando y confirmando a sus hijos, a los cual estaban acostumbrados. Accedieron a la orden del Obispo de contraer matrimonio ante los Padres, ya que el rito católico no contradecía en nada al suyo propio, sino que le añadía, más bien, un cierto esplendor.

Las Autoridades Tradicionales no recibieron consideración alguna especial de parte de los sacerdotes, quienes se contentaron con invitar indiscriminadamente a todos, viejos y jóvenes, sin otorgar a los primeros la importancia que se les debía. Ahora bien, hay que recordar que todos los asuntos importantes del poblado deben tratarse antes con los Trensipaetik. Así pues, éstos que hasta entonces habían sido los guías y sacerdotes de la comunidad, se encontraron de repente colocados por los misioneros en el mismo nivel que los jóvenes que aún no habían adquirido la sapiencia *-ma'sn'ik k'inal-*, ni el prestigio de haber merecido bien de la Comunidad.

Lo que parece todavía más grave es que, algún tiempo después, esos jóvenes sin experiencia se convirtieron en catequistas para enseñar la religión a toda la Comunidad, he allí una razón más para que los Viejos no asistan a la doctrina: en la cultura tseltal, un Anciano nunca será discípulo de un *kerem* o muchacho.

Eso es precisamente lo que observaba uno de ellos cuando, en cumplimiento de las disposiciones del obispo, se le quería obligar a asistir a los curso de preparación impartidos por los catequistas a los futuros padrinos:

‘¿Cómo yo, que soy un *Mamal* (anciano), podría aceptar que un *kerem* me enseñara algo! Yo creo que en Dios y conocí ya la Religión mucho antes de que él naciera. ¡Y ahora, quieren que sea él quien me enseñe!’

Y prefirió renunciar a ser padrino que sujetarse a ese uso contrario a sus tradiciones.⁵

Para Maurer esta situación provocó una confrontación entre dos formas de concebir la religión. Por un lado la Religión Tradicional, practicada por las autoridades tradicionales y respaldada por las comunidades; por el otro lado la Religión Moderna -que se formó a partir de los cargos que establecieron los jesuitas, especialmente los catequistas. Maurer tenía claro que la tensión entre ambas formas de religión fue provocada por el accionar de los jesuitas quienes violentaron las formas tradicionales de las comunidades.

Pero fueron las propias comunidades tseltales las que hicieron ver a los jesuitas su error:

[...] en uno de los parajes de la Misión manifestaron al P. Mardonio el deseo de tener catequistas; él los escogió entre los mejor instruidos, pero se desconcertó cuando el domingo siguiente nadie se presentó al catecismo. Por fin, un *Trensipal* le explicó: ‘¡Tú no conoces nuestras costumbres! A ti no te corresponde elegir a los catequistas, sino a nosotros: tú les darás solamente la autoridad de predicar la palabra de Dios.’⁶

Ante el llamado de atención por parte de las comunidades, los jesuitas debieron aceptar la equivocación que habían cometido. A partir de esa circunstancia empezaron a nombrar a los catequistas en coordinación con las comunidades y los Trensipales. El primer paso era que

⁵ *Ibid.* p. 447.

⁶ *Ibid.* p. 455.

comunidades elegían a un miembro de la comunidad y proponían para ser catequista, posteriormente a los religiosos les correspondía confirmarlos en el cargo.

En los primeros años de labor pastoral de los jesuitas el número de catequistas se incrementó rápidamente y éstos a su vez atendían cada vez más zonas:

Para 1965 ya eran cerca de 300 los catequistas. En estos años se comenzó a sentir un fuerte movimiento de migración hacia la selva lacandona, en el municipio de Ocosingo y en parte de la selva de Palenque. Al frente de estos grupos iban muchos catequistas que extendieron el movimiento a la selva de Ocosingo y Palenque. Así nacieron en los años 1965 a 1970 muchos ejidos y colonias que siguieron el esquema aprendido en Bachajón, Chilón y Sitalá.

A pesar de la fuerte migración, las Ermitas continuaron trabajando con los que aun quedaban, es más, aumentó considerablemente su número al establecerse en nuevos grupos en la selva de Chilón. Así el número de catequistas aumentó solamente para la misión de Bachajón (Municipios de Chilón y Sitalá) en más de 400 catequistas varones para 1970. De esta manera el grupo inicial de la Misión de Bachajón se fue extendiendo primero al municipio de Ocosingo y después a la selva de Chilón conforme se iba poblando. Mientras tanto las comunidades tseltales de Yajalón, Petelcingo (Municipio de Tila), Simojovel y Pantelhó fueron pidiendo cada vez con más insistencia que se les atendiera en su propia lengua. Así más de 600 catequistas en la Misión de Bachajón y 200 en la Misión de Ocosingo estaban atendiendo en 1974 a 400 comunidades dispersas por la sierra con toda regularidad cada semana.⁷

Para los jesuitas el trabajo de los catequistas, en coordinación con los misioneros, dio sus frutos. A través de ellos las comunidades asimilaron favorablemente la evangelización:

Gracias a la catequización y distribución de los sacramentos, se ha alcanzado un alto nivel de moralidad y bienestar social. El ingente número de catequistas (400 hombres y 73 mujeres) distribuidos en los 180 poblados cumplen una consigna, dar testimonio de la palabra de Dios e impartir semanalmente la doctrina Santa. Son capacitados en cursos anuales, y se reúnen a junta semanalmente, todos ellos en su mayoría casados, saben leer, han cursado el equivalente a los primeros cursos de primaria. Cada catequista goza de autoridad y prestigio en sus funciones.⁸

Pero la evangelización no se percibía de forma exclusiva en la labor de los catequistas. Un elemento distintivo de las comunidades es la celebración sus fiestas tradicionales dentro del marco de la fe católica:

La fiesta religiosa en honor a cada uno de los patronos respectivos de los barrios de nuestro territorio han recibido su pleno valor pues su autoridad, tales como capitanes, mayordomos, caporales, actuarán entre la comunidad investidos de autoridad y respaldados por la anuencia y presencia del párroco o superior de la misión, quien ratifica en nombramiento y acompaña en todos los actos solemnes a las autoridades vigentes y asiste también a la ceremonia del cambio de poderes.

[...]

⁷ Mardonio Morales. "Hacia una Iglesia indígena. El proyecto de los prediáconos tseltales", en: *Christus*. Año 41, núm. 493. Diciembre de 1976. p. 8-9. p. 8

⁸ Díaz Olivares, Jorge. *Bachajón, zona de refugio*. México. Universidad Iberoamericana. (Tesis para obtener el grado de maestro en antropología social). 1970. p 131.

Las oraciones, ritos, bendiciones y ofrendas siempre que se han podido se han encauzado para darles su vigor dentro de un marco adecuado.

El cambio más sobresaliente en los patrones religiosos, es sin duda alguna el haber logrado, gracias a una liturgia actualizada, la educación de la comunidad en sus expresiones de culto externo como paso hacia el culto pleno de interioridad. *El uso de su lengua* en todo acto litúrgico y sacramental les hace más accesible y amable sus expresiones de fe, como el significado y mensaje de cada actuación del preste; las traducciones de cantos y salmos puestos al servicio del acto comunitario de dan plena participación a la comunidad.⁹

En estas reflexiones puede verse que consideraban un éxito la convivencia entre las autoridades tradicionales de las comunidades tseltales, los catequistas y los agentes de pastoral. De esa forma se estableció una relación de coordinación entre las distintas comunidades tseltales y la Misión de Bachajón:

Nuestra presencia le ha dado a la comunidad un sentimiento de unidad, de mutua dependencia. A pesar de su dispersión y de su individualismo, son conscientes (al menos la mayoría o los católicos) de pertenecer a un grupo; de ser requeridos en el centro misional en donde encuentran satisfacción a sus necesidades, y de percibir lo que es capaz de hacer el esfuerzo comunal.¹⁰

Se percibe una doble visión es estas afirmaciones. Por un lado los jesuitas veían que su labor de evangelización “ayudaba” a las comunidades tseltales a fortalecer sus lazos comunitarios, pero a la par percibían que eran las propias comunidades quienes iban marcando los ritmos de la evangelización y de su organización político social y económico.

2ª etapa: Los prediáconos tseltales

El Congreso Indígena¹¹ fue una oportunidad que fortaleció en trabajo de los catequistas. Después de su realización el obispo Samuel Ruiz buscó darle continuidad al trabajo y a los resolutivos del mismo. Pero también llamó a las comunidades indígenas –tsotsiles, tseltales, tojolabales y choles- a reflexionar sobre el papel jugado por la Iglesia en ese contexto de opresión y explotación. Fueron los mismos catequistas indígenas quienes exigieron una mayor participación en la vida de la Iglesia. En el caso de la región de Bachajón los catequistas solicitaron tanto a los jesuitas como al obispo “les devolvieran el Espíritu”. Así lo cuenta Mardonio Morales:

⁹ *Ibid.* p. 132. Las cursivas son mías.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Vid supra.* p. 124-129

He aquí la anécdota histórica que para la región de la Misión de Bachajón hizo caer en cuenta a los responsables eclesiales de la catequesis de este trágico error histórico.

Se había venido surgiendo la idea de una Iglesia autóctona con base en los catequistas, en los presidentes de Ermita y en los Principales de las Comunidades. Al Señor Obispo Samuel Ruiz García, durante una reflexión en cierta comunidad de la selva de Ocosingo, le expresó un catequista: si la Iglesia no se hace Tselal, no entiendo cómo sea católica.

Pero no se llegaban a concretar los modos. En 1975 se tuvo una reunión de representantes de zonas de catequistas y Presidentes de Ermitas. Para provocar la reflexión, se les presentó el caso - hipotético pero no del todo irreal- en que el personal no autóctono de pronto se retirara de la región. Sea por accidente o por expulsión violenta. ¿Qué sería de las Comunidades Indígenas en proceso de consolidación cristiana?

Estuvieron reflexionando por grupos. Al volver a la plenaria, uno de los Principales – Domingo Gómez, de Colonia Tacuba- se puso de pie y dijo: es verdaderamente trágico que después de 15 años de trabajo de ustedes entre nosotros, sean aun indispensables, de suerte que si se van todo se viene abajo. *Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando.* Pero yo sé que Jesucristo trabajó tres años y dejó establecida su Iglesia. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? *Jesucristo volvió a su Padre, Jesucristo se fue, pero dejó al Espíritu Santo. Y ustedes no nos han dejado al Espíritu Santo. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo, y no serán ustedes indispensables.*¹²

Este acontecimiento representó una fuerte crítica a la labor de los jesuitas y de la diócesis. Las comunidades tseltales reclamaron a los agentes de pastoral que no estaban permitiendo el pleno desarrollo de las comunidades en la vida de la Iglesia.

Ante el reclamo el obispo se comprometió a buscar el mecanismo adecuado con el cual la los indígenas tuviesen una mayor participación en la vida eclesial. En primer momento planteó la posibilidad de elegir a los catequistas mejor preparados para darles el cargo de “candidato al diaconado” o “prediácono”, y así iniciar un proceso de cinco años de preparación para poder ser nombrados diáconos.¹³ Para Morales ese acontecimiento fue un parteaguas, significó

¹² Sobre este acontecimiento Mardonio tiene varias versiones escritas. He preferido poner la versión de un texto fechado en diciembre de 1976 por considerarla la más cercana a la fecha del hecho.

Ver. Mardonio Morales. “Hacia una Iglesia indígena. El proyecto de los prediáconos tseltales”, en: *Christus*. Año 41, núm. 493. Diciembre de 1976. p. 8-9. p. 9. Las cursivas son mías.

La otra versión que está más detallada. Fue redactada fechado el 31 de julio de 1992. Aparece como introducción histórica a la Misión de Bachajón en el *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón de 1993*. Otra versión fue publicada años más tarde en la revista *Magistralis*. Vol. XIV, Núm. 28. Julio-diciembre 2009. p. 221-237.

También la diócesis de San Cristóbal pone esta reunión como determinante para el fortalecimiento del diaconado indígena en la diócesis, ver. Diócesis de San Cristóbal de las Casas. *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*. México, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1999. 172 p.

¹³ Un dato importante es que Samuel Ruiz visitó el altiplano boliviano para conocer el trabajo que se estaba haciendo en aquella región con los diáconos aymara, la fecha exacta no la pude concretar, al parecer fue en 1975. Es el jesuita Jimmy Zalles quien hace referencia a dicho viaje sin dar fecha exacta del mismo.

“LA VISITA DE DON SAMUEL

Recuerdo muy bien su presencia en la puerta de la casa parroquial de Laja. Había una lista de todos los cursos que teníamos programados, con su cronograma. Los ojos del Obispo de Chiapas, se clavaron en una frase: “Curso para Tawaqos”.

reconocer “el trágico error histórico de haber negado a las Comunidades Indígenas la presencia Sacramental del Espíritu Santo en la Jerarquía. Y de este descubrimiento brotó el proceso de los Diáconos Permanentes”.¹⁴

En el primer año del proceso de los prediáconos Mardonio Morales realizó un balance del mismo. Destacó la trascendencia del movimiento catequético iniciado desde la década de los años cincuenta, -que con el paso de los años contaban con 600 en la misión de Bachajón y 200 en la Misión de Ocosingo-, cuya función era atender a las comunidades tseltales. La principal fortaleza de los catequistas y de los prediáconos consistía en que eran elegidos por sus propias comunidades. De ese modo se garantizaba una identificación e integración total de los catequistas con sus comunidades. Cada candidato debía cumplir con los siguientes requisitos:

1. *Para la formación el diácono no debía salir de su comunidad,*
2. *Que no sea impuesto de arriba,* este punto es fundamental porque resalta la necesidad de que para ser nombrado un futuro diácono debe participar su Comunidad, Morales asemeja esta forma de actuar a las primeras comunidades cristianas;
3. *Que viva como sus hermanos,* no será alguien ajeno a la comunidad, vivirá como todos y solamente se distingue por “el privilegio de poder servir a los demás”.
4. *Que se sostenga del trabajo de sus manos,* es decir es un trabajo no remunerado, un servicio, no dependerá económicamente de los fieles;
5. *Tendrá la inmensa posibilidad de vivir el carisma indígena de servir a la Comunidad.* Contará con el apoyo moral de los Principales, con la fuerza de la propia tradición heredada de los mayores, y con la posibilidad de encontrar canales inéditos de interpretación cristiana de la vida de su pueblo.¹⁵

Y concluía:

“¡No me traduzcas!”, dice Mons. Ruiz: “Curso para chicas jóvenes”. En Purépecha les decimos Teveqe”. Me quedé frío. Años más tarde, Kitula, la Antropóloga boliviana que tenía Cátedra de Culturas Mexicanas en la UNAM me obsequió un libro sobre los Purépecha. En sus primeras páginas el testimonio de su historia: “Vinimos del Sur”. Por los Mayas y Uru Chipayas; por los Aymara y los Purépecha, mexicanos y bolivianos éramos decididamente, hermanos para siempre.

Don Samuel vino a conocer la Escuela de Formación de los Diáconos.

Un cuarto de siglo más tarde le tocaría la difícil misión de mediar entre los Zapatistas de su región y el Gobierno de México. Su mediación tiene una difícil interpretación. Él no puede ser un mediador imparcial, porque es un hombre profundamente comprometido con toda la gente excluida y pobre del Estado de Chiapas y de todo el Mundo. Pero está plenamente facultado para esa misión, precisamente en ese punto delicado de su oposición a los medios violentos en la búsqueda de una paz basada en la justicia. Si se opone, como la ha hecho a la violencia del Ejército, de los latifundistas, paramilitares, así como se opone a la violencia de los guerrilleros, que aparecieron ante la Tele del Mundo con sus rifles de madera. Juzguemos ambos platillos de la balanza, para ponernos del lado de Don Samuel hoy, como hace 25 años. Somos hermanos hasta en “la exclusión”.

Ver. Zalles, Jimmy. *Timunaku, las brasas de un fuego. Testigo fe ideales, catástrofes y esperanza*. La Paz, Bolivia. Fundación Xavier Albó-Jesuitas de Bolivia. 2014. p. 166-167.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Mardonio Morales. “Hacia una Iglesia p. 9

Esto supone evidentemente todo un proceso de reflexión, de búsqueda, de respeto, de oración, de confianza en la acción del Espíritu Santo. A la vez *exige de nuestra parte una confianza real y definitiva* en la capacidad indígena que durante siglos se les ha negado arbitrariamente.

Así la Iglesia Indígena es la gran esperanza y la gran expectativa, *el reto definitivo a nuestra decantada capacidad y orgullo occidentales*.¹⁶

El proceso de formación de los candidatos al diaconado no estuvo exento de dificultades. Al interior de los distintos equipos pastorales de la diócesis se dio un debate en torno a cuáles debían ser las principales características del diaconado. Dos fueron las posturas. Por una parte, algunos apoyaban la idea de un diaconado permanente –principalmente un sector de los jesuitas de Bachajón. Por otra parte estaban aquellos –los dominicos en la misión de Ocosingo y parte los jesuitas de Bachajón-, que preferían ministerios laicales “temporales” y rotativos, al cual llamaron Servidor (*Tuhunel* en tselal). El argumento principal a favor de cargos rotativos era evitar que surgieran nuevos cacicazgos y con ello una iglesia autoritaria, que se impondría de una u otra manera culturalmente e impediría a los indígenas tener voz propia.

Mardonio Morales era partidario del diaconado permanente, describió la discusión en torno al tema del siguiente modo:

El primer año [del prediaconado] fue la luna de miel. Pronto surgieron contradicciones de parte de los misioneros dominicos de Ocosingo y algunos jesuitas de Bachajón. Les parecía que era una experiencia peligrosa que reforzaría un proceso caciquil y de una Iglesia "piramidal". Habría que buscar, decían, un proceso de ministerios temporales y rotativos. Se nos vino así un largo período de discusiones "eclesiológicas" en que no avanzábamos en ningún sentido. Don Samuel no se pronunció por ninguna de las dos posturas, sino que estuvo atento al desarrollo del proceso tanto en las comunidades como en la discusión académica. Así se pasaron seis años de espera. Serían las comunidades más desprotegidas culturalmente, las de la selva, las que nos recordarían aquel principio de que son los pobres los que nos evangelizan.¹⁷

La tensión entre ambas partes fue tanta que en 1987 el obispo decidió dividir la zona tselal en dos. Por un lado quedó la región de Ocosingo atendida por los dominicos, quienes continuaron trabajando en torno al diaconado temporal y por otro lado se instituyó la zona CHAB (Chilón, Arena y Bachajón) que sería atendida por los jesuitas, y en la cual se continuó el trabajo en pro del diaconado permanente.

El desacuerdo entre los equipos de pastoral no fue el único obstáculo. También se vivieron algunas tensiones entre los religiosos y las comunidades tselales, sin embargo, el surgimiento

¹⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

¹⁷ Maurer. *Los tseltales*...

del prediaconado contribuyó a integrar la labor de los jesuitas en las comunidades. Eugenio Maurer detalla esa situación en el caso de la comunidad de Guaquitepec:

Los catequistas de la Misión en sus reuniones periódicas de reflexión concluyeron lo siguiente: si alguna vez los Padres tuviesen que abandonarlos, el pueblo quedaría privado de guías espirituales. Por otra parte, aun cuando los indios no consideran a los misioneros como verdaderos ladinos (puesto que no los explotan, sino que son lek yo'tan –buenos-), con todo, no son verdaderos tseltales. Según dijeron algunos indios, los Padres piensan como ladinos, y nunca podrán llegar a comprender perfectamente a los tseltales, por consiguiente, si se deseaba una verdadera adaptación de la Religión Nueva a la cultura tselta, sería necesario un *Clero indígena*.

Después de meses de reflexión, y de haberlo consultado con el obispo, los Padres y los indios decidieron hacer ensayos que tenderían a la formación de ese clero. Para ello era necesario que los candidatos no salieran de su propio ambiente (según había sucedido en otras ocasiones) ya que ello implicaba forzosamente una ladinización.

La institución de los Prediáconos constituye un primer paso, un experimento; y precisamente por ello, reciben ese nombre.

Cada comunidad que deseaba tener su Prediácono debía elegir para cargo a un hombre que, según el testimonio general, hubiese llevado una vida verdaderamente cristiana y cuyo conocimiento de la religión fuese satisfactorio.

En un principio, quienes eligen al Prediácono no son únicamente los catequistas, sino la Comunidad entera presidida por los Trensipaetik.

En general, las Comunidades han escogido a personas casadas, estado que es signo de madurez en el mundo tselta.

Cuando todo está preparado, se informa al Obispo y, en una fecha fijada de antemano llega él al poblado para confiar al elegido la misión de bautizar solemnemente, de ser testigo oficial de la Iglesia en los matrimonios, de distribuir la comunión y de orar por los enfermos en nombre de la Iglesia. La esposa del Prediácono debe estar de acuerdo en que su marido ejerza esa nueva función, por lo cual el Obispo pide públicamente su consentimiento.

No se trata de un cargo definitivo; la idea es que el candidato lo desempeñe por tres años; después, si la Comunidad está satisfecha, se le confirmará en su función definitivamente, el Prediácono puede renunciar si no se siente capaz de continuar ejerciendo sus funciones.

Entre los tseltales nadie desempeña jamás cargos públicos él solo: es necesario que tenga un consejo que los sostenga y que lo ayude a tomar las decisiones importantes. Por consiguiente, el prediácono debe contar con un consejo de tres o cuatro Trensipaetik para los asuntos ordinarios y, para las decisiones importantes, con el consejo plenario de ellos.¹⁸

Maurer plantea que la instauración del cargo del diaconado era el punto medio con el cual se logró la convivencia entre las autoridades tradicionales (*Trensepaltik*) representantes de la religión tradicional con los nuevos cargos (catequistas y prediáconos) representantes de la religión moderna (católica):

Lo eligieron los de 'la Católica' (como se autonombran los catequistas y catequizados), a pesar de que Guaquitepec es una de las comunidades donde la organización tradicional y, por consiguiente, la autoridad de los Trensipaetik es más fuerte.

Al obrar así, se han echado los fundamentos para una nueva y más profunda discordia entre las dos jerarquías. Afortunadamente el Obispo se dio cuenta de la situación muy a tiempo

¹⁸ *Ibid.* p. 462-463

(cuando se estaba revistiendo para la misa) y declaró que no concedería la investidura al Prediácono si los Trensipaletik no se hallaban presentes en la ceremonia y confirmaban al Prediácono en su cargo. Se acudió a ellos y se presentaron a la iglesia de buen grado.

Mediante su sabio proceder el Obispo reparó no sólo el que se hubiera prescindido de los Ancianos en la elección del Prediácono, sino también la omisión de los jesuitas que no habían acudido a los Trensipaletik cuando por primera vez se presentaron en Guaquitepec.

Según puede verse, este nuevo cargo parece marcar el inicio de una nueva época: la de una posible integración de las dos religiones, pues además de la participación de los Trensipaletik en la elección, tenemos la persona misma del candidato: como catequista, pertenece a la Nueva religión, y como Musikero, a la Tradicional. Además, es muy respetado aún por los Ancianos, debido a su prudencia y a su conocimiento de las Tradiciones. Otra cualidad suya es que se da cuenta de que los problemas que se han producido por la falta de consideración a las autoridades tradicionales. Precisamente me decía que, desde hace algún tiempo, percibía una falta de unidad en el pueblo, y que las gentes ya no se prestaban ayuda como antiguamente, y añadió:

*¡Teme ma'ba ya kich'tik ta muk' te Trensipaletik, ma'yuk jun yo'tan ta lum; ya x'ochotik ta majtamba! [¡Si no honramos a los Trensipaletik no habrá armonía en el pueblo y empezaremos a pelear entre nosotros!]*¹⁹

Con el reconocimiento de los prediáconos comenzó una nueva etapa en el proceso de conformación de una Iglesia autónoma.

3ª etapa Inicio consolidación del diaconado tseltal. Nombramiento de los primeros diáconos tseltales

El desacuerdo entre los distintos equipos pastorales estancó por varios años el proceso de nombramiento e instauración de los diáconos permanentes. De nueva cuenta fueron las propias comunidades tseltales quienes exigieron y ofrecieron la solución.

Las comunidades se encargaron, con la percepción característica de su vida comunitaria, de romper la inmovilidad en que se había caído. Ellos en su práctica vital habían integrado los dos elementos en choque: El estabilizador, que podía llevar al clericalismo y el caciquismo: y el participativo, que podía llevar a la actitud subjetiva sujeta a influencias externas que acabaran por destruirla.

Partiendo del signo aceptado, el Diaconado y las Comunidades, fueron poniendo en práctica sus mecanismos propios para que esta nueva figura estuviera y se desarrollara dentro de los mecanismos comunitarios y participativos, que tienen como expresión el "acuerdo comunitario": No es un cacique, una autoridad excluyente, sino un servidor. No es un escogido, un separado de los demás, sino que es un llamado a velar por el bien de todos.

Las comunidades más apartadas y necesitadas de atención pastoral, fueron las que abrieron el horizonte. Poco a poco, en el curso de seis años, fueron viviendo la práctica del prediaconado y avanzando ellos solos, guiados por su genio comunitario, en la consolidación de esta figura que se fue encarnando en su cultura. Pedían a su Obispo que aumentara el número de candidatos al

¹⁹ *Ibid.* p. 464-465

Diaconado, y que diera la ordenación a los que ya tenían el tiempo y la experiencia exigida en el primer proyecto.²⁰ En marzo de 1981, el obispo Samuel Ruíz visitó una de las comunidades de la selva. En esa ocasión los representantes de las comunidades le hicieron un reclamo y una solicitud:

Una circunstancia casual les hizo caer en la cuenta de la necesidad de este ministerio propio. Los encargados de esa región debíamos retirarnos diez meses para terminar los últimos toques a la revisión del texto tseltal del Nuevo Testamento. No había posibilidad de que algún otro los atendiera. Al regresar nos dijeron: "Ya entendimos la necesidad del diaconado. Los pocos que escogimos no se dan abasto. Que el Señor Obispo autorice a los que ahora hemos elegido". Comenzaron sus solicitudes que no recibían respuesta dado el desacuerdo de los agentes de pastoral. Después de un año de insistencia se accedió a su solicitud dado que solamente se trataba de autorizar "candidatos" que a lo más quedarían como ministros temporales. Don Samuel, que estaba a la espera de algún acuerdo, llegó a la comunidad para autorizar el ministerio de los candidatos. Realizó con los principales las investigaciones pertinentes. Al final le dijeron: "Señor, ¿cuándo va a dar la ordenación a los que han estado trabajando? Hace ya seis años del acuerdo inicial." Don Samuel les dice: "Estoy esperando la evaluación de los Agentes de Pastoral". Le contestaron: "Ya pasó la fecha convenida; y con las comunidades queremos que reciban el Espíritu Santo" "Tiene razón", contestó el Obispo, "Si los Agentes de Pastoral no han cumplido con los acuerdos, yo retomo el asunto".

Junto con los Principales, el Obispo hizo la evaluación. De diez candidatos, cuatro resultaron negativos. Uno porque había muerto su esposa; otro porque se había cansado; otro más porque no sentía que fuera su camino... Al día siguiente el Obispo autorizaba a los nuevos candidatos y daba la ordenación diaconal a los aprobados. Con esto se abrían las puertas para que los demás en la Misión, que ya llevaban años de ejemplar servicio, fueran ordenados. *La solicitud de recibir al Espíritu Santo se había concretado. Corría el 6 de marzo de 1981.*²¹

Aunque las tensiones al interior de los distintos equipos de la Diócesis persistieron²², se puede decir que este acontecimiento fue el inicio de una nueva etapa en la construcción de la llamada Iglesia autóctona, en ella los jesuitas han sido los principales impulsores del diaconado indígena permanente y su labor ha sido respaldada por la diócesis de San Cristóbal de las Casas.²³

²⁰ Mardonio Morales. *Misión de Bachajon. Itinerario histórico*. En:

²¹ Mardonio Morales. *Pastoral indígena en la diócesis de San Cristóbal*. Febrero 2000. Mimeo. (Las cursivas son mías.)

²² Ver. Jan de Vos. *op cit.* p. 231-243.

²³ La Diócesis reconoce que en el proceso de instauración del diaconado indígena permanente hubo tensiones:

Hubo en la Diócesis una reflexión seria sobre cuál sería la mejor forma para llevar adelante el proceso, sobre cuál camino seguir: ¿El de los Prediáconos o el de los Thuneles? ¿Tener ministerios de por vida, o sólo ministerios temporales? ¿Formar para ministerios 'ordenados' hacia una 'Iglesia Autóctona', o formar para ministerios preferentemente 'laicales'? En el fondo también había en algunos Agentes de Pastoral diferentes maneras de concebir a las comunidades indígenas: ¿Prioritariamente eran 'etnias', pueblos con culturas diferentes; o más bien se debían considerar como una 'dase social' pobre?

Sin embargo, Mons. Samuel Ruíz aprobó los nombramientos de 'Prediáconos' y de Tuhuneles, con la idea expresa de evaluar y confirmar dichos procesos al cabo de algunos años de experiencia. En 1975 se tuvieron las primeras celebraciones en que se instituyeron *Prediáconos*.

La práctica pastoral, reflexionada y evaluada, llevó a impedir que dichos ministerios se situaran por encima de la comunidad, que su servicio fuera valorado de tiempo en tiempo, y que, en algunos casos, se diera 'descanso' a algunos de ellos. Esto favoreció gracias a la designación y acompañamiento de ancianos que asesoraban a los *Prediáconos*. Por otra parte, el ministerio de los *Tuhuneles*, se relacionaba más

Con el nombramiento de los primeros diáconos indígenas se inició formalmente la etapa del diaconado indígena permanente.

Para consolidar el proceso del diaconado indígena permanente la Misión de Bachajón puso a consideración del obispo la aprobación del *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón*. El obispo lo autorizó en 1993. En ese documento los jesuitas ratificaron su opción fundamental:

[...] ir encarnando la fe de la Iglesia, asumiendo la organización de las comunidades indígenas, de sus símbolos religiosos y de su propia metodología pedagógica, para ir construyendo con ellos esta Iglesia particular, como Iglesia Autóctona, en que se viva la fe de la Iglesia católica como una fe inculturada, que impregne la vida toda de las personas y de las comunidades.²⁴

En este párrafo se puede ver que los jesuitas de Bachajón retomaron los elementos esenciales de la definición de Pedro Arrupe: la fe, el evangelio debe impregnar la vida todas de las personas y las comunidades. Además, agregaban un concepto que empezaba a ser una constante en el vocabulario de la diócesis de San Cristóbal: Iglesia Autóctona.

Para lograr ese objetivo consideraban era necesario “un período inicial de inserción en las comunidades indígenas compartiendo con ellos su vida, sus carencias y esperanzas”²⁵.

En el caso de los agentes de pastoral señalaban las siguientes directrices:

- [...] hemos de situarnos desde nuestra propia cultura ante la cultura indígena en *una actitud respetuosa de dialogo e inserción afectiva* que nos permitirá ir valorando esta cultura desde adentro, sabiendo que en este intercambio no sólo damos sino también recibimos.

directamente con la administración de ciertos sacramentos (como, por ejemplo, el Bautismo y, en algunos casos, el asistir a nombre de la Iglesia en los Matrimonios). Esto les fue dando a los nuevos ministerios un perfil más *diaconal*.

Así las comunidades, en su práctica vital, fueron integrando los dos elementos: por un lado, el *estabilizador* de los *Prediaconos* pero intentando prevenirse del clericalismo; y por otra el *participativo* de los *Tuhumeles*, procurando que las comunidades no carecieran de un ministerio específico que, respetando sus tradiciones y culturas, atendiera la administración de algunos sacramentos. Ante una misma realidad compleja y conflictiva, ambos procesos se fueron acercando uno al otro, a pesar de que las discusiones teóricas no siempre fueron satisfactoriamente resueltas.

También se fue viendo, en ambos procesos, la necesidad de tomar en cuenta más formalmente a las esposas de estos servidores, en lo que toca a su responsabilidad y participación en el trabajo ministerial.

Partiendo de que la diócesis estaba dando pasos seguros hacia el Diaconado de los indígenas, las comunidades fueron poniendo en práctica sus mecanismos para que esta nueva figura ministerial se desarrollara dentro de los marcos comunitarios y participativos, que tienen como fundamento el acuerdo comunitario. De esta manera se aseguraba que el Diácono Indígena Permanente fuera un auténtico servidor del pueblo”.

Ver. Diócesis de San Cristóbal de las Casas. *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*. México, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1999. 172 p. p. 13-15

²⁴ Misión de Bachajón. *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón*. San Cristóbal de las Casas, 1993.

²⁵ *Idem*.

- Realizaremos paulatinamente *este acompañamiento fraterno e identificación afectuosa en todos los ámbitos de la vida cotidiana*: personal, familiar y social; lo cual permitirá recuperar y valorar las tradiciones propias de la cultura indígena en sus mitos, ritos y leyendas así como su memoria histórica.
- Ante esta realidad *iremos cambiando nuestra mentalidad, nuestras actitudes, nuestros criterios y valoraciones para superar nuestro etnocentrismo* como actitud de valorar la cultura indígena desde sus propios parámetros.
- *Será necesario impulsar actitudes nuevas*, del que sabe que puede aprender, para llegar a comprender y a entender valores ajenos a la propia cultura.
- Un paso ulterior consistirá en *analizar y discernir, desde criterios netamente evangélicos, las expresiones propias de la cultura indígena*, y en concreto lo que se expresa en la Fiesta y lo que sigue a la Fiesta, el desbloqueo afectivo, la alegría de la verdadera identidad, la relación con los difuntos, con la vida, con la muerte, con la salud y con la enfermedad.²⁶

Pero lo más destacado era que reconocían a las comunidades indígenas como los principales actores de su propia evangelización. Lo más importante de las comunidades son sus características tradicionales como: hospitalidad, responsabilidad en tareas comunes, espíritu de servicio a la comunidad, la visión religiosa del mundo, disponibilidad de compartir y su capacidad para llegar mediante acuerdos a consensos comunes; con sus raíces en las relaciones tradicionales propias de la cultura indígena. Para los jesuitas era esencial que las actividades pastorales debieran adaptarse a los recursos humanos y económicos de las distintas comunidades, con el fin de que puedan ser realizadas por las propias comunidades.

Entre los métodos de evangelización destacaban al método conocido como *tijwanej* (“activador”), el cual consistía en que las comunidades tseltales sean los quienes realicen cuestionamientos sucesivos para lograr consensos comunes como “toma de acuerdos”. Agregaban que desde el evangelio, buscaban fortalecer “el estilo de vida de las comunidades con los valores evangélicos: dignidad de la persona, igualdad fundamental del hombre y la mujer, la solidaridad con los pobres, la autoridad como servicio...” De tal forma que *la pastoral indígena* debía estar muy *ligada a la promoción social*:

[...] Llegar, a través del ejercicio de la pastoral al compromiso social como una exigencia de la fe.

Garantizaremos como elemento fundamental de la pastoral indígena los cursos de formación integral para los ministros de la Palabra, de la Santificación, de la Organización Eclesial, así como los cursos para promotores de salud, promoción de la mujer y demás actores sociales.

Uno de los elementos importantes de esos cursos, será el discernimiento de los signos de los tiempos, para estar en contacto con la realidad tanto regional, como nacional e internacional, a fin de ir encarnando en la vida concreta los valores evangélicos que se reflexionan en los Derechos Humanos: dignidad fundamental de la persona humana, solidaridad con los pobres, igualdad fundamental del hombre y la mujer, ejercicio de la autoridad como servicio...

²⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

Esta actitud de apertura a los signos de los tiempos, llevará compromisos concretos dentro de la sociedad en la línea de denuncia evangélica, de acciones sociales en pro de los derechos fundamentales de la persona humana, que hagan creíble el mensaje evangélico.

Los cargos eclesiales reconocidos hasta ese momento eran: los catequistas, presidentes de la ermita, los prediáconos, los diáconos, los principales, los promotores comunitarios, los promotores de salud, los asistentes espirituales.²⁷ Toda esta lista nos habla de una diversidad de cargos ejercidos por los propios tseltales en la Iglesia autóctona, cargos que no se limitan solamente a la labor pastoral en las comunidades tseltales, sino que incluyen aspectos de la llamada promoción social.

Los jesuitas definían la labor y las características que debían cumplir los diáconos indígenas:

- Identificación con su propia cultura,
- Deben ser propuesto al obispo por su comunidad,
- Trabajar solamente en las comunidades dónde fue propuesto,
- Vivir de su propio trabajo y su servicio ministerial será gratuito,
- Ser casados con ello buen esposo y padre de familia.

Pero lo más importante es el carácter comunitario del diaconado. Su nombramiento iba acompañado del nombramiento de dos matrimonios que fungen como Trensipales, y acompañan al diácono con sus consejos y advertencias. Además los Trensepaltik deben evaluar

²⁷ El contenido de dicho documento es el siguiente:

- I. Introducción: claves de lectura.
- II. Edicto Constitutivo del Directorio de Pastoral Indígena.
- III. Itinerario Histórico de la Iglesia Autóctona de la Misión de Bachajón.
- IV. Directivas Pastorales.
 - A) Directivas Generales. 1. La Pastoral Indígena como opción preferencial, 2. La Comunidad Indígena como sujeto de su Evangelización, 3. La Metodología General de su Evangelización, 4. La Evangelización Inculturada, 5. La liturgia en la Pastoral Indígena, 6. La Promoción de la mujer indígena, 7. La Pastoral Indígenas y la Promoción Social, 8 El ministerio Ordenado en la Pastoral Indígena, 9. La estructuración de los ministerios edesiales.
 - B) Directivas Particulares.
 10. El Catequista como Ministro de la Palabra, 11) El Presidente como Ministro de la Organización Edesial, 12) El Prediácono como Ministro no ordenado de la Santificación, 13.) El Diácono como Ministro ordenado de la Parroquial. Santificación, 14) El Principal como orientador de la comunidad y admonitor del Diácono, 15) Los Ministerios de la Organización edesial, 16) El Visitador como Ministro encargado de fortalecer las relaciones intracomunitarias, 17) El Promotor Comunitario como Ministro encargado del bienestar social de la comunidad, 18) La Comunidad Indígena de Mujeres consagradas, 19) El Promotor de Salud como ministerio edesial, 20) El Asistente Espiritual, 21) El Centro de Formación Integral para Agentes de Pastoral Indígena (CEFIAPI), 22) El Consejo de Pastoral
- V. Itinerario jurídico de la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón.
- VI. Cartas de los superiores Mayores a los misioneros del equipo de Bachajón. Misión de Bachajón. Ver. Misión de Bachajón. *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón*. San Cristóbal de las Casas, 1993.

periódicamente, recogiendo el sentir de la comunidad, la labor de los diáconos con la finalidad de garantizar que desempeñen su cargo correctamente.

En consonancia con el Directorio de Bachajón la diócesis de San Cristóbal de las Casas emitió, el *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente* (1999), que ratifica como línea pastoral prioritaria el diaconado indígena permanente.



Los Diáconos tseltales con sus esposas en 50 aniversario de la Misión de Bachajón.
(Foto de Jesús Alberto Rodríguez Garza Prenovicio jesuita 2008)

De esta etapa Mardonio Morales también realizó un balance, poniendo especial énfasis en la labor de los jesuitas entre las comunidades tseltales. Morales consideraba que cuatro fueron las claves con las cuales los agentes de pastoral pudieron lograr un trabajo entre las comunidades:

- 1.- [...] llegarnos al mundo indígena con la conciencia de profundo respeto. No son infantes, no son inferiores, no son incapaces. Su dolor. Su humillación, su silencio, su desconfianza exigen de nosotros una actitud respetuosa. *Y por aquí comenzó nuestra conversión* ir dejando nuestro orgullo, nuestra superioridad, nuestra suficiencia.
- 2.- Esta actitud de búsqueda, de acercamiento, nos llevó a ir cayendo en la cuenta de sus grandes valores. El valor de la Palabra (la lengua), la realidad de la vida comunitaria, su exquisita hospitalidad, su sentido de igualdad y su actividad de servicio.

Y en el contacto diario y directo, cada vez más íntimo, fuimos rompiendo la cáscara de las terribles opresiones en que han vivido y que ocultan a primera vista la rica realidad de su vida social

3.- Como tercera intuición que ha sustentado el proceso, es el acercamiento a su realidad buscando el que todos nos impliquemos en la acción, -ellos los indígenas y nosotros los jesuitas- de suerte que la revisión y purificación de valores no resulte en una nueva imposición, sino que sea el resultado de una conversión, de una praxis, de un verdadero proceso.

4.- De aquí, surge la cuarta intuición: el buscar un camino procesual en las actividades centrales: la catequesis, la integración de la Comunidad, la Iglesia autóctona.

Esto supone una serie de actitudes, de continua revisión y conversión. Este camino procesual ha permitido corregir errores, acentuar aciertos y sobre todo *aceptar vivencialmente la paciencia histórica, que nos lleva de la mano al compromiso total*. Nos llevó así mismo este camino procesual a convertir nuestra pastoral, en una pastoral itinerante y así encontrar nuestro lugar en la Iglesia Autóctona.

A mi modo de ver, estas cuatro intuiciones –Respeto, Aceptación de la lengua, vida comunitaria, valores culturales, Integración en la praxis, y el Camino Procesual, han permitido que *avancemos en la comprensión del mundo indígena y en nuestro compromiso vivencial*.²⁸

Para Morales fue fundamental la conversión de los jesuitas, la cual se dio en el contacto directo con las comunidades; conversión al mundo indígena y que “lleva a la construcción del Reino de Dios” entre las comunidades tseltales:

“[...] La comunidad se va capacitando para que la proclamación de la Palabra se realice conforme a su modo de ser, según sus esquemas, con sus propias fuerzas y siguiendo su propio ritmo. Es un camino lento, muchas veces penoso, pero va abriéndola esperanza a que Cristo tenga rostro indígena. La comunidad al evangelizarse va dando testimonio de la gran coincidencia que existe entre lo que nos dice el evangelio y los valores heredados de sus mayores. Las *semini Verbi* son evidentes. El Evangelio los empuja a denunciar las grandes opresiones en que viven, van cayendo en la cuenta de sus limitaciones y contradicciones internas. Pero sobre todo, al vivir el Evangelio, van buscando caminos de organización, de lucha, de mejoramiento de sus condiciones de vida. La Iglesia se tseltaaliza al ir respondiendo la Comunidad a estas cuatro notas de la evangelización: la proclamación de la Palabra en sus propios esquemas; el testimonio a través de sus valores; la denuncia de la situación de opresión interna y externa; el mejoramiento de su vida a través de la organización”.²⁹

Un elemento surgió de la proclamación del evangelio: comunidades tseltales empezaron a luchar contra la opresión y por la defensa de sus derechos, especialmente la defensa de la tierra:

[...] luchar por la posesión de la tierra; por mejores precios para sus productos, por mejor educación para sus hijos, luchas en la defensa de los más elementales derechos, lucha incluso estrictamente política. Se ha visto y palpado que es una lucha desigual ante un estado totalitario, ante una Iglesia débil y muchas veces entregada al poderosos, ante una sociedad voraz. Se han enfrentado a la represión y a la muerte.³⁰

²⁸ Mardonio Morales. “Crisis y caminos de esperanza en el proceso tselta”, Mimeo. Noviembre de 1989.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*.

Por último reconocía que en ese proceso los jesuitas tuvieron que hacer frente a 500 años de historia, en los cuales el signo distintivo de la iglesia católica ante los indígenas ha sido la “imposición cultural”. Y hacerle frente a esa historia no ha sido fácil, ha requerido un esfuerzo cotidiano de aprendizaje de ambas partes: de los indígenas y de los misioneros.

Con el reconocimiento de los diáconos indígenas permanentes se dio paso en la conformación de una Iglesia autóctona, una Iglesia tseltal, pero aún faltaba responder a dos interrogantes. La primera: “¿Cuándo se podrá tener una liturgia encarnada, de suerte que sus símbolos respondan a su cultura?”; y la segunda: “¿Llegaremos, por ejemplo, a que los diáconos casados sean ordenados de sacerdotes?...”. A la primera pregunta se ha respondido con la traducción de la Biblia y la incorporación de ritos –como el altar maya- y las danzas en algunas celebraciones litúrgicas como se verá más adelante. La respuesta a la segunda da pie para analizar la última etapa del proceso que se he venido analizando.

4ª etapa ¿sacerdotes tseltales casados?

La aspiración de las comunidades tseltales no se ha quedado en tener diáconos. A partir de la década de los años noventa pidieron a distintas autoridades eclesiales la autorización para hacer realidad la ordenación de sacerdotes tseltales, que desde la perspectiva de la cultura tseltal, deben ser sacerdotes casados.

A principios de 1992 se realizó una asamblea de diáconos y catequistas de la Misión de Bachajón. En esa oportunidad solicitaron al obispo que ordenara a sacerdotes tseltales. Con la petición las comunidades de nueva cuenta cuestionaban a la Iglesia por no permitir una plena participación de los tseltales en la vida eclesial. Pero esa no fue la única ocasión en que las comunidades, los catequistas y los diáconos realizaron esa petición. A finales de ese año el obispo Samuel Ruíz visitó Bachajón, ahí respondió a la petición de los indígenas y les señaló que había dos impedimentos para ordenar sacerdotes tseltales: el celibato y la formación necesaria que se da en el seminario. Ante la respuesta del obispo los indígenas le pidieron que solicitara al Papa la autorización para ordenar sacerdotes y, por otra parte solicitaron a los jesuitas que proporcionaran a los diáconos la formación necesaria para ello. A su vez el obispo

animó a los diáconos tseltales a que desde su cargo buscasen la forma de responder a las peticiones que le hacían.

Producto de esas reuniones la Misión de Bachajón, a petición de las comunidades tseltales, establecieron un nuevo cargo ministerial entre los diáconos al cual llamaron *jMuc'ubtesej o'tanil* (fortalecer el corazón de la comunidad) y se definieron sus funciones:

Función de organizar: Al *jMuc'ubtesej o'tanil* tendrá la función de organizar, en la zonas que les corresponden, la coordinación de los diáconos en el desempeño de su función ministerial, así como de acompañar a los responsables de la Misión en la visita a las distintas zonas.

Función de Animación espiritual: Al *jMuc'ubtesej o'tanil* animará a las comunidades en la participación del ministerio cristiano al escuchar la Palabra de Dios y participar en la eucaristía y en otros sacramentos. Dirige retiros espirituales a los diáconos, prediáconos y catequistas en sus comunidades.

Función de promulgar nombramientos: el *jMuc'ubtesej o'tanil* conferirá los nombramientos de cargos menores por delegación de los responsables de la Misión o del ¡Tatic Obispo: Presidentes, catequistas, etc. El *jMuc'ubtesej o'tanil* presentará oficialmente a los diáconos en las distintas comunidades, mediante la ceremonia llamada 'siembra de cargo', así como la organización y realización del ayuno previo que prepara esta ceremonia.

El *jMuc'ubtesej o'tanil* por delegación de los responsables de la Misión, es el encargado de aceptar las renunciaciones a los ministerios eclesiales no ordenados, mediante la ceremonia llamada 'sacar el juramento'.

Función de administrar la Eucaristía: El *jMuc'ubtesej o'tanil* será el encargado de organizar la ceremonia eucarística de la primera comunión con los catequistas, y acompañara al presbítero en la distribución de la comunión. El *jMuc'ubtesej o'tanil*, donde no has sacerdote, presidirá las paraliturgias eucarísticas a petición de los diáconos o las comunidades.

Función de Consolación de enfermos: el *jMuc'ubtesej o'tanil* desempeñará el ministerio de consolación de enfermos de acuerdo a las ceremonias de las paraliturgias indígenas. No usará en estas paraliturgias el óleo bendito, reservado para el sacramento de la unción de los enfermos.

Función de presidir la reconciliación comunitaria. El *jMuc'ubtesej o'tanil* presidirá las ceremonias de reconciliación comunitaria, características en la vida de las comunidades indígenas. El *jMuc'ubtesej o'tanil* coordinará las paraliturgias penitenciales como preparación de los fieles para que puedan recibir, de manos del presbítero, la absolución sacramental.

Función de bendecir. El *jMuc'ubtesej o'tanil* bendecirá a los enfermos, niños y ancianos; bendecirá también las casas habitación, el agua, los campos, las semillas, las sepulturas, las imágenes y los objetos devocionales, según el ritual de bendiciones.³¹

Además, los jesuitas atendieron la solicitud de ampliar la formación académica de los diáconos. En 1993 puso en marcha, junto con la Universidad Iberoamericana (UIA), el *Programa de formación teológica* -bachillerato teológico, dirigido a la formación teológica tanto de los diáconos y de los *jMuc'ubtesej o'tanil* como de los Trensipales que lo acompañan en su labor. El programa tenía los siguientes objetivos:

1. Apoyar el fortalecimiento y consolidación de la Iglesia Autóctona.

³¹ *Idem.* Las cursivas son mías.

2. Capacitar a los agentes indígenas de pastoral para que ellos mismos elaboren una teología que dé razón de la esperanza histórica de las comunidades indígenas; una teología que se desarrolle y se fortalezca en el contexto de la propia comunidad en una elaboración colectiva y comunitaria.
3. Formar a los agentes de pastoral indígena como auténticos servidores de la comunidad, promotores de la reflexión comunitaria en la atención permanente de la acción del Espíritu en la comunidad; sensibles a los problemas vitales de las comunidades y su relación con el plan salvífico de Dios y profundamente respetuosos de la tradición indígena iluminada por la fe.
4. Que los Diáconos conozcan a fondo la enseñanza de la Teología y sus concepciones Antropológicas y Filosóficas, para que de esa forma se pueda profundizar en reconocer el paso de Dios en las culturas, para así fortalecer su identidad, para seguir avanzando en la construcción de la Iglesia Autóctona Tseltal, y así mejorar el trabajo de los Diáconos.³²

Entre los años de 1993 y 2004 se realizaron 62 cursos (Introducción a la Biblia, Introducción al Antiguo y al Nuevo Testamento, Libros Proféticos, Evangelios, Cartas Paulinas, Eclesiología, Pastoral de Sacramentos y Liturgia, Cristología, Mariología, entre otros). El 18 de febrero de 2005 se graduaron los primeros 21 diáconos y sus comitivas.³³

Los jesuitas han valorado de forma positiva el desempeño de los *jMuc'ubtesej o'tanil*, lo ven como un paso más en la construcción de una Iglesia tseltal:

El proceso eclesial de formación y consolidación del ministerio del *jMuc'ubtesej o'tanil* muestra un crecimiento notable en la capacidad de gobierno de las comunidades que se refleja en las funciones de animación y coordinación de diáconos y comunidades y en la de conferir nombramientos y recibir las renunciaciones a los cargos menores en la comunidad. También se percibe una expansión del ministerio que asume un mayor servicio a las comunidades en lo que se refiere al sacramento de la Eucaristía, la reconciliación y la consolación de los enfermos. Se observa asimismo que se desarrolla la capacidad de dirección espiritual y se consolida el ministerio mediante una formación teológica y comunitaria más sólida y profunda.³⁴

El trabajo de formación teológica de los diáconos motivó a las comunidades tseltales a demandar el nombramiento de sacerdotes tseltales casados.

En 1997 el entonces nuncio apostólico en México Justo Mullor realizó una visita a la misión de Bachajón. Ahí los diáconos indígenas le hicieron una petición, que transmitirá al Papa su deseo de tener sacerdotes tseltales:

A través de este caminar *hemos visto la necesidad de padres tseltales casados* para la administración de los sacramentos que solamente los sacerdotes ordenados lo pueden dar ya que nuestro corazón nos dice que sería uno de los caminos para el fortalecimiento de nuestra Iglesia Autóctona.

³² *Huellas de un caminar. Misión jesuita de Bachajón*. México, Universidad Iberoamericana. 2010. 337 p. p. 101. Los primeros tres objetivos fueron formulados desde el inicio del bachillerato

³³ Ver Godínez Munguía, Christa P. "Tse'el o'tantic 'Nuestro corazón está contento'.", en: *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 1, julio-diciembre, 2005, pp. 135-142

³⁴ Felipe J Ali Modad Aguilar. *Engrandecer el corazón de la comunidad*. México, Centro de Reflexión Teológica. 1999. p. 89.

[...] queremos pedir tu palabra para que como máxima autoridad de nuestra Iglesia nos des un camino para ver la posibilidad de este nombramiento ya que nuestra cultura es que la pareja fortalece la palabra dentro de la comunidad tanto religiosa como civil.

Esto es, la palabra de la comunidad y el corazón de ellos iluminados por el Espíritu Santo para seguir construyendo nuestra Iglesia Autóctona nacida desde nuestra cultura netamente heredada de nuestros antepasados.³⁵

Al año siguiente solicitaron a los obispos Samuel Ruiz y Raúl Vera que realizaran dichos nombramientos:

Ahlan Sac Hun 24 de abril de 1998.

Les saludamos ¡Tatic Obispo Samuel Ruiz García y ¡Tatic Obispo Raúl Vera López, ustedes que trabajan en la Diócesis de San Cristóbal Las Casas.

Aquí en el centro Ahlan Sac Hun nos reunimos dos días en Asamblea General los representantes de cada zona junto con sus esposas han venido los diáconos y sus esposas, prediáconos y esposas, han venido los animadores del corazón y sus esposas, han venido los asesores, los padres y madres de la Misión de Bachajón, Chilón y la Arena. Se han reunido en total los de las tierras altas y tierras bajas 25 interzonas, nos hemos juntado para nombrar u pedirle cargo a los que van a entrar de 'padres tseltales', porque tenemos muchos problemas todavía al no poder recibir los demás sacramentos en nuestras comunidades por eso le pedimos a usted ¡Tatic Samuel y ¡Tatic Raúl para que le den cargo a los 12 nombrados para ser 'padres tseltales'.

Solo esta palabra les decimos Padres Obispos

Coordinadores de la Asamblea General:

Juan Gutiérrez Pérez, Pedro Demeza Gutiérrez, Juan Peñate López, Manuel Gómez Moreno, Anselmo Hernández Miranda, Miguel Moreno Hernández, Manuel Gutiérrez Gómez.³⁶

Para Mardonio Morales la petición de las comunidades tseltales representa un verdadero desafío para la Iglesia católica:

Como una vertiente natural y espontánea, las comunidades comenzaron a vislumbrar la necesidad de un sacerdocio propio conforme al proceso iniciado con los catequistas y estabilizado con los diáconos. Estando caminando eficazmente esta organicidad de cursos, ministerio y atención inmediata a sus necesidades, veían la conveniencia de que se estabilizara este servicio a través de un sacerdocio propio. Querían, y comenzaron a pedirle al Señor Obispo al principio de la década de los noventa, que se les concediera sacerdotes que fueran fruto del proceso diaconal. Pedían que los diáconos más capaces y experimentados recibieran la ordenación sacerdotal. Eran conscientes, pues conocían por los cursos recibidos de historia de la Iglesia, que era un proceso no seguido por la Iglesia Latina pero sí por la Iglesia Oriental. El que un diácono casado recibiera el sacerdocio no era una práctica de la Iglesia romana. Había que solicitarlo al Santo Padre.

[...]

Pero no es una espera de brazos cruzados. Estos candidatos, llamados "Animadores del Corazón" están practicando un ministerio de coordinación, animación y atención directa al grupo de diáconos de su región. Son una especie de "archidiáconos" que se preparan así para tomar su papel de sacerdotes cuando llegue la autorización correspondiente. Teníamos la ilusión de que fuera Don Samuel quien los ordenara antes de ser removido de su cargo por la edad...

³⁵ *Ibid.* p. 11.

³⁶ *Ibid.* p. 90.

Creemos en este caminar de Iglesia Autóctona que va recogiendo su rica experiencia cultural y cristiana, abre una expectativa válida para esta Iglesia latinoamericana de hondas raíces indígenas heredera de grandes civilizaciones. Pensamos que sería la concreción de su lucha secular por recuperar su dignidad y su capacidad de renovar una práctica evangélica que clama por la justicia y el respeto.³⁷

Por su parte, el jesuita Felipe J. Ali Modad presentó una amplia argumentación teológica a favor del sacerdocio de hombres casados en el documento *Engrandecer el corazón de la comunidad*.³⁸ Modad argumentaba que la Iglesia autóctona en Chiapas iba consolidándose y destacaba la aceptación de las comunidades indígenas del ministerio ordenado, es decir del diaconado, y mencionaba siete indicadores que confirman la madurez de la Iglesia autóctona: -

- 1) La experiencia acumulada de 23 años de establecimiento del cargo de diácono, lo que representa 23 años de servicio;

- 2) La aceptación comunitaria de los diáconos, las comunidades apoyan a los diáconos, incluso los ha respaldado con el nombramiento de “principales” en las comunidades que los han acompañado y los han aconsejado;

- 3) Se ha consolidado la identidad ministerial, es decir, los diáconos asumen u ejercen su cargo dentro del sistema de cargos comunitario;

- 4) Una adecuada formación teológica comunitaria;

- 5) Las comunidades y los diáconos tseltales tienen un profundo sentido de pertenecía a la iglesia universal;

- 6) Disposición a ser enviados a otras regiones y

- 7) Apropiación de una espiritualidad acorde a su cultura y vida familiar y matrimonial.

Sobre el último punto agregaba:

Los diáconos indígenas han sido capaces de apropiarse una espiritualidad que se integra con su cultura y que la fecunda. Así es como participan de la fiesta como sacramento de la comunidad y saben animarla. Han integrado a su ministerio los ayunos. Promueven las bendiciones y oraciones en las casas con cada una de las familias de la comunidad. Se muestran especialmente cercanos a quienes tienen mayor necesidad. Buscan ser ‘un solo corazón’ con su esposa. Le hablan a Dios junto con toda la comunidad en las liturgias y oraciones comunitarias en voz alta y fuerte para ser escuchados por Él. Ejercitan la consolación de los enfermos y animan la reconciliación comunitaria cuando es necesario. Finalmente valoran y buscan los periodos de retiro y saben reconocer la mano del Creador en la naturaleza que los rodea.³⁹

³⁷ Morales, Mardonio. *Pastoral indígena en la diócesis de San Cristóbal de las Casas*. Febrero de 2000.

³⁸ Dicho texto fue publicado en 1999 por el Centro de Reflexión Teológica.

³⁹ Felipe J. Ali Modad Aguilar. *op cit.* p. 94-95.

Sin embargo la aspiración de tener sacerdotes tseltales casados se ha visto frustrada y desde el Vaticano se le puso freno.

En el año 2000, la curia vaticana no solamente negó el nombramiento de sacerdotes casados, sino que también ordenó al obispo de la diócesis, Felipe Arizmendi, la suspensión de toda ordenación de diáconos. La cual fue ratificada en 2005 por la Congregación para el Culto Divino, las razones que arguyó el Vaticano era que la opción del diaconado permanente que se estaba promoviendo en la diócesis de San Cristóbal era una *opción ideológica* que buscaba la implementación de una Iglesia Autóctona, además consideraban el diaconado debía ser una opción personal y no una designación comunitaria.⁴⁰ El obispo Arizmendi y los representantes del diaconado permanente lamentaron la decisión tomada desde el Vaticano, manifestaron su preocupación porque los obispos calificaban la opción del diaconado como una “ideología”.⁴¹ En los argumentos que dio el Vaticano puede verse que hay dos formas de entender la Iglesia, por una parte, se ve a la Iglesia como una institución jerárquica, no democrática, en la cual los sacerdotes, obispos, cardenales son la pieza clave. Por otra parte, las comunidades tseltales buscan imprimirle a la Iglesia un carácter comunitario.

La suspensión de la ordenación de los diáconos tseltales la labor de la Misión de Bachajón se veía afectada, especialmente porque ha sido ésta Misión la que más ha promovido el nombramiento y formación de los diáconos indígenas permanentes. Al momento de la suspensión más del 50% de los diáconos indígenas se encuentran trabajando en la Misión de Bachajón.⁴² Además, la suspensión conllevaba otro problema, el envejecimiento de los diáconos y la dificultad de un relevo generacional ya que la mayoría de diáconos oscilaba entre los 40 a los 60 años.⁴³

⁴⁰ “Carta sobre la ordenación de diáconos permanentes de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos”, en: *Revista Iberoamericana de Teología*. Núm 2. Enero-junio. 2006. p 99-100.

⁴¹ Para más detalles véase el capítulo tres del libro Felipe Arizmendi. *El caminar de una Iglesia*. México. San Pablo. 2006. 494 p.

⁴² En 2003 el total de Diáconos en la Diócesis de San Cristóbal eran 339: Se encontraban distribuidos en las parroquias de la siguiente manera:

- Misión de Bachajón: 195 (57.5%); San Jacinto, Ocosingo: 37 (10.9%); San Indefenso, Tenejapa: 17 (5.0%) Santo Domingo: Palenque: 15 (4.4%); Misión de Guadalupe Tepeyac: 12 (3.5); San Miguel Arcángel, Huixtán y Santo Tomás Oxchuc cada una con 9 (2.6%); San Lorenzo Mártir, Amatán: 8 (2.3); Las parroquias de Santo Domingo, Comitán y las Diaconías con 6 cada uno (1.7%); Las parroquias de San Juan Bautista, El Bosque, San Antonio Simojovel, Santa Catarina, Patelhó y La Misión La Castalia: 5 cada una de ellos (1.4%); Santiago Apóstol, Yajalón: 4 (1.1%); y Misión Providencia: 1 diácono (0.3%)

Para más detalles véase el capítulo tres del libro del obispo Felipe Arizmendi. *El caminar de una Iglesia*. México. San Pablo. 2006. 494 p. p. 153.

⁴³ Promedio de edad de los 339 diáconos con los que cuenta la Diócesis:

En 2010 el Padre General Adolfo Nicolás, visitó México, en esa ocasión representantes tseltales solicitaron su apoyo para que el Vaticano “reabriera las puertas” para dar pie a nuevas ordenaciones de diáconos indígenas permanentes. Un diácono le dijo:

Queremos que escuche nuestra palabra para que vuelva a abrir el camino para que haya más servidores en nuestras comunidades, porque es un servicio que están dando ya desde hace varios años; y que el trabajo de los servidores según nuestra cultura –la tzelal– es lo que anima a la comunidad, porque cuando no caminan los misioneros, los sacerdotes, hay gente de la comunidad que puede atender este servicio. Y los habitantes de las comunidades, cuando reciben el trabajo de la palabra de Dios, están con esperanza.

Por eso queremos que ahora nos ayudes a reabrir el camino de nuestro servicio a la comunidad, porque recibiendo nosotros el trabajo del Espíritu Santo podemos darle fuerza a las comunidades y a los creyentes.

Eso es lo que te queremos dar a conocer para que sepas que nos hemos estado formando por más de diez años, donde recibimos formación teológica para dar bien nuestro servicio; y que esta formación nos ayuda a conocer cómo debemos hacer el trabajo de la palabra de Dios en medio de la comunidad; y que nuestro trabajo lo hacemos no sólo frente a nuestra comunidad, sino damos un servicio a comunidades de los alrededores y allí es donde estamos viendo que está creciendo el trabajo de la palabra de Dios.

Por eso caminamos y trabajamos junto con nuestras esposas para que el testimonio y el apoyo a la comunidad sea más completo y pueda animar, engrandecer el corazón de nuestro pueblo, de nuestras comunidades. Necesitamos este trabajo, que se pueda volver a abrir el camino.⁴⁴

En respuesta, el Padre General reconoció tanto el trabajo de Iglesia desempeñado por los diáconos tseltales y de sus comunidades, como las dificultades enfrentadas. Y los llamó a continuar, mirando al futuro, su trabajo a pesar de las limitaciones:

Si la Congregación del Clero, la Congregación del Culto Divino u otra Congregación, han puesto un veto o una barrera a ordenaciones diaconales, haced todo lo que ayuda para atender la necesidad de la realidad eclesial, menos la ordenación. Hacedlo todo, de manera que cuando llegue el momento en que se abra la puerta, ya tengáis todo el equipo preparado; tendréis más experiencia y se habrá logrado santificar e institucionalizar lo que ya se hacía bien.⁴⁵

La prohibición de ordenar diáconos indígenas permanentes duró catorce años. Fue retirada a principios de 2014 por el nuevo papa jesuita, Francisco. Meses después los jesuitas

-
- De 31-40 años: 27
 - De 41-50 años: 109
 - De 51 a 60 años: 107
 - De 61 a 70 años: 62

Ver. *Idem*.

⁴⁴ Adolfo Nicolás en México. 2010. Versión electrónica:

<http://www.opalsj.org/wp-content/uploads/2013/06/100420-Adolfo-Nicol%C3%A1s-SJ-en-M%C3%A9xico-Conferencias-versi%C3%B3n-final.pdf> (Consultado en agosto de 2016)

⁴⁵ *Ibid.* p. 12

reconocieron el nombramiento de nueve nuevos diáconos tseltales, con lo cual buscan darle un nuevo impulso al proceso de formación de diáconos indígenas permanentes.⁴⁶



El Obispo Enrique Díaz impone las manos reconociendo el nuevo nombramiento de diáconos tseltales en 2015.
(Foto: Enrique Carrasco)

Testimonio de un diácono tseltal

A continuación retomo los testimonios del diácono tseltal Juan Hernández Guzmán y de su esposa Antonia Hernández Méndez con la finalidad de conocer cuál ha sido la respuesta que han dado los indígenas tseltales a la instauración de los diáconos permanentes. Es importante retomar el testimonio de ambos porque en la cultura tseltal si bien el cargo lo ejerce el hombre, debe contar con la aprobación y acompañamiento de su esposa.

Hernández Guzmán fue nombrado candidato al diaconado en 1984, tras cuatro años de formación recibió la ordenación como diácono.⁴⁷ Así describe su nombramiento:

⁴⁶ Conferencia Provinciales Jesuitas de América Latina. “México: 40 Años de Diaconado permanente entre los Pueblos Indígenas de Chiapas”, en: <http://www.opalso.org/573.html> (Consultado en agosto de 2016)

⁴⁷ El testimonio puede ser consultado en: Alboan. *La Misión Jesuita de Bachajón en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México*, versión digital en:

Cuando me llamaron como Diácono, no sabía cómo lo íbamos a hacer para prepararnos, pero dentro de la iglesia me dijeron que si yo quería entrar en ese trabajo, iría aprendiendo con el tiempo. Nosotros podemos ayudarnos en nuestros problemas, en la búsqueda de un buen camino hacia la vida de nuestro pueblo. Este camino es el compromiso de los servidores o los Diáconos que se preparan para predicar la Palabra de Dios en la comunidad. Si no hay quien lo haga o sólo el Padre o los principales que tiene cargo en la comunidad se encargan de mover la palabra de Dios en la comunidad, no va a caminar la Palabra de Dios por sí misma. Pero si hay otros cargos o servidores de Dios en la comunidad se pueden unir para predicar la palabra de Dios en otras comunidades. Quienes entran son los que escucharon pero no por presión, no porque tengan muchos conocimientos sino que se aprende cuando se recibe los cursos. Es lo que sentí para apoyar a la comunidad.

Ayudamos a nuestro pueblo, cuando damos nuestros servicios. Cuando estamos sirviendo se ve que nuestro Señor está con nosotros porque vemos que cada uno de los que está trabajando se hace responsable y si se hace responsable, es que está acompañado por nuestro Señor. Cuando Jesús vino a la tierra fue enviado por nuestro Señor, se hizo cargo de lo que quería nuestro Señor y así mismo se los encargó a sus discípulos.

[...]

Esto es lo que entró en mi corazón por medio de la fe, por medio de la comunidad de creyentes. Hoy hay acuerdo de cómo está caminando la palabra de Dios dentro de nosotros. Veo que tiene importancia la unidad, no en individual, en cada persona, porque ahí es donde se ve qué es lo que quiere nuestro Señor en nuestras vidas.⁴⁸

Por su parte su esposa señala:

No es como cuando se inició la enseñanza. Nuestros ancestros de por sí ya tenían sus conocimientos, nuestra etnia empezó hace mucho tiempo, pero ahora estoy viendo que la Palabra de Dios está creciendo, está floreciendo poco a poco. Ahora en cada iglesia hay personas que sí creen y escuchan pero si no hay comunidad no puede caminar la palabra de nuestro Señor; es muy importante que sea en hombres, en mujeres, en niños. En cada comunidad está la Palabra de nuestro Señor. Sus trabajos son muy bonitos. Nuestros trabajos los estamos haciendo unidos junto con los que están enseñando y nos da mucha esperanza.⁴⁹

Ambos destacan los cambios vividos en las últimas décadas y cómo esos cambios han influido en su labor. Él comenta:

Hoy el mundo ha cambiado mucho, hay carreteras, luz eléctrica, teléfono, y parece que la palabra de Dios cuestiona con todo esto: ¿cómo le hacemos para pasar todo esto?

Hace años que estamos acostumbrados a caminar a pie, a trabajar con el machete, a hacer nuestra milpa, a buscar nuestra comida. Hoy nuestra vida ha cambiado mucho, se necesita dinero.

Esta es nuestra vida hasta donde alcanzamos a analizar nosotros. A veces nuestros hijos necesitan la comida, necesitan dinero, están en la escuela, a veces sentí que necesitaba hacer estas dos cosas. Con nuestra comunidad no es que nos enfrentamos con ellos, nunca hemos discutido con ellos, sino que lo que decidí es reflexionar qué es lo que quiere nuestro Señor. Solo así no vemos si nuestro pueblo está bien, ¿qué nos importa? Si algún día me doy cuenta, pues ¿qué me

http://www.alboan.org/javier2006/pdf_es/transcripcion_mexico_mision_de_bahajon.pdf (consultado el 20 de agosto de 2014).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

obliga la situación de mi pueblo? Bueno, este es el problema que tenemos en nuestra vida, lo sentimos como un problema.

El dinero tiene poder. Hace que camines, pues ya están muy acostumbrados los hombres con el dinero. Cuando compras, cuando vendes se va juntando el dinero, y así se usa el dinero. Parece que ya todas las personas tienen asumido en sus corazones que el dinero es vida. Bueno, es lo que estamos viendo, de cómo salir de nuestro problema. Es un problema.

Pero ahora nuestros hijos ya son mayores y ellos van a reflexionar cómo van a caminar. Sin embargo, lo que está en nuestro corazón junto con mi comunidad es que queremos conocer qué quiere nuestro Señor. Nuestro Señor nos mantiene, nos da de comer cada día y te da la vida, pero hay algo nuevo que estoy reflexionando y sintiendo, y es que la tierra se acaba, que estamos acabando nosotros con el mundo, con lo que van a comer nuestros hijos en el futuro.

Nosotros terminamos con la belleza de nuestra tierra. Cuando llegué a las tierras bajas, todo era bien verde. Hoy se terminó su verdor. Parece que no pensamos en nuestros descendientes y en cómo van a vivir. Entonces decidí cómo quiero aprender en la comunidad cómo vamos a comer de la tierra.

En un principio no le di importancia a eso. Pero matamos la tierra, acabamos con los arroyos. Pero tomé conciencia de que quiero ver cómo van a quedar nuestros hijos, qué van a comer de aquí en adelante. Si les damos dinero a nuestros hijos, si les metemos en su corazón el dinero, los acostumbramos. Este es el problema que yo siento en mi vida y hay que ver de qué manera podemos salir de ese problema. Si decimos que no es bueno que yo busque dinero no puedo trasladarme a la reunión en las comunidades. Si me quedo en mi casa no puedo hacer el trabajo. Es necesario aprender a usar lo que hay en el mundo. Es lo que he sentido en mi corazón. Me estoy preparando para saber cómo utilizarlo, no para engañarnos en nuestro corazón, y para tener nuestra comida. Es el problema fuerte que estoy sintiendo. Otro tipo de problema, el enfrentarnos entre nosotros o con las autoridades, no es algo difícil en realidad.⁵⁰

Por su parte, ella comenta que ha enfrentado algunas dificultades en la comunidad, especialmente por la división que hay en ellas:

Con mi esposo no hay problema, estamos trabajando con un sólo corazón. Donde veo que hay problemas fuertes es en nuestro pueblo. El problema es que hay muchos modos en que nos dominan los poderosos, son muchas las formas en que están dominando a nuestros compañeros, es un problema fuerte y está entrando fuerte.

El otro problema grande es que nuestro pueblo se acostumbra. Nos engañan mucho y nos traen otras costumbres para nuestros hijos. Pero como nosotros estamos en medio también hacemos el esfuerzo, hasta donde podemos, para enseñarles, para orientarles. Este es quizá el trabajo que nos quedó cuando nos comprometimos, aunque haya problemas, pero vamos a hacer el esfuerzo.

Hay otro problema muy fuerte entre las mujeres. Muchas están siendo engañadas, a muchas las está dañando el gobierno. En cuanto a su fe, no hay problema. Hay lugares donde están en unidad y armonía en la comunidad para seguir a nuestro Señor. Pero viene también el que desorganiza, el que hace daño, el que engaña y ese es un problema. Nos vamos a esforzar y a comprometer. Con nuestros hijos dentro de nuestra casa no hay problema, los hijos nuestros están en armonía. Nuestro Señor, según lo que nos enseña, nos ayuda en estos problemas. Es quizá el Espíritu Santo que nos da sabiduría y nos ayuda a salir de estos problemas. Y no nos preocupamos por ello, sino que hacemos oración a nuestro Padre Dios.⁵¹

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

También nos presentan las tensiones que enfrentan entre las formas que la Iglesia dispone para vivir la fe, y la forma en cómo las comunidades y los indígenas viven su fe:

Lo que yo quisiera, y por eso he seguido los cursos, es que los demás igualmente recibieran los cursos. Sobre nuestra Iglesia, vamos por partes. Nosotros que somos tseltales, campesinos, indígenas, tenemos nuestras costumbres de vida.

Trabajamos con nuestros pies y manos para tener nuestra comida. Esta enseñanza de cómo es la vida de nuestro Señor ustedes que se encargan de la Misión la aprendieron en la escuela. Ustedes adaptan esta enseñanza a la vida de nuestro pueblo. Nuestra zona es difícil, nos dimos cuenta en la reunión pasada en nuestros cursos de la iglesia. Oímos lo que nos enseña Jesús y hay algo de problema. Los cursos, o los folletos de los cursos, están muy bien organizados por partes y nos enseñan muchas cosas acerca de la vida de la Iglesia. Pero a nosotros que escuchamos esos cursos nos parece que se desvía la enseñanza. Por ejemplo, en lo que acabamos de escuchar en el curso, que Jesús recibió el bautismo cuando ya era grande y nosotros lo recibimos cuando somos pequeños ¿por qué? Parece que no sabemos cuándo se cambió y cómo se arregló que así fuera. A la comunidad le surgen problemas cuando hablamos de este sacramento, esta creencia, así hay que hacerla porque no lo han vivido así, no escuchan todo completo. Cada domingo vemos la enseñanza preparada en las catequesis donde escuchan qué cosas debemos hacer. Aunque se les explica bien, como solo es un momento, se les olvida en el trabajo en la milpa. Después hay otras cosas que escuchan, hay otras cosas que ven, y como no lo han aprehendido no está en su corazón y en su mente lo que hay que decir, lo que hay que hacer y lo que hay que pensar. No preguntan y parece que no se entiende muy bien la palabra de Dios. Lo que quisiera en este grupo, donde estamos buscando el camino, es que se dé a conocer la Palabra de Dios en la comunidad, en el grupo ¿qué grupo? No sé en qué grupo. Nosotros los creyentes, dentro de los creyentes ¿cómo le hacemos?

Llega un momento en que nosotros, en una comunidad, buscamos el camino que hay que seguir, en donde siga la armonía. No discutimos, no nos engañamos, no nos hacemos daño, eso es lo correcto. Lo que es muy importante, que dijo Jesús, es que sepamos que tenemos un Señor nuestro. Se necesita que anunciemos que es nuestro Señor quien nos dice que verdaderamente es bueno lo que están haciendo. Por eso hay que esforzarnos para que saquemos cursos para ellos. Si entran en un partido, o entran de representantes de cualquier grupo o lo que sea, se necesita que sepamos que conocen a nuestro Señor y se necesita que caminen según el trabajo que tienen. Es lo que siento sobre nuestra comunidad. Desearía que los creyentes hiciéramos bien nuestro trabajo. Decimos que en el mundo hay dos caminos: el que nos invita a la maldad y el que nos lleva a la bondad. Hay un momento en que quisiera que la comunidad tenga un solo corazón, pero esto es difícil, cada uno es diferente en lo que piensa.⁵²

Con respecto al tema de la orden del Vaticano de suspender toda de ordenación de diáconos en la diócesis de San Cristóbal, él cuestionaba a la Iglesia por poner trabas a la forma en cómo los tseltales construyen “su ser Iglesia”:

Recientemente, reflexionamos la palabra de la Iglesia, de la Iglesia Universal, sobre cómo en cada nivel el que tiene cargo tiene un modo de sentir y un modo de ver respecto de lo que siente y lo que ve. Es un gran problema que le digamos «mira, lo que tenemos que hacer es esto». No, porque así está en su corazón y parece que siente que eso quiere nuestro Señor. ¿Por qué? Porque creyó la palabra que le vinieron a decir. Digamos que nosotros queremos que la Iglesia

⁵² *Ibid.*

abra el camino según lo que necesita cada pueblo. Yo escuché la palabra del Concilio Vaticano II, dijeron: «para cada pueblo hay diferentes modos como nuestro Señor le habla».

Esta palabra está muy bien. El camino está abierto para que según como decimos nosotros de Bachajón, realizamos la oración según sentimos a Dios nuestro Señor.

Pero en la iglesia tenemos acuerdos que nos ponen límites. Donde hay acuerdos de la Iglesia no podemos hacer lo que queremos. Lo que queremos es que la Iglesia escuche. Pero cuando hablamos no nos escucha lo que pensamos. Si nosotros los diáconos preguntamos, «padre Felipe, queremos esto ¿qué dices?» Parece que no se puede, porque tenemos que preguntar a los Obispos si está bien, hay un acuerdo, y si decimos que está bien y luego lo que queríamos no estaba bien, *se presenta el problema.*

Si hay algo que decimos, «nosotros los diáconos pensamos que vamos a hacer esto», y no salió bien, va a decir nuestro padre Obispo y los demás de la Iglesia, «no estuvo bien lo que hicieron». Entonces no hay «libertad», como se dice en castellano. Es importante que se haga y si no salió bien lo volvemos a hacer tomamos otro camino. Pero no es así, sino que está cerrado ese camino porque no se puede hacer lo que tú quieres ¿Por qué digo esto? Veo que ustedes, si están aquí en Bachajón y si dice el Provincial, el Superior, «vete para Jalisco», tú obedeces. No puedes decir, «yo quiero trabajar por mi pueblo aquí en Bachajón, en Bachajón quiero trabajar», como con el Padre Mardonio que se hizo viejo aquí, se movió aquí hasta terminar su vida. Es lo que quisiera de la Iglesia. Si se terminan los acuerdos tomados o si no se terminan, lo tiene que pensar muy bien la Iglesia y los que la encabezan, pues según los que encabezan la Iglesia es cómo caminamos, y no está bien que yo diga, «yo me separo y hago lo que yo quiero». Le volvemos a quitar fuerza. Se necesita que cada uno escuchemos lo que piensan los otros. Si le decimos al Papa «haz esto» antes pide opinión y no puede hacerlo enseguida porque son muchas personas las que están guiando en el mundo. Está bien el obedecer, pero que por favor nos expliquen. Hay cosas que quisiéramos también o que yo quiero que hagamos. Esto es lo que yo alcanzo a analizar y que está en mi corazón. Lo mismo ocurre en la ermita de mi comunidad: si yo digo a la comunidad «hagamos esto» quizás la comunidad dirá «no podemos, hagamos esto otro». Lo bueno es que entremos en diálogo, el camino es que dialoguemos, que busquemos el camino unos y el otros. Si hago lo que yo quiero por mí mismo y si no es lo que quiere nuestro Señor, me estoy engañando yo mismo. Si me dicen «está bien», hagámoslo y veamos. Y le pedimos a nuestro Señor que salga bien. Es lo que yo siento.⁵³

Además planteaba una petición de la Iglesia:

¿Qué le pido a la Iglesia? Que reflexionemos cómo hacer las cosas. Si cada Iglesia local, cada Diócesis tiene algo que quiere acordar, el Obispo se mueve con ella. Es lo que acabamos de decir, que Jesús es nuestra raíz. Si es para el bien de nuestro pueblo y se enojan, es el mismo problema que me vas a preguntar más adelante ¿qué dices a los que viven en naciones ricas, a las personas que tienen riquezas? Si el Obispo no pide opinión a los ricos y hace lo que quiere, se distancia de la gente. Hacen un grupo los ricos y hacen otro grupo los pobres. Es lo que sucede cuando la Iglesia dice: «tú no obedeces el cómo tenemos que ayudarnos unos a otros». Si nos ponemos de parte de los pobres, la Iglesia se divide. ¿De qué lado se va a poner el Obispo? El Obispo se pone en medio de los dos. Si están los ricos y los pobres, pues les dice «no hagas daño a tus compañeros», que es lo mismo que dice Jesús, «no hagas daño, ayuda, si eres alguien que sabe muchas cosas, ayuda a los demás». Pero ahí viene una pequeña dificultad, un problema, porque empezamos a decir que los pobres son tontos, que no quieren trabajar, que no saben trabajar, que... según lo que pensamos. Ese es el problema. Por eso, nuestro trabajo en el mundo es cómo meternos a ser creyentes de nuestro Señor. Es en lo que yo siento, que nos tenemos que esforzar y tenemos que ayudar a los pobres. Por eso Jesús, hasta donde sé su

⁵³ *Ibid.*

camino, les dijo a los pobres «yo los libero de sus penas». Y no tuvo miedo, no se entristeció, sino que luchó hasta su muerte.⁵⁴

La petición que hacía el diácono era clara, que las autoridades eclesíásticas, especialmente el Vaticano, reconozcan el trabajo de los diáconos y escuchen lo que las comunidades tseltales piden en su vivencia de la fe cristiana, pero sobre todo que les permitan caminar a su modo en la construcción de una Iglesia autóctona.

Método tijwanej.

Un elemento clave en el desarrollo de la labor pastoral de los jesuitas con los tseltales ha sido el método que llamado *tijwanej* (activador). El vocablo en tseltal hace referencia tanto al método como a la persona que lo utiliza. Es decir, los catequistas son *tijwanej*. Empezó a ser utilizado a finales de la década de los años setenta. Al momento de que fue introducido en la labor pastoral tenía los objetivos de recuperar e introducir en las ermitas las formas propias de los tseltales de conversación grupal y propiciar que el sujeto de la reflexión sea la propia comunidad que se reúne a celebrar la palabra de Dios y ayudar a que la lectura de la Biblia se haga desde la realidad de las comunidades con el fin de iluminar su camino hacia la construcción del reino de Dios.

Este método se emparenta con el ver-pensar-actuar. En él se consideran tres aspectos importantes. La realidad vivida es el punto de partida (ver); esta realidad no se explica sola, hay que analizarla, tomar conciencia de ella (pensar); la realidad no se analiza para contemplarla sino para transformarla, que es propiamente “conocerla” (actuar). Estos aspectos no son momentos sucesivos linealmente; es un círculo dialéctico.⁵⁵

El método está compuesto de 8 pasos:⁵⁶

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Alberto Velázquez. “Caminos de catequesis entre tseltales de Chiapas”, en: *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano*. 2ª ed. México, CENAMI-Abya Yala, 1992. 329 p. p. 242-258.

⁵⁶ Aquí presento los pasos tal como se presentan en el texto *Huellas de un caminar*.

En 1991 el jesuita Alberto Velázquez presentó en el Primer encuentro taller latinoamericano de teología india, una ponencia en la cual solamente habló de 7 pasos:

1. Presentación del tema (Yo d'hibal c'op)
2. Narración (Sholel c'op)
3. Lectura (Yilel hun)
4. Activación (Stijel c'op)

1. Introducción. Comenzamos a meditar la palabra de Dios.	1 Yochibal c'op. Ya x'ochotic ta sna'ulanel te s'op.
2. Narrar la palabra. Les voy a narrar el contenido del texto sagrado.	2 Scholel c'op. Ya jcholbey ya'iy te binti dican ta tsahbil cu'ul hun
3 Lectura del texto sagrado. Les hago la lectura del texto sagrado.	3 Yilel te tsahbil ch'ul hun. Ya quilbey ya'iyic te tsahbil ch'ul hun.
4 Volver a narrar. Volvemos a escuchar la palabra.	4 Scha'halel c'op. Ya jcha' a'iytic xan te c'op.
5 Animar la palabra. Coordino o animo la palabra. Voy a hacer un puente de lo que está escrito con lo que nos está sucediendo ahora, lo que sucedió hace mucho y lo que nos está pasando en la actualidad, lo que sucedió en el pueblo de nuestro Señor y lo que sufre nuestro pueblo ahora; la manera como se dio a conocer Dios entre los judíos y como se da a conocer entre nosotros los tseltales.	5 Stijel c'op. Ya jtij c'op. Ya xbah ca'bey stsac sbah ta jun pam te' te bin ts'ihbaybil hil soc te bin yac to ta c'axel ta jtijolitic, te bin c'oht ta pasel nameyix talel, soc te bin yac ta c'ohel ta pasel yo'otic; te bin la snup ta slumal te cAjwaltic coc te bin yac jnupbel ta jlumaltic ehuc; te bin yilel laj yac' sba na'el te cAjwaltic Dios ta yohlil judiohetic, soc te bin yilel ya yac' sbah na'el ta cohilitic te tseltalotic.
6 Reflexionar la palabra. Meditamos en el corazón la palabra.	6 Sna'ulanel c'op. Ya jnop ta co'tantic
7 Recoger la palabra. Recojo lo que ellos (la comunidad) meditaron	7 Stsobel c'op. Ya jtsobtidan te binte lo c' sna'ulanbelic
8 Devolver la palabra. Les devuelvo su palabra.	8 Sutel c'op. Ya jsutidambey s'opic, te binti ay to s'c'an.

La utilización del método *tijwanej* es una muestra del intento que han hecho los jesuitas por lograr que sean las propias comunidades las expresen su voz y su modo de vida en el andar de la lectura y vivencia del Evangelio.

2.2 Traducción de la biblia y otros textos.

“Escuchar la Palabra de Dios, meditarla, proclamarla y celebrarla en el propio idioma es un derecho de los fieles y una obligación de sus pastores”, esto escribía el Obispo de San Cristóbal de las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel en la presentación de la traducción tseltal de la Biblia.

- Palabra activadora ((Tijawal c'op): Para el texto (yu'un te cu'ul hun) Para la vida (Yu'un te jucuxlejaltic yo'tic)

5. Conversación. (Snopel c'op)

6. Recolección (Stsobel c'op)

7. Devolución (Sutel c'op)

Un ejemplo de cómo se usa el método Tijwanej lo podemos ver en la edición que preparo Mardonio Morales del Evangelio de San Marcos en tseltal y que fue editado en 5 folletos por el Centro de Reflexión Teológica entre 1996 y 1997. Posteriormente el mismo Mardonio Morales preparó una adaptación de este método para comunidades campesinas y fue publicado en español en 1998.

Ts'ibaybil sCh'ul'op jTatic Dios ta tseltal. Esta publicación fue el resultado de un trabajo de 35 años de traducción, y de 46 años de labor pastoral de los miembros de la Compañía de Jesús.

Para Mardonio Morales el trabajo de traducción de la Biblia comenzó con el estudio y aprendizaje del idioma tseltal:

Poco a poco se fueron formando por toda la sierra pequeñas o medianas comunidades que se reunían semanalmente para escuchar la Palabra de Dios. Esta Palabra de Dios en un principio se des transmitía de forma tradicional de los catecismos católicos. Sin embargo, poco a poco se fue encontrando –a petición de las Comunidades misma- un método de catequesis bíblica. Este método tomó fuerza y vigor a partir de las disposiciones conciliares que abrían a la liturgia a las lenguas vernáculas. Era posible ya no sólo escuchar la Palabra de Dios, sino celebrar la Palabra de Dios en tseltal. Así paulatinamente, paso a paso se fue sintiendo la necesidad de tener la Palabra de Dios en tseltal. En un tiempo se discutió entre nosotros la posibilidad de utilizar el texto protestante ya impreso. Pero se encontró que era ocasión de malos entendido tanto por la actitud terriblemente sectaria de estos grupos presbiterianos, como por el hecho de que muchos pasajes estaban mal traducidos en forma apologética.⁵⁷

Cabe recordar que en la región tseltal ya era muy difundida y usada la traducción al tseltal de la Biblia que realizó la misionera presbiteriana Mariana Slocum. Los jesuitas decidieron no usar dicha traducción por considerar que presentaba “errores teológicos graves y deformaciones intencionales”. El jesuita Maurer nos presenta como ejemplo de ello un fragmento de la Carta a los Romanos (13,3):

La versión castellana que presenta Slocum es la Reina Valera y dice así:

Andemos como de día, honestamente, no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivas.

La traducción tseltal de la autora es la siguiente:

Tojuc me ac'a ayinucotic, te binut'il sacubenix qu'inal ta jtojoltique. Ma' me xawa'yiquix pas'qu'in, soc ma' xawa'yiquix yacubel. Ma' me xalebix amulic tas cuenta chijil'o'tanil soc tas cuenta tsac-ants.

La traducción literal de la primera frase subrayada es: No hagáis fiesta, que la autora sustituye con: no en glotonería. La segunda, que ella simplemente añade después de 'lujurias y lascivas', es: No se calumnien a causa de los curanderos.

Quien no conoce a fondo la cultura de los indígenas ni la manera de pensar de éstos, podría pensar que tal proceder de la autora, aunque totalmente anticientífico, no es tan gravemente malo. Sin embargo, tengamos en cuenta que las fiestas en honor de los Santos Patronos de la comunidad son la base de la estructura jerárquica de ésta y un gran factor en la unión de sus miembros. Al menos en las circunstancias actuales, suprimir las fiestas equivale a iniciar el desquiciamiento de las comunidades.

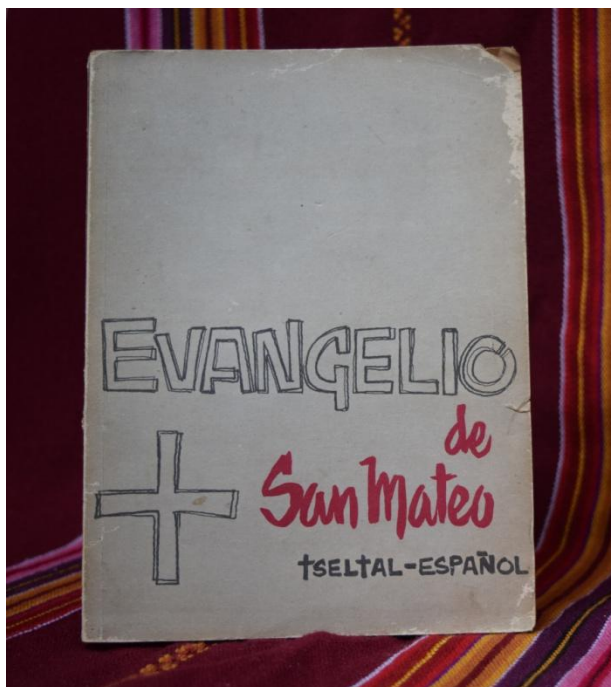
Respecto a la manera de pensar de los indígenas tenemos lo siguiente: ellos atribuyen una importancia suma a la palabra, tanto es así, que con frecuencia se emplea el vocablo decir (en vez de hacer). Así por ejemplo bin c'an cutic significa dinámicamente ¡qué le vamos a hacer!, aunque a la letra se traduciría ¡qué debemos decir!

¡Ahora bien, si a la palabra humana le tienen tan gran respeto, ya podemos imaginarnos lo que sucederá acerca de la palabra divina, es decir de la Sagrada Escritura, y la confusión que sembrará en sus mentes el ver, por ejemplo, ¡que Dios prohíbe las fiestas!

⁵⁷ Mardonio Morales. “La palabra de Dios en tseltal”, en: *Christus*. Año 41, núm. 490. septiembre de 1976. p. 5-6.

Los jesuitas decidieron realizar una nueva traducción que estuviese más acorde a su labor misionera y que respetase la cultura tseltal.

El inicio de los trabajos de traducción se remonta a finales de los años sesenta cuando Mardonio Morales empezó a trabajar en torno a la traducción del Evangelio de San Mateo, la cual fue publicada en versión bilingüe en 1969.



Evangelio de San Mateo Edición bilingüe.
(Foto Ana María Reza Rodríguez)

Por su parte, su hermano Ignacio Morales cuenta que en estas mismas fechas él empezó a coordinar, junto con distintas comunidades, el trabajo de la traducción de distintos libros de la Biblia al tseltal. El trabajo se fue realizando de forma rústica, es decir, se imprimían las traducciones que se hacían en hojas que se ocupaban en las misas dominicales.

En esta primera etapa la traducción se realizaba con un método sencillo, buscaban un informante tseltal que dominara tanto el español, de esa forma los jesuitas le entregaban un textos en español y él debía traducirlo al tseltal. Este método tenía una limitación muy grande, pues no lograban una traducción satisfactoria, en parte porque el informante solamente traducía lo que se le iba preguntando y en parte porque en ese momento los jesuitas tenían la preocupación de hacer una traducción muy literal.

Por esas mismas fechas, especialmente a partir de 1964, el Obispo Samuel Ruiz propició el acercamiento ecuménico con la Sociedad Bíblica para América Latina, encabezada por William Wonderley, quién propuso a los jesuitas hacer una traducción ecuménica al tselal de la Biblia. Los jesuitas estuvieron de acuerdo. Pero dicha traducción nunca se concretó porque las iglesias protestantes que trabajaban en Chiapas no mostraron disposición alguna. Sin embargo la relación con dicha sociedad bíblica fue provechosa, sobre todo porque apoyó a los jesuitas para continuar en su proyecto de realizar la traducción y facilitó que el jesuita Ignacio Morales asistiera a un curso en Puerto Rico sobre traducción dinámica de la Biblia.⁵⁸ A partir de ahí empezó a trabajar aplicando un nuevo método: se capacitó a un grupo de catequistas tselales para hacer una traducción dinámica, se le entregaba el texto en español, él se encargaba de traducirlo al tselal, posteriormente los jesuitas cotejaban la traducción hecha por el catequista con el original griego. Maurer describe el proceso:

Las diversas comunidades escogieron los libros sagrados según sus preferencias, e iban entregando su traducción a Ignacio o a Mardonio Morales, quienes, revisaban el texto con su respectivo traductor, lo interrogaban acerca del sentido de tal o cual frase y, si descubrían errores debidos a falta de comprensión, allí mismo estudiaban con él el pasaje, y le pedían que lo corrigiese. [...]

Después de la primera revisión, el texto se enviaba a otra comunidad para que indicase si estaba de acuerdo con él, o hiciese las enmiendas que juzgara necesarias. Con ello se acrecentaba la seguridad de una traducción fiel y conforme a la índole del tselal. [...]

Al regresar a sus manos las traducciones, los padres Morales las colocan bajo su mirada escrutadora, y no hay detalle que no escudriñen. Así por ejemplo, uno de ellos va traduciendo al castellano el texto tselal, mientras el otro va comparando lo que oye con la versión castellana; con ello quedará claro si el texto tselal es fiel o no.

Pero eso no basta: hay que cotejar la versión tselal con la griega, a fin de detectar posibles inexactitudes y hallar matices que, al paso por el castellano, pudieran haberse perdido, o que quizá no existan en esta lengua pero sí en tselal.⁵⁹

Para Mardonio Morales, el esfuerzo de traducir la Biblia no fue una labor exclusiva de los misioneros, sino que representó el trabajo hecho “por la Comunidad Tselal que por su interés y por su participación activa ha dado un valor eclesial a este esfuerzo siempre vivo y siempre renovado en el Pueblo de Dios”.⁶⁰

Con ese método de trabajo se concretó una primera versión de los evangelios en tselal. Fue publicada en 1982 bajo el título *Te lequil c'op yu'un Jesucristo. Ta bats'il c'op*. (La bondad de la

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Maurer Eugenio. “El nuevo testamento tselal”, en: *Te lequil c'op yu'un Jesucristo. Ta bats'il c'op*. México. Buena prensa. 1982. 486 p. p. 482.

⁶⁰ Mardonio Morales. “La palabra de Dios en tselal”, en: *Christus*. Año 41, núm. 490. septiembre de 1976. p. 5-6.

palabra de Jesucristo. En lengua verdadera). Participaron como coordinadores los jesuitas Mardonio e Ignacio Morales y Eugenio Maurer y como traductores de las comunidades tseltales de Guaquitepec, Paraíso T'ulilha', Tsajalha', Patbaxil, Chilón, San Sebastián Bachajón, S. Jerónimo Bachajón y Chuchsteel.



Los evangelios en tzeltal *Te lequil c'op yu'un Jesucristo*

En la presentación del texto el obispo Samuel Ruiz hizo un recuento de cuál fue el proceso para lograr la traducción. Reconoció la labor de los jesuitas y de las propias comunidades indígenas.

La nueva traducción fue fruto del entusiasmo de numerosas comunidades que escogieron el Libro sagrado que querían traducir. Eren comunidades que se venían nutriendo de una asidua reflexión bíblica. Las primeras tentativas fueron alentadoras. La diferencia entre una traducción realizada por un 'experto' con sus informantes y la realizada por tseltales, con un 'experto' como informante, se dejó percibir de inmediato. Escuchar el prologo del Evangelio de S. Juan en tzeltal, con el mismo ritmo ternario del pensamiento semítico hacía casi pensar que no se trataba de una traducción; era como oír el texto griego.

*Y es indudablemente esto la mayor riqueza de la traducción que ahora tenemos en las manos: que es fruto de la comunidad, como fuera también la comunidad cristiana primitiva, la que tuviera parte significativa en los relatos evangélicos, que corrieron de boca en boca antes de ser fijados en escrito.*⁶¹

⁶¹ Samuel Ruiz. "El nuevo testamento tseltal", en: *Te lequil c'op yu'un Jesucristo. Ta bats'il c'op*. México. Buena prensa. 1982. 486 p. p. 480.

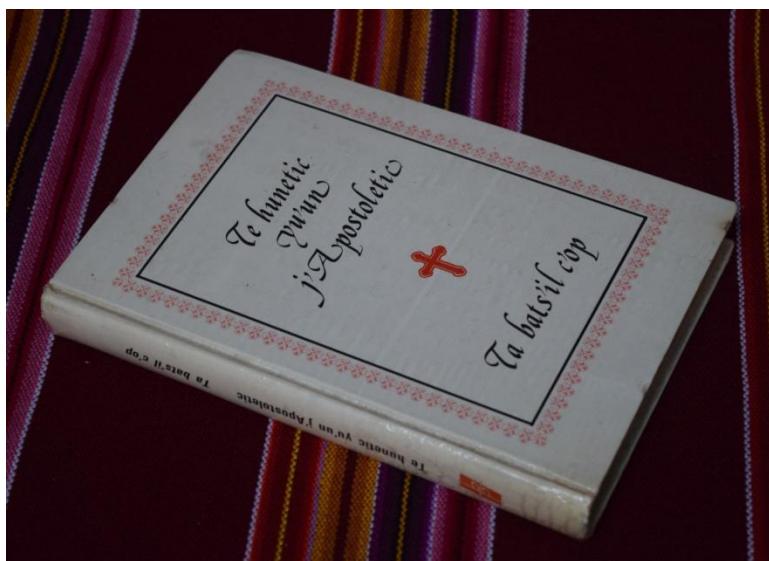
Por su parte, Eugenio Maurer, en coincidencia con el obispo Samuel Ruiz, señalaba que los autores de dicha traducción fueron “las mismas comunidades tseltales”. Además consideraba que al realizar esa labor, las comunidades enriquecieron la cultura tseltal:

Aparte del aspecto teológico, este Nuevo testamento tseltal es *un aporte valiosísimo a la cultura toda, y en especial a la lengua misma*. Creo que se puede afirmar que este texto se convertirá en el clásico por antonomasia, y que su influjo será decisivo no sólo para conservar y fijar dinámicamente el tseltal como lengua viva, sino asimismo para que el pueblo se conciente de la riqueza tan formidable de su lengua materna y vea que no tiene que recurrir al uso de vocablos castellanos puesto que cuenta con los propios.

Además, la riqueza lingüística de cada comunidad no quedara encerrada en el dialecto de ésta, sino que pasará a formar parte del acervo lingüístico general.⁶²

Por último destacaba el esfuerzo realizado por los traductores quienes en su mayoría eran personas con bajo nivel de escolaridad, la mayoría solamente había cursado dos o tres años de primaria. La versión de los evangelios, por venir de distintas comunidades y regiones, plasmaba la diversidad y las variantes de la lengua tseltal.

El trabajo de traducción continuó su marcha y cinco años después (1982) fue publicado la segunda parte del nuevo testamento, que comprende, las cartas de los apóstoles y el Apocalipsis, bajo el título *Te bunetic yu'un j'Apostoletic. Ta bats'il c'op* (El libro de los apóstoles. En lengua verdadera)



Los Hechos de los Apóstoles y cartas. *Te bunetic yu'un j'Apostoletic* (Foto Ana María Reza Rodríguez)

⁶² Maurer Eugenio. “El nuevo testamento tseltal”, en: *Te lequil c'op yu'un Jesucristo. Ta bats'il c'op*. México. Buena prensa. 1982. 486 p. p. 485. Las cursivas son mías.

El trabajo de traducción no se detuvo con la publicación del Nuevo Testamento, sino que continuó. En una nueva etapa del trabajo de traducción se empezaron a traducir los textos del Antiguo Testamento, y posteriormente se hizo una revisión de los textos traducidos del Nuevo Testamento.

Se implementó una metodología de trabajo a lo largo de los años con miras a lograr la traducción de toda la Biblia:

La metodología de las traducciones bíblicas en la Misión de Bachajón se ha ido modificando durante los cuarenta años que ha durado el proceso. Estas modificaciones las ha ido pidiendo el proceso mismo, y la experiencia. El equipo de traductores ha estado formado por diversas personas, pero se ha mantenido un grupo que ha realizado esta labor conjunta desde hace 25 años. En este período de tiempo, sin duda, ha habido un avance, tanto en conocimientos bíblicos, como de lengua tseltal (para los de lengua materna castellana) y del español (para los de lengua materna tseltal). Así mismo ha habido un aprendizaje y uso de las ventajas que da la computadora, para este tipo de trabajos, desde hace 20 años.

Aun con todos los cambios y modificaciones que ha habido en el proceso, se ha mantenido un esquema en la metodología de traducción que es este que te presento.

En esta etapa se aplicó una metodología que consta de siete pasos:

1. TRADUCCIÓN BASE.

- Un hablante de tseltal traduce directamente del español, y entrega su manuscrito a la Misión.
- Se corrige la primera traducción por algunos miembros del equipo misionero.
- En algunos casos se ha entregado el manuscrito con las primeras correcciones para que sea leído por alguna comunidad, y esta dé sus aportes en cuanto claridad lingüística.

2.- TRANSCRIPCIÓN.

- El manuscrito de la traducción base lo captura a computadora algún miembro del equipo de traductores. Se corrige la ortografía.

3. REVISIÓN BÍBLICA.

- Un miembro del equipo misionero corrige el Texto base capturado, en base a las exégesis de Schökel, la BAC y otros autores, y las notas de la Biblia de Jerusalén.
- La referencia para la corrección es el texto griego para el N.T., y de expertos en la materia para las palabras claves. Así mismo contamos con la referencia al texto base hebreo, con el apoyo de los expertos, al texto base hebreo.

4. REVISIÓN LINGÜÍSTICA.

- Algún miembro del equipo de traductores que es de lengua materna tseltal hace la revisión lingüística, y le da un estilo literario uniforme, y una sintaxis tseltal, teniendo siempre a la vista el texto de la Biblia de Jerusalén en español.

5. REVISIÓN PASTORAL.

- En algunos casos se ha entregado el texto para una revisión pastoral a algunas comunidades.
- En el caso de los textos que se usan en el leccionario dominical, la lectura del texto en las misas ha dado este servicio pastoral, pues se incorporan los comentarios y observaciones de los oyentes.

-Se somete el texto tanto para el A.T. como para el N.T. a dos grupos de 3 parejas (matrimonios o padre e hija para el A.T.) para que indiquen en dónde es difícil la construcción lingüística del texto. Leen el texto en sus casas, y se señala una fecha en la que dan un informe de los resultados de su lectura al equipo de traductores.

6. REVISION FINAL.

-Un miembro del equipo de traductores, de lengua materna tseltal, con la asesoría y seguimiento cercano de algún miembro del equipo misionero hace la revisión final, incorpora las correcciones necesarias, fruto de la revisión pastoral, y da los últimos retoques lingüísticos y de ortografía al texto.

7. REVISIÓN PARA LA PUBLICACIÓN.

-El texto con la revisión final se entrega al "departamento de publicaciones" para las últimas consideraciones generales para su publicación. Se decide aquí el tipo y el tamaño de letra, el formato (tamaño de página, una columna o dos, etc.) Se le da el formato propio de la publicación final para entregarlo a la imprenta.

Pero lo más importante fue que se establecieron una serie de criterios para conseguir que la traducción estuviese más cercana a la cosmovisión de los tseltales:

1. *Buscamos la mayor fidelidad exegética posible conjugada con la mayor claridad lingüística que se pueda lograr.* Son dos polos en tensión dinámica. Por ello llamamos a este método de "Traducción dinámica", que busca lograr que la palabra de Dios se exprese en una sintaxis propia de la lengua tseltal, y evitar una traducción al tseltal con sintaxis castellana.

2. *La Biblia de Jerusalén es el texto base en español para la traducción.* Así mismo contamos con la referencia al texto base griego, y, en algunos casos, con el apoyo de los expertos, al texto base hebreo.

3. *El tseltal de San Sebastián Bachajón es la variedad lingüística para los textos finales.* La traducción base de los diferentes textos está en distintas variedades lingüísticas. Las revisiones posteriores dejarán las expresiones que se entiendan a las diferentes regiones, "bachajonizando" el tseltal.

4. *El traductor principal es de lengua materna tseltal.* Los misioneros somos informantes y orientadores. Las revisiones son nuevamente entregadas a tseltales. Los traductores son de la generación joven, para lograr un texto para él y sus hijos.

5. *Criterios ortográficos comunes.* Se van tomando acuerdos entre todo el equipo de traductores para tener criterios comunes ortográficos, pues una publicación de este tipo sabemos que tendrá un impacto fuerte en el modo de escribir la lengua tseltal. Algunos criterios generales: no se usa la "k", se ha optado por el uso de la "c" y la "qu", se utiliza la "h". Esto da una mayor facilidad de lectura de la lengua por hablantes de otras lenguas.

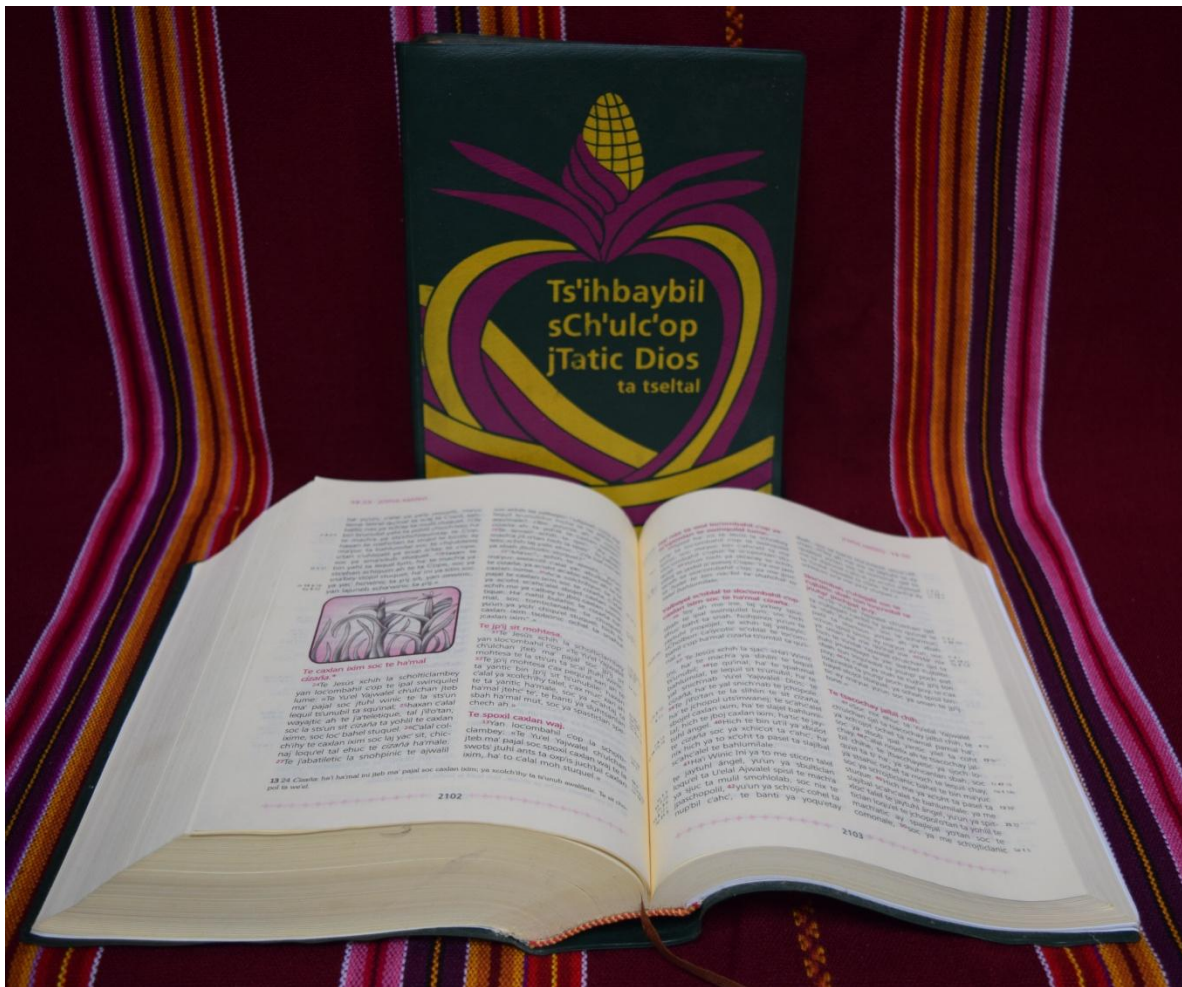
6. *Las palabras clave.* Los términos clave son objeto de consultas especiales con expertos en Biblia (A.T y N.T.) y de investigación y consulta detenida con hablantes 'expertos' en lengua tseltal. Tener cuidado de no usar términos culturales cambiándoles su campo de comprensión: p.e. pucuj, por diablo; dios, por Nuestro Señor, jcaicanantic por falsos dioses, etc. En estos casos el equipo de traductores llega a acuerdos sobre la palabra en lengua tseltal que se ha de usar en cada caso. Este trabajo se va sistematizando en un "Diccionario de términos bíblico-teológicos".

7. *No tomar prestado del español.* Se busca tomar prestado lo menos posible términos en español. En caso de que no exista una palabra en la variedad lingüística de S. Sebastián Bachajón, y se

tenga otra variedad lingüística tseltal en otra región, entonces se toma prestada esa palabra. Si no existe en la lengua tseltal, entonces se recurre a acuñar "neologismos".

Esta metodología es un verdadero ejercicio intercultural en el cual se buscó lograr una síntesis que reflejase tanto lo esencial de los textos bíblicos como lo esencial de la cosmovisión tseltal. El texto debió contar con la aprobación de las comunidades tseltales.

El trabajo de traducción de la Biblia completa se concluyó en el año 2000. Desde entonces el nuevo obispo de San Cristóbal de las Casas, Felipe Arizmendi promovió que se presentara ante la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) para su aprobación. A la par se obtuvo la aprobación de las comisiones episcopales de Pastoral Bíblica, Pastoral Litúrgica y Doctrina de la Fe entre 2001 y 2002.



Ts'ihbaybil sCh'ulc'op jTatic Dios ta tzeltal, edición de la Biblia en tseltal.
(Foto Ana María Reza Rodríguez)

La versión definitiva fue aprobada en 2003 en la LXXV asamblea general de la CEM, celebrada en Monterrey. En esa ocasión los jesuitas presentaron y expusieron su labor en torno a la traducción de la Biblia. Fue significativa la participación de algunos tseltales, tanto los integrantes del equipo de traducción como representantes de distintas comunidades, que dieron su palabra. Gilberto Moreno, miembro del equipo de traductores de la Misión de Bachajón dijo a los obispos:

Quisiera pedirles con todo ánimo de corazón a ustedes que tomen en cuenta esta labor que se ha hecho, no es mía en lo particular, sino de un pueblo de Dios que quiere escuchar a ese Dios en su lengua humilde para poder entablar más amistad y confianza con él. Porque con esta traducción de la Biblia, el pueblo tseltal hará posible más la unidad, al poder compartir y convivir más con un solo corazón, porque se dan la mano unos con otros al leer y meditar la Palabra de Dios en su propia lengua. Hará posible también la no división en la Iglesia, en la comunidad, en la cultura y ayuda a que la cultura se siga conservando más en lo futuro, a través de la Biblia en tseltal.⁶³

Por su parte la indígena tseltal Juana López Cruz dio su testimonio como lectora de la Biblia:

Yo quiero decirles que soy de las pocas mujeres de mi pueblo que tuvo la oportunidad de aprender desde pequeña la ‘castilla’, a diferencia de mis compañeras mujeres que sólo hablan tseltal. Y aunque ya había tenido la oportunidad de leer la Palabra de Dios en español, sólo hasta ahora que la leí en mi lengua materna (el tseltal) la pude comprender, señores obispos, hagan favor de dar su aprobación a esta traducción para que así la Palabra de Dios llegue a fondo del corazón de nuestro pueblo.⁶⁴

El texto tseltal de la Biblia fue aprobado de manera unánime por los 66 obispos mexicanos presentes en dicha asamblea. El 31 de julio de 2004 el obispo Arizmendi realizó la presentación del la Biblia tseltal bajo el título *Ts'ibbaybil sCh'ulc'op jTatic Dios ta tseltal*. (La escritura de la Santa palabra de Nuestro Padre Dios en tseltal).

Eugenio Maurer, miembro del equipo de asesores lingüísticos, considera que la traducción de la Biblia fue una actividad que enriqueció, en lo teológico y en lo cultural, tanto a los jesuitas, como a los tseltales. En el aspecto teológico:

- Los tseltales recibieron luz de nuestra teología.
- *Nosotros*: tuvimos que profundizar en nuestra propia teología, para poder verterla en los moldes de la cultura tseltal, y con ello logramos una mayor comprensión de la Palabra, iluminados por la

⁶³ Maurer Avalos, Eugenio, Ignacio Morales y Felipe J. Ali Modad Aguilar. “Un pueblo, su lengua una Biblia –el fruto de 35 años de labor constante y paciente.”, en: *Esquina Misional*, abril de 2003. p. 24-31.

⁶⁴ *Ibid.* p. 30-31.

luz de la cosmovisión tseltal. Con ello *nosotros nos inculturamos al irnos impregnando de los valores vehiculados por esa cosmovisión.*

El contacto con esa cultura ha sido una bendición porque nos complementó; *y nos abrió los ojos del corazón* para captar el Mensaje. *“Metió” corazón en nuestra inteligencia. Aprendimos con el corazón* que Dios es mamá-papá, y a invocarlo como ellos: awal anich’anon, ¡Tat – Papá mío, yo tu hijo de mujer y tu hijo de varón, es decir: de ti que eres mi mamá y de ti que eres mi papá.

Ese Papá que no es el Dios occidental, tremendamente justo, que da a cada uno lo que merece, sino el Dios de los profetas de Israel, que es justo porque su corazón y el de su pueblo son uno solo; un Dios que es justo porque jamás rompe su pacto, aunque su pueblo lo rompa, y que, además, le tiene misericordia.

Para los occidentales, los santos cuidan a sus devotos e interceden por ellos, pero son lejanos, solemnes y abstractos. De los tseltales hemos aprendido la cercanía, la ternura maternal, la bondad y la alegría de nuestra Mamá María, Nichimalil Schu’ seno florido o generoso, Nichimalil Alajel ku’un, “la que me parió con alegría”.

Nos enseñaron a convivir con los santos y a celebrar la fiesta no para el santo, sino junto con el santo y sus compañeros.

En cuanto a la cultura y la lengua:

Al profundizar en el de la cultura *logramos* una mayor comprensión de la lengua, que es el instrumento por el que una cultura manifiesta su visión de la realidad, y la forma como se relaciona con ella. Por ello profundizamos en la estructura del tseltal, y el fruto fue una Gramática Tseltal en la que sistematizamos y explicitamos la sintaxis, y fijamos las reglas de ortografía. Esto fue de gran ayuda para la uniformidad en la redacción y en la escritura de la Biblia.

Aumentamos el vocabulario resucitando vocablos, y tomándolos de otras variedades o dialectos tseltales, y mediante neologismos, y hemos ido elaborando diccionario que consta ya de unos 8,000 vocablos con sus frases correspondientes.

Tenemos la esperanza de que la Biblia sea asimismo un libro de texto clásico para que los tseltales conozcan y manejen mejor su lengua, y enriquezcan su léxico, ya que los traductores tseltales, Gilberto Moreno Jiménez y, sobre todo Abelino Guzmán Jiménez, conocen a fondo su propia lengua, y la manejan con soltura y elegancia.⁶⁵

Pero consideraba más importante que con la publicación de la Biblia en tseltal, la Iglesia dio un paso para adquirir un rostro más tseltal:

Pensamos que lo hemos logrado, que el Mensaje sea captado en los moldes de la cultura tseltal pues, para gran alegría nuestra, así lo testimonió, ante el pleno de los Obispos Mexicanos, una de las Lectoras tseltales de nuestras traducciones: “Padres Obispos, sí entendemos la traducción; les pedimos que salga su palabra para que se imprima, a fin de que podamos gozar la Palabra de Dios en nuestra lengua”

Abrigamos la esperanza de que, mediante esta traducción, Jesús podrá predicar a más de 200,000 tseltales en su propia lengua.

⁶⁵ Maurer, Eugenio. *La traducción de la biblia al tseltal y la inculturación del mensaje evangélico*. San Cristóbal las Casas 31 de mayo del 2006. Este texto me fue facilitado por el jesuita Ignacio Morales (q.e.d. 2013) La gramática a la que hace referencia Maurer fue publicada en el 2000. Maurer, Eugenio y Abelino Guzmán. *Gramática tseltal*. México. Centro de Estudios Educativos, 2000. 111p.

En la Misión contamos con unos 200 Diáconos tseltales, para cuyo ministerio de la predicación de la Palabra, la Biblia está ya siendo de gran ayuda, así como también para los alrededor de 2,000 catequistas.

Actualmente no son ya los Padres quienes predicán y enseñan sino los Diáconos y catequistas tseltales predicán y enseñan a sus hermanos. La Biblia es ya una *ayuda para que ejerzan sus ministerios en forma inculturada o tseltalizada*. Pero el uso de la Biblia no es privilegio nada más de catequistas y diáconos, pues todo tseltal que así lo desee, puede ya tenerla en sus manos.⁶⁶

El uso de la Biblia en tseltal se ha generalizado en todas las comunidades atendidas por la Misión de Bachajón. En las reuniones dominicales y en las principales fiestas son los diáconos y más recientemente los “lectores de la palabra de Dios”, que son en su mayoría jóvenes, los encargados de leer los textos bíblicos en tseltal.

Debe destacarse que este diálogo intercultural es fruto tanto de la inculturación de los jesuitas entre las comunidades indígenas. Como señalaba anteriormente Mardonio Morales, fue producto de aquella intuición de inculturarse y conocer y aprender la lengua tseltal. Pero también es fruto del trabajo de los propios tseltales que han trabajado como traductores entre quienes destacan Gilberto Moreno y Avelino Gúzman.

Otras publicaciones

A parte de la Biblia en tseltal, que como se ha visto es el resultado de varias décadas. En los últimos 10 ó 15 años la Misión de Bachajón ha editado otros libros que complementan la labor pastoral. Aquí solo menciono algunos:

2000

Schicnajel Jalal Me'tic Guadalupe. Las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. Traducción al tseltal. J'Abelino Guzmán Jiménez y Eugenio Maurer Ávalos. 55 p.

2001

Jucawal hun ya'tel jnobpteswanej ta ch'ul c'op (Manual del Catequista). México, Buena Prensa. 335 p.

2004.

sT'ujbil C'ayojil. Sch'ul Tsoblej Bats'íl Swinquilel Lum. México. Buena Prensa. 2004. 261p (Este libro es un cancionero, la segunda edición es de 2009)

2008

Chicnajesb'ile'op yu'un jWobc' Syomoj Sbab Lumetic ta stojol yochel jujuchahp bats'ill swinquilel lum. (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas Español/tseltal). Trad. al tseltal de jManuel Silvano Gómez. México. Misión de Bachajón-CEDIAC-SICAL-

⁶⁶ *Idem*. Las cursivas son mías.

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas- Programa de Interculturalidad y Asuntos Indígenas-Amnistía Internacional.

2010.

Yilojibal Yabilal. Yomtsabbil ch'ul humetic A. México, Buena Prensa. 408 p.

----- *Yilojibal Yabilal. Yomtsabbil ch'ul humetic B.* México, Buena Prensa. 404 p.

----- *Yilojibal Yabilal. Yomtsabbil ch'ul humetic C.* México, Buena Prensa. 420 p.

(Estos tres volúmenes son los leccionarios de los ciclos litúrgicos A-B-C)

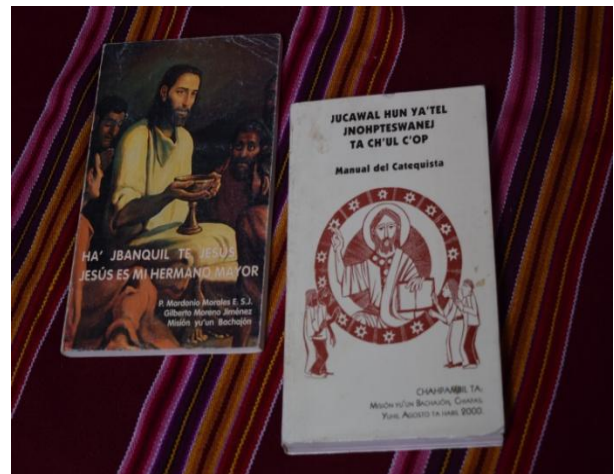
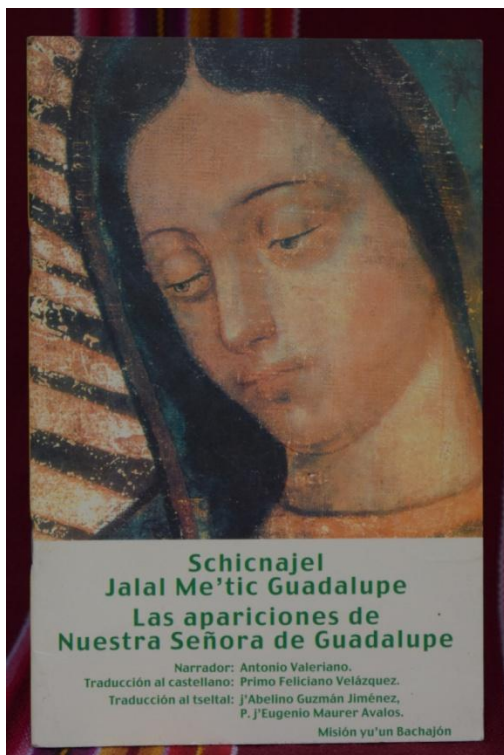
2011.

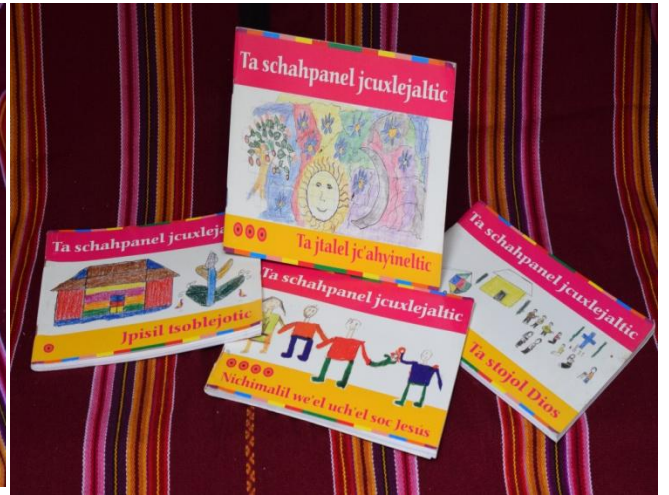
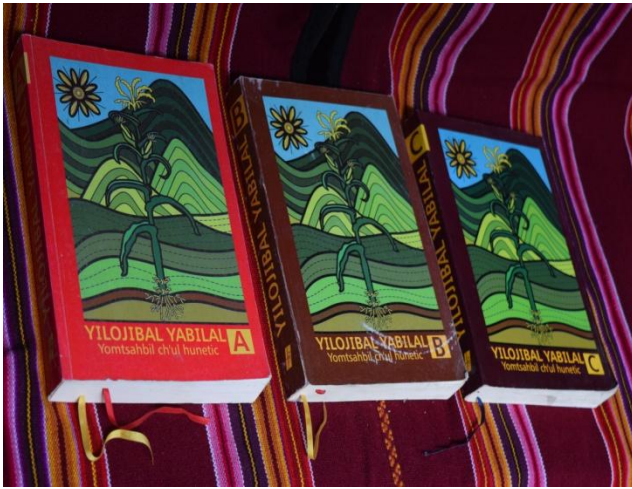
----- *Ta schapanel juxlejaltic. Jpisil tsoblejotic.* Trad. al tseltal de x'Eduviges Méndez Guzmán, xClaudia Gómez Demeza, jManuel Silvano Gómez y jGilberto Moreno Jiménez. México Buena Prensa.

----- *Ta schapanel juxlejaltic. Ta stojol Dios.* Trad. al tseltal de x'Eduviges Méndez Guzmán, xClaudia Gómez Demeza, jManuel Silvano Gómez y jGilberto Moreno Jiménez. México Buena Prensa.

----- *Ta schapanel juxlejaltic. Ta jtalal je'ahymeltic.* Trad. al tseltal de x'Eduviges Méndez Guzmán, xClaudia Gómez Demeza, jManuel Silvano Gómez y jGilberto Moreno Jiménez. México Buena Prensa.

----- *Ta schapanel juxlejaltic. Nichimalil we'el uch'el soc Jesús.* Trad. al tseltal de x'Eduviges Méndez Guzmán, xClaudia Gómez Demeza, jManuel Silvano Gómez y jGilberto Moreno Jiménez. México Buena Prensa. (Estos últimos cuatro textos son un catecismo para trabajar con niños)





Mardonio Morales con el Obispo Samuel Ruiz



Morales con el Obispo Felipe Arizmendi



Celebración religiosa con altar maya¹



Celebración religiosa con altar maya²

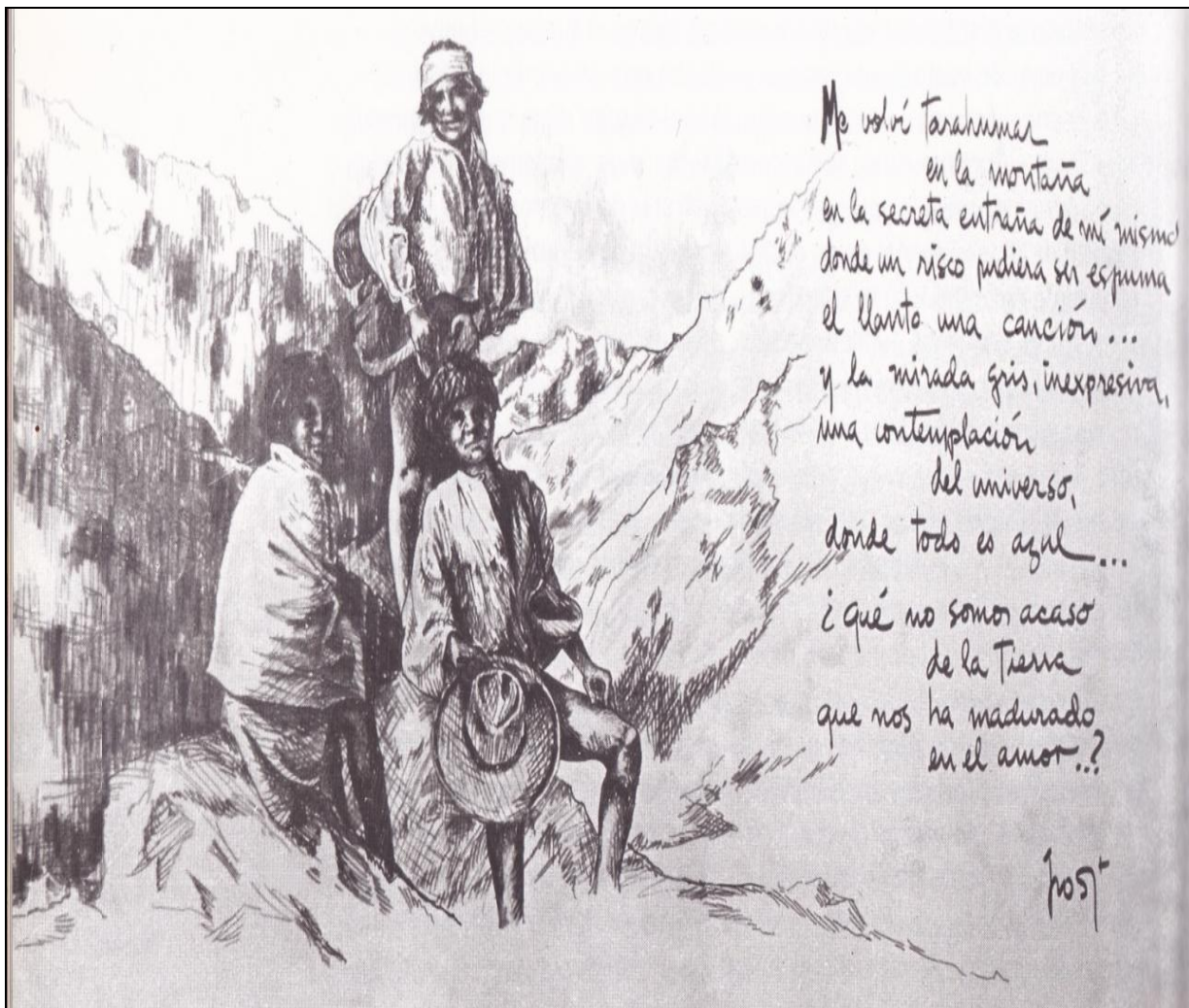
¹ Imagen tomada de la página electrónica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

² Imagen tomada del documental. *La misión tseltal* del director español Josep Lluís Penadès. 2015.

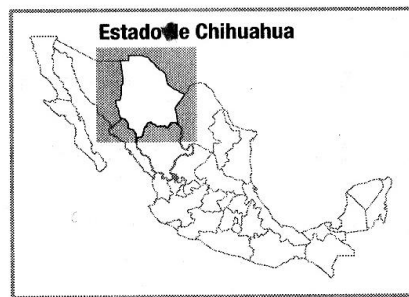
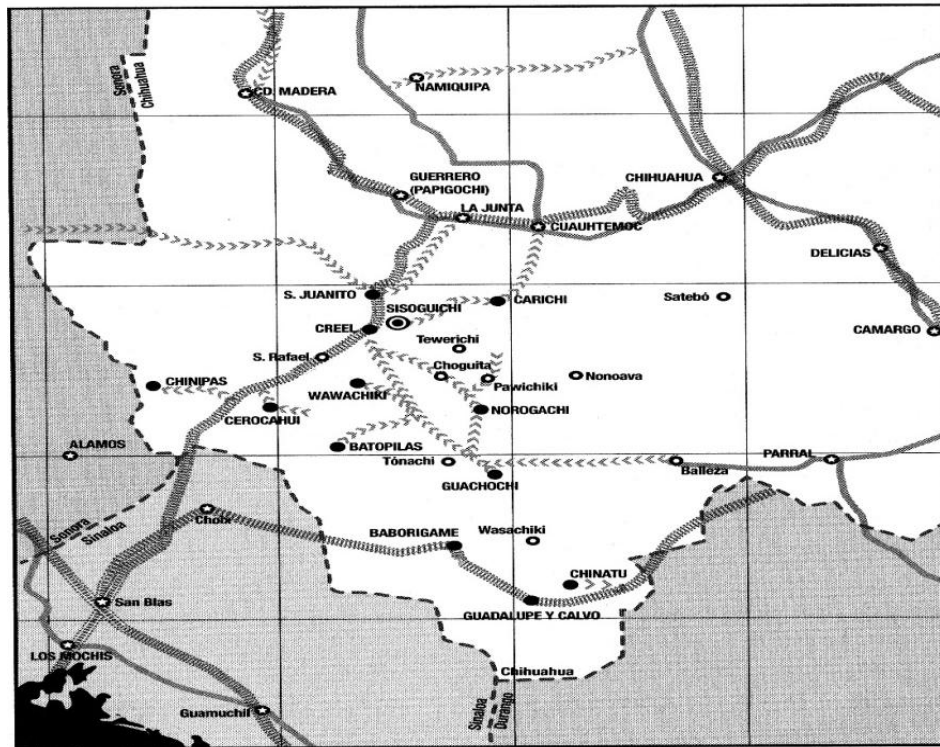


Los jesuitas Felipe Jalel, Eugenio Maurer y el tzeltal Avelino Guzmán (derecha) entregando la traducción de la Biblia en tzeltal al Papa Francisco en San Cristóbal de las Casas.
(Foto tomada del portal electrónico de la televisora Rusia Today)

III. Optamos por los indígenas desde una pastoral de acompañamiento. Mision de la Tarahumara (1964-2010)



Poema y dibujos de Ricardo Robles publicados en la revista *Kwira* núm. 100.



- Sede del Vicariato Apostólico 1980
- ESTACIONES MISIONALES
- Estaciones dependientes
- ★ Poblaciones importantes fuera del Vicariato Apostólico
- Carreteras pavimentadas
- >>>> Terracerías principales
- ▤ Ferrocarriles
- - - Límites de los estados mexicanos

Mapa de las estaciones misionales de los jesuita en 1980¹

1.- Evangelización en la Tarahumara (1589-1767 y 1900 a 1950)

Los jesuitas empezaron a explorar la Sierra Tarahumara a finales del siglo XVI y principios del XVII. Poco a poco lograron establecerse para poder evangelizar a los distintos pueblos que habitaban la región de la sierra. La mayoría eran pueblos semi-nómadas.

La historia de los jesuitas en la Sierra Tarahumara se divide en de dos períodos. El primero que abarca desde los primeros contactos en el siglo XVI hasta la expulsión de la Compañía de

¹Mapa tomado de: Pedro J. de Velasco Rivero. *Danzar o morir*. pág. 501
200

Jesús de todos los territorios de españoles (1589-1767); el segundo se da a partir del regreso de los jesuitas desde 1900 hasta la fecha. Entra ambos períodos se vivió la ausencia de los jesuitas entre 1767-1900, en este periodo la sierra Tarahumara fue atendida pastoralmente, primero por los curas seculares, y posteriormente por los franciscanos y por último por los padres josefinos.²

Las misiones jesuitas en la Tarahumara 1589-1767

La colonización del noroeste novohispano tuvo entre sus principales motivaciones tanto la búsqueda de zonas mineras, especialmente oro y plata, como la evangelización de los distintos pueblos indígenas de la región. Correspondió a los jesuitas explorar jugar un papel protagónico en la exploración de vastas regiones del noroeste, en las cuales establecieron misiones con miras a evangelizar y “reducir en policía” a los nativos de ese territorio. Entre las principales zonas exploradas por los jesuitas, previo a la evangelización de la Tarahumara, fueron: San Luis de la Paz entre los “pueblos chichimecas”; en Parras Coahuila (1598); en la parte occidental del actual estado de Durango entre los pueblos tepehuanes (1599); en Sinaloa y Durango la misión de Topía y San Andrés, entre pueblos acaxees y xiximies (1598); la misión de Sinaloa entre pueblos ocoronis, guasavas, tamazules, zuaque, tehucos, sonaloa, tzoes, chicoratos y yecoratos (1591).

Los jesuitas empezaron sus incursiones en la Sierra Tarahumara partiendo de las misiones tepehuanas, la primer región que exploraron fue, lo que ellos llamaron, la Baja o Antigua Tarahumara.³ González distingue dos etapas en la evangelización de esta región: la primera, se dio de 1604 a 1639, época en que dependieron del rectorado de San Ignacio de Tepehuanes, y la segunda, a partir de 1639, fecha en la que se constituyó en una misión una misión o rectorado independiente hasta 1753 que fue entregado por los jesuitas al obispado de Durango. Para ese entonces eran un total de 22 misiones.⁴

² Retomo estas tres etapas de Pedro de Velasco quien plantea que podemos hablar de tres etapas a partir de la llegada de los españoles a tierra tarahumar, y que coinciden con las distintas etapas de la presencia y ausencia de los jesuitas en la zona.

Ver: Velasco Rivero, Pedro de. *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en cultura tarahumar*. México, Centro de Reflexión Teológica, 1983. 475 p.

³ La denominación de Baja/Antigua y Alta/Nueva Tarahumara es de los propios jesuitas, no hace referencia la altitud (altura sobre el nivel del mar), sino a una mayor o menor cercanía de la región con respecto del polo norte.

⁴ González Rodríguez, Luis “La evangelización de la Tarahumara”, en: González Rodríguez, Luis. *El novohispano en la época colonial*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM-Porrúa. 1993. 614 p. p. 220-221.

El primer jesuita que entró en contacto con los grupos rarámuri o tarahumaras fue el misionero navarro Juan Font, quien anteriormente había sido misionero entre los tepehuanes. Entre 1607 y 1608, fungió como mediador en un conflicto entre tepehuanes y rarámuri, esta experiencia le ayudó para que los indígenas confiaran en él. Font fue el principal impulsor de las excursiones jesuitas a territorio tarahumara. Los primeros encuentros con los rarámuri llevaron a los jesuitas a calificarlos como un pueblo “bárbaro que vivía de forma salvaje”. Por ello consideraron que la mejor forma de evangelizarlo era la de “reducirlo a la vida en policía”. La estrategia misionera de los jesuitas consistió en crear pueblos de misión para agrupar a los indígenas convertidos al cristianismo. En la segunda etapa de la evangelización de la Baja Tarahumara destacaron los misioneros Andrés Pérez de Ribas y José Pascal.

A partir de 1673 se inició una nueva etapa en la evangelización de la Tarahumara, los jesuitas se internaron en la Alta o Nueva Tarahumara. Los misioneros que iniciaron esta labor fueron Fernando de Barrionuevo y Juan Manuel Gamboa, pero su estancia en la región fue muy breve. Posteriormente fueron sustituidos por José Tardá y Tomás de Guadalajara. La labor de ambos misioneros fue determinante en la consolidación de las misiones de esta región, además redactaron una serie de informes para dar cuenta de su labor misionera y de las costumbres de los indígenas. Guadalajara es el autor de un *Compendio del arte de la lengua de los tarahumaras y guazapares*, publicado en 1683. En esta nueva etapa destacó la labor del misionero alemán Joseph Neumann, quien además de describir las costumbres de los rarámuri escribió sobre las rebeliones indígenas que tuvieron lugar en el siglo XVII. También destacó la labor del croata Johannes María Ratkay.

Siguiendo a González (1993) podemos resumir la estrategia para el establecimiento de las misiones con los siguientes pasos: *primero*, los misioneros hacían una “entrada” a la región que se les había designado; recorrían el lugar para conocerlo y ver cuál era el más idóneo para establecer la misión, en este período buscaban allegarse a algunos nativos como informantes y para convencerlos para congregarse a vivir en pueblos; *segundo*, se establecían los primeros poblados con los primeros indios que de forma voluntaria adoptaban el cristianismo, el misionero vivía en tiendas de campaña o en modestos abrigos efímeros que le construían los indios; *tercero* cuando se escogía el sitio que sería la cabecera de la misión se construían casas de adobe y una pequeña iglesia, en donde vivirían los indígenas y los religiosos; se hacía un trazo del poblado al modo español; alrededor de la cabecera misional había muchos “pueblos de visita” que eran atendidos periódicamente por el misionero que se encontraba en la cabecera

misional. Un pueblo cabecera junto con los pueblos visita que dependían de él se llamaba “partido”. Al aumentar el número de partidos, estos eran agrupados en rectorados. Uno o dos rectorados eran administrados por un visitador regional.⁵

Si bien el objetivo principal de los jesuitas era cristianizar a los indígenas, la labor no se limitó ello, sino que estableció todo un programa con miras a incorporar a los indígenas a la sociedad colonial. Al establecerse las misiones los indígenas que se incorporaban a ellas pasaban a ser súbditos del rey, por esa razón los jesuitas buscaron “mejorar” las condiciones de vida de los nuevos fieles, lo que en términos reales significaba reducirlos a “vivir en policía”, es decir, “civilizarlos”. Con el establecimiento de los pueblos de misión introdujeron cambios en los modos de vida de dichos nativos, especialmente porque los rarámuri eran pueblos semi-nómadas, que se alimentaban de los frutos silvestres y de la caza. En las misiones se estableció la agricultura como el principal sustento de los rarámuri, aunque por las características de la tierra de la Sierra, y por el constante acoso de los colonizadores españoles, la agricultura de los rarámuri fue de subsistencia. Los principales productos de la agricultura fueron maíz y trigo. También introdujeron el ganado vacuno y equino.

En cuanto a la metodología evangelizadora, González menciona los principales elementos de la acción de los jesuitas dentro de las misiones: “1) Enseñanza de la doctrina cristiana, según el catecismo del padre Antonio del Rincón, que se tradujo al tepehuan y probablemente al tarahumar; 2) Bautizo de los niños sobre todo si estaban para morir; 3) Bautizar a los adultos que estuvieran preparados; 4) Matrimonio monogámicos; 5) Asistencia diaria y dominical a la Iglesia; 6) Asistencia a los moribundos y enfermos con la extrema unción; 7) Predicas dominicales y festivas en su propia lengua; y 8) Canciones con letra de inspiración cristiana que sustituyera la letra pagana de sus bailes y cantos”.⁶

León menciona que los pueblos misión estaban conformados por: una iglesia, la casa del misionero se ubicaba al costado, alrededor se encontraban las casas dispersas de los indígenas que contaban con tierras para cultivar. Todas las construcciones eran de adobe y/o madera. Al interior de las misiones se estableció una estructura de gobierno que quedó en manos de los propios rarámuri, encabezada por un siríame (gobernador), capitanes, generales, soldados,

⁵ González Rodríguez, Luis “La evangelización de la Tarahumara”, en: González Rodríguez, Luis. *El nomeste novohispano en la época colonial*. México. Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM-Porrúa. 1993. 614 p. p. 220-221.

⁶ *Ibid.* p. 230.

fiscales, mayores y temastianes, todos ellos eran reconocidos y supervisados por los misioneros. Esta estructura de gobierno persiste hasta nuestros días.⁷

Las misiones en la tarahumara tuvieron un éxito parcial ya que lograron que un amplio sector de los pueblos rarámuri aceptara vivir en las misiones. El jesuita Ricardo Robles plantea una visión optimista de la forma en cómo los rarámuri hicieron frente a la invasión tanto de los colonizadores como de los religiosos:

... ante la inevitable invasión española y misionera, los rarámuri aceptaron que irremediamente tendrían que convivir con extraños y que eso exigía cambios y ofrecía, la oportunidad de adoptar elementos de la cultura invasora que les resultaban convenientes. Adoptaron así, en cierta libertad, a los misioneros y su fe por el sustrato de coincidencias y conveniencias que debió existir. Así se explica que no hayan aceptado la totalidad de lo predicado, que hayan seleccionado a su manera lo que sí enriquecía su visión de Dios y del mundo, dejando a un lado lo que no les pareció significativo. Tal vez con un poco de amor y otro poco de temor, aceptaron el nuevo ministro religioso por sus ritos, porque hablaba y vivía extrañamente pero con referencia a Dios, y eso era importante para un pueblo que todo lo vive religiosamente. Hubo una adopción selectiva...⁸

Este planteamiento destaca el papel que jugaron los propios indígenas en el proceso de evangelización, el cuál fue decisivo. No podemos pensar en el éxito de las misiones si se ignora el papel que jugaron los propios indígenas.

Sin embargo los rarámuri no llegaron a ser “reducidos” del todo.⁹ Muestra de ello fue la constante resistencia de un amplio sector de comunidades rarámuri, resistencia se dio tanto por medios pacíficos (como la huida a regiones montañosas a las cuales los españoles no podían acceder), como de rebeliones violentas a lo largo de la presencia jesuita en la Tarahumara. Las rebeliones más importantes en la Baja tarahumara fueron en 1644-1645, 1648-1649 y 1650-1652. A mediados del siglo XVII el jesuita José Pascual planteaba del siguiente modo la defensa que realizaban los rarámuri de su cultura: “[...] se ha experimentado de la nación [tarahumar] en las tres guerras que ha tenido, el no ser los de ella traidores, ni pretender salir a robar y saltear, ni matar... sino sólo defender lo que juzgaban ser suyo y vengar en sus puestos los agravios que presumían haber recibido de los españoles”.¹⁰

⁷ León, Ricardo. *Misiones jesuitas en la Tarahumara (siglo XVII)*. Chihuahua. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. 1992. 177 p.

⁸ Robles, Ricardo. *op cit.* p. 28-29.

⁹ Ver. Robles. Robles, Ricardo. “Los rarámuri-pagótuame”, en: Marzal, Manuel, ed. *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana. 1994. p. 27. y Velasco. *Danzar o morir...*

¹⁰ *Apud.* en Robles, Ricardo. “Los rarámuri-... p. 27.

En la Alta Tarahumara fue Josep Neumann quien dio cuenta de las rebeliones indígenas en su libro *Historia de las sublevaciones Tarahumanas*. Neumann argumentaba que las rebeliones de los tarahumares eran muestra de que estaban enfrentándose dos mundos o dos culturas distintas, una dominante, la de los españoles que quería civilizar y cristianizar a los indígenas que viven en la barbarie y gentilidad. Además enlistaba las principales causas de las rebeliones: 1ª la oposición al yugo español; 2ª la oposición indígena a la acción misionera; 3ª la influencia de los “hacedores del mal o hechiceros” o *sukurúame* tarahumares; 4ª el papel de liderazgo de algunos *siriáme* o gobernadores tarahumares; 5ª la vinculación estrecha de los misioneros con la administración colonial.¹¹

Cuando los jesuitas fueron expulsados de los dominios españoles, en la Tarahumara había 19 jesuitas trabajando en la Tarahumara, atendían a 29 pueblos que eran cabeceras misionales (17 en la provincia de la Tarahumara y 12 de la provincia de Chinipas). Atendían en su mayoría a los rarámuri, pero también trabajaban con pueblos pima, guarujío, tepehuan, tubar y chinarra. A la salida de los jesuitas, 18 de estos partidos pasaron a ser administrados por los franciscanos y el resto bajo la administración del obispado de Durango.¹²

Las misiones jesuitas de la Tarahumara cumplieron en gran medida con sus objetivos, si bien es cierto hubo muchas rebeliones de los rarámuri, también se puede decir que en la actualidad la gran mayoría de los rarámuri se aceptan como cristianos y celebran las fiestas religiosas que adoptaron en las misiones. También es cierto que viven un cristianismo *sui generis*, porque su fe en Jesucristo no se apega al cien por ciento de lo que dicta la doctrina católica.

Siglo y medio de ausencia de misioneros jesuitas o raramurización del cristianismo

Con la expulsión de los jesuitas las misiones pasaron a manos de los franciscanos que trabajaban en el convento de Zacatecas. Sin embargo, la administración de los franciscanos no duró mucho. A lo largo del siglo XIX el clero diocesano se fue haciendo cargo de ellas, con estos cambios poco a poco la presencia de los sacerdotes en la zona se fue reduciendo drásticamente. Para finales de ese siglo, concretamente en 1893, solamente había un sacerdote

¹¹¹¹ González Rodríguez, Luis. *op cit.* p. 312-315.

¹² Penagos Belman, Esperanza. “Investigaciones diagnósticas sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara”, en: *Cuicuilco*. núm. 32. año 11. p. 157-204.

en toda la región. Dos años después los padres josefinos tomaron los puestos de Sisoguichi, Cusárare y Carichí. Velasco considera que a partir de la expulsión de los jesuitas en 1767 hasta 1900, la Tarahumara vivió una “etapa de olvido”.

Ante la casi nula presencia de los religiosos en la región en todo el siglo XIX, Robles sostiene que en este siglo fue determinante para que los rarámuri asumieran un papel protagónico en la presencia del cristianismo en la zona, se vivió la “raramurización del cristianismo”:

Es posible, aunque improbable, que al salir los últimos misioneros dejando indefinidamente la inmensa sierra delegaran de alguna manera la administración de algunos sacramentos, como el bautismo y la asistencia al matrimonio, porque hasta la fecha hay ministros rarámuri que celebran ritos paralelos. Es más probable que, a iniciativa de los mismos indígenas, estos signos se siguieran practicando porque habían llegado a ser suyos, realmente significativos, verdaderos sacramentos de vida.

... en ese tiempo del que no conservamos memoria sucedió que el pueblo cristiano de los rarámuri quedó en las pastorales manos de sus propias autoridades tradicionales: de las que parecen tener origen más prehispánico y de las adoptadas por ellos en torno a las misiones en el siglo XVII.

Esto reforzó su sistema político, que llegó a una síntesis armónica de cargos y servicios a la comunidad. Autónomos ya, sin tutelados o interferencias de autoridades civiles o religiosas extrañas, libres casi de la invasión y los invasores, que andaban distraídos con guerras y problemas propios, los Rarámuri-pagótuame consolidaron su gobierno como servicio querido y ordenado por Dios, que da pastores que cuiden y congreguen al pueblo, que juzguen paternalmente los delitos y reconcilien al que se desvía, que organicen las fiestas como sacramentos del ‘ser pueblo’ rarámuri.

[...]

Pero tal vez reforzó más su sistema religioso, en el que se basan y legitiman las estructuras político-económicas. Los rarámuri-pagótuame se conciben cristianos desde orígenes del mundo también.¹³

En síntesis, a lo largo del siglo XIX los rarámuri realizaron y consolidaron su síntesis en la que “raramurizaron el cristianismo recibido y cristianizaron lo rarámuri”, por eso se llaman a sí mismos los *rarámuri-pagótuame* (los rarámuri bautizados).¹⁴

El regreso de los jesuitas a la Tarahumara (1900)

Los jesuitas regresaron a la Tarahumara en 1900. El jesuita Manuel Ocampo en su *Historia de la misión de la tarahumara*¹⁵ menciona que el Obispo de Chihuahua, Jesús Ortiz y Rodríguez,

¹³ *Ibid.* p. 27

¹⁴ *Ibid.* p. 35

¹⁵ Ocampo, Manuel. *Historia de la misión de la tarahumara (1900-1965)*. 2ª ed. México. JUS. 1966

El jesuita Pedro de Velasco califica esta obra de una “historia ingenua”, más que ingenua es una obra apologética en la cual se exalta y califica como heroica la labor de los misioneros jesuitas, refleja la mentalidad de los

solicitó al padre provincial de la Compañía de Jesús, José Alzola, que dicha orden se hiciera cargo de la sierra Tarahumara.

Por su parte el arzobispo de Oaxaca, Mons. Eulogio Guillo Zavalza, quien tenía amistad y cercanía con el presidente Díaz, también gestionó ante el mandatario el regreso de los jesuitas.¹⁶ Ocampo menciona como el propio Díaz mostró su simpatía por la idea y favoreció su puesta en marcha:

[...] Que él, D. Porfirio, tenía plena confianza en ambos; en caso de mayor importancia, él mismo sabría intervenir oportunamente. Que desde luego. La empresa era muy de su agrado, y la consideraba como benemérita de la Patria. Siempre se mostraría dispuesto a mirar por quienes abrigaban tan patrióticos proyectos de *sacar de su abyección* a tantos ciudadanos impartiendoles instrucción moral, cívica, religiosa y no menos técnica e industrial. Que era, además, su deseo que *les dieran a los indios lecciones de sociología y los reunieran en pueblos, para que pudieran tener escuelas*; ya procuraría entonces el Gobierno poner maestros en los cuales pudieran confiar tanto los misioneros como los mismos indios. Contando así con el beneplácito de la Primera Autoridad civil de la Nación, procedió el P. Alzola a nombrar a los animosos soldados que, de nuevo, habían de abrir brecha en este antiguo y difícil campo de las lides del Señor.¹⁷

Tras la aprobación del regreso de los jesuitas, se instalaron en el poblado de Sisoguichi y oficialmente fundaron la Misión Tarahumara el 12 de octubre de 1900.¹⁸ Ocampo presentaba ese acontecimiento como un hecho glorioso con el cual inició a la “obra de civilización entre los indios”¹⁹:

Pero por fin, llegó el día en el que quiso Dios compadecerse de nuevo de los inditos tarahumares y quiso también honrar a nuestra provincia mexicana escogiendo en ella a los nuevos misioneros de la Compañía de Jesús, quienes habían de ser los heraldos de un mensaje de amor y misericordia, anunciando entre la selvas y barrancos de la Sierra Tarahumara ‘las insondables riquezas de dulcísimo nombre de Jesús’.²⁰

También nos describe lo que representaba la sierra Tarahumara para los jesuitas en los primeros años del siglo XX:

misioneros en la primera mitad del siglo XX quienes todavía creían fervientemente en su labor de evangelización iba emparejada de la civilización de los tarámurí.

¹⁶ Durante el Porfiriato las relaciones entre la jerarquía católica y el gobierno de Díaz tuvo tres etapas:

- 1er. período de búsqueda de relaciones personales (1876-1880),
- el 2º período de intercambio de servicios como medio para construir las relaciones institucionales (1880-1892);
- por último el 3er período de apoyo colectivo de los obispos al gobierno de Porfirio Díaz (1892-1909).

Vid. Alicia Puente Lutteroth. “Repercusiones de una política de conciliación. Iglesia y porfiriato (1876-1910)”, en Puente, *Hacia una historia mínima de la iglesia en México*. México, Comisión de Estudios de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA)-Jus, 1993. 262 ... p. 133.

¹⁷ Ocampo. *op cit.* p. 21-22. Las cursivas son mías.

¹⁸ Los primero jesuitas en establecerse en la Misión de la Tarahumara fueron: Antonio Arocena, Pablo Louvet, José María Vargas y el hermano Nicasio Gogarza.

¹⁹ Ocampo. *op cit.* p. 29.

²⁰ *Idem.* p. 12.

Cuando penetramos en estos perennes bosques de la Sierra Tarahumara y admiramos esta obra colosal de la grandeza del Señor en sus profundos barrancos y altísimas montañas, inmenso teatro en donde vienen a desplegar su celo los PP. Misioneros, para cristianizar al indio tarahumara, encontramos muy diversos puntos de vista desde donde harían sus observaciones, el turista, el científico, el poeta y el sacerdote. Para el turista será la Sierra magnífico sitio de paseo; para el poeta, fuente de inspiración; para el científico, objeto de estudio; *para el sacerdote, un vasto campo de la viña del Señor, donde puede sembrar la semilla salvadora y recoger abundante fruto, a costa de sus fatigas y sudores.*²¹

Además narraba como un gesto épico esos primeros años de los jesuitas en la Sierra Tarahumara, especialmente porque significaba “la conquista”, emprendida por unos cuantos misioneros, para “arrancar de las garras de la muerte espiritual y del reino de las tinieblas a unos miles de indios tarahumares”.²²

En cuanto a la fe de los rarámuri mostraba su admiración al reconocer que, sí bien eran cristianos, vivían un cristianismo poco consciente

[...] puede decirse en general de estos indios que son en verdad cristianos, aunque entendiendo el cristianismo a su modo. Realmente, es poco el conocimiento que les queda del cristianismo que los antiguos misioneros les habían enseñado, y muchas de las prácticas cristianas y ceremonias religiosas las siguen aún practicando sin entender su significado, y más bien llevadas de la rutina o costumbre inmemorial, confundiendo y mezclando lo cristiano con lo supersticioso

Ellos de por sí, son inclinados a la piedad, pues con su asistencia toman parte en las ceremonias religiosas. Creen en la existencia de un Ser Supremo Todopoderoso (Onogúrame), que ha hecho todas las cosas. Que hay un lugar de dicha y felicidad a dónde van los buenos cuando mueren, para ser premiados; a ese lugar le llama *rehuegachi* o simplemente *repá*, arriba, y que hay además otro lugar de tormentos, que llaman: *rajnachi*, lugar de fuego, donde van a recibir castigo los malos después de su muerte.

No son ni nunca han sido idolatras. Propiamente lo que tienen de cristianos es el bautismo y el matrimonio religioso. Ordinariamente guardan fidelidad conyugal.²³

En esta nueva etapa de la presencia de la Compañía de Jesús en la Tarahumara, los misioneros tuvieron como objetivo principal “civilizar” a los rarámuri, volverlos verdaderos cristianos, “hombres civilizados” para integrarlos a la sociedad mexicana

Aunado a la evangelización el medio idóneo para civilizar a los rarámuri fue la educación. Es decir, no se limitaron a su trabajo pastoral, también impulsaron la creación de escuelas de educación básica en la región. Uno de los primeros impulsores fue el P. José Gassó, quién en una carta enviada al gobernador de Chihuahua señaló:

²¹ *Ibid.* p. 29 Las cursivas son mías

²² *Ibid.* p. 38

²³ *Ibid.* p. 51

He considerado que uno de los elementos de mayor trascendencia para conseguir la evangelización y civilización de los indios es la escuela, porque de esta manera se propagan los conocimientos útiles y prácticos que educan al hombre, se cultiva la inteligencia, se ensancha la esfera de los conocimientos, se enseñan las buenas costumbres, se despierta el amor, trabajo y la idea sublime de la Patria, como lo demuestra la historia que ha consignado la obra humanista y benéfica de las antiguas misiones.²⁴

El P. Gassó tenía claro que la educación que los tarámuri debían ser distinta y pugnó porque la enseñanza fuera en lengua indígena, con ello garantizaba dos cosas, por un lado instruirlos en su costumbre cristiana y, a la par, protegerlos de la penetración de protestantes y masones.

En un primer momento el gobierno del Estado de Chihuahua apoyó la labor educativa de los jesuitas, incluso recomendó al P. Gassó promover su labor educativa ante el propio presidente de la república, Porfirio Díaz. Pero con el cambio de gobierno en la región los jesuitas pronto tuvieron que competir con el gobierno estatal en la labor educativa. En 1906 se promulgó la *Ley para el Mejoramiento de la Raza Tarahumar*, cuya finalidad era incorporar a los tarahumaras al progreso. La Ley estipulaba: la creación de una Junta Central Protectora de Indígenas, la formación de colonias agrarias tarahumares y escuelas indígenas. Para Sariego la propuesta civilizatoria de esta ley coincidía casi en su totalidad con el proyecto jesuita. La diferencia es que la ley concedía la tutela de los indígenas no a la Iglesia sino al Estado.²⁵

A lo largo de la revolución mexicana los jesuitas tuvieron que interrumpir sus trabajos ya que en distintas ocasiones se vieron forzados a huir de la región.

A finales del movimiento armando fue nombrado superior de la Misión Tarahumara (1919), el P. José Mier y Terán, quien dio un nuevo impulso a la labor educativa de la Compañía de Jesús. Ya no eran solamente a través de las escuelas, amplió el proyecto a la creación de internados y colonias indígenas (originalmente los internados estaban pensados solamente para niños, los llamados *tonisados*,²⁶ pero con el paso del tiempo también se plantearon la creación de internados para mujeres —*tehuacados* o *tevecados*²⁷). Así expresaba su programa de acción el padre Mier y Terán en una carta dirigida al gobierno del estado, en la cual explicaba la obra educativa de los jesuitas:

²⁴ *Apud.* Valverde, Margarita. *El impacto del internado en la vida de catorce indígenas tarahumaras*. Tesis en Antropología social. Universidad Iberoamericana. 1989.

²⁵ Para más detalles ver. Sariego Rodríguez, José Luis. *La cruzada indigenista en la Tarahumara*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México. UAM. 2000. 388p. p. 146-148.

²⁶ *toni* - niño

²⁷ *teneca* - niña

1° *Hay que formar pueblos.* Es en vano que se registren cifras de censos, y se sepa, con bastante inexactitud, por cierto, el número de indígenas. Los pueblos son unas entidades morales que representan a un conjunto de habitantes diseminados por vastas extensiones de muchos kilómetros... Si en cada rancho se pone una escuela (lo cual es imposible), se tropezará en menos escala, con la misma dificultad de la dispersión. Son estos indios tribus nómadas, inconstantes, que van de acá para allá, buscando el texgüino, la tierra fácil de labrar y huyendo del blanco que lo extorsiona.

2° *Si pueblos no se pueden formar, pónganse internados.* Pero además de los gastos que suponen estos internados, pues no hay que forjarse la ilusión de que el indio, aun con todas las leyes del mundo, contribuya eso, ni a nada, los tohuises continuamente se escapan al monte, por más paternal que se les trate, por más que se les vigile. No hay que esperar que el 'tata' devuelva al muchacho; antes bien, que el muchacho, aún no alcoholizado directamente, reflexione mejor que el salvaje de su padre, y vuelva de grado.

3° *La instrucción rudimentaria de unos dos años, por lo menos, tiene que ser esencialmente en su 'idioma', o formarlos, como estamos haciendo nosotros;* de lo contrario, que quedará generalmente sin ningún idioma el indio, sin ideas sólidas, sin asimilación de las ideas abstractas y morales (que son los que más se necesitan para su regeneración y su civilización), mascullando un 'castilla' imposible, sin gusto por los libros y con escritura salvaje, Esto lo veo en mis indios 'leídos'. Sería imposible, [...] Baste ligeramente asentar, que el niño indígena no tienen en su mollera más que unas cuantas ideas sensibles, concretas, materiales, las cuales desarrolladas en castellano, que no entiende, le producen una mescolanza de ideas inaguantables, le hacen efectuar un esfuerzo de memoria tan grande que le atrofia más su ya atrofiado entendimiento. Yo creo que toda la instrucción, pero todo la del indio bozal, debe ser, más que de memoria, de entendimiento. Por eso humildemente opino, que enseñar a los indios salvajes en castellano, es una atrocidad que la paidología moderna no puede perdonar.

4° Por último, entiendo que atiborrar estas cabezas salvajes con ese fárrago de conocimientos de nuestros 'modernos' programas escolares muchas veces llenos de vaguedades y pedanterías, es retardar su sólida civilización y cultura, fomentar su indolencia y pereza muscular y desaprovechar la rica vena de energía y actividades que hay en esta pobre raza degenerada. *Quiero decir que las escuelas de los indios tienen que ser de agricultura, de artes y oficios manuales ante todo.* La tercera o cuarta generación, ya redimida, podrá entrar de lleno en la corriente de Instrucción y cultura general del país.

[...] el problema escolar del tarahuamar, es más que escolar propiamente dicho, un problema social y hasta político si se ha de sacar de las tinieblas e integralmente a estos infelices. Mientras no se formen las 'reservaciones' de Estados Unidos y se les aisle por completo de los blancos, que por desgracia tanto los explotan y los hacen llevar esa vida mísera de vagancia, los más nobles y generosos esfuerzos de personas tan inteligentes y conocedoras del terreno, como usted, me temo, y ojalá me equivoque, para bien de mi Patria, quedarán en parte frustrados.²⁸

El objetivo principal de los internados era que los niños y las niñas rarámuri obtuvieran la preparación necesaria para convertirlos en los líderes de sus comunidades y de ese modo se fuesen los principales promotores de la evangelización y civilización entre los propios rarámuri.

El internado más importante fue el del poblado de Sisoguichi:

El internado de Sisoguichi, lo debéis considerar como la niña de los ojos de la Misión, porque si formamos bien en la fe y en las costumbres a los niños cristianos (indígenas), que se nos han

²⁸ Ocampo, *op cit.* p. 162 Las cursivas son mías.

encomendado, mucho ayudarán ellos mismos después, para difundir la vida cristiana entre sus paisanos, y atraerlos suavemente con sus propios ejemplos y palabras a que abandonen sus inveteradas supersticiones y que frecuenten los Santos Sacramentos y los tengan en grande aprecio.²⁹

La estrategia de evangelización de los jesuitas abarcaba distintas etapas, especialmente porque buscaban integrar las escuelas-internados con las colonias indígenas. El método a desarrollar lo resumían de forma sencilla en unos cuantos pasos:

1) internado; 2) empezando muy chiquitos; 3) aislamiento completo del medio corrompido; 4) prudente, constante, pero maternal vigilancia, 5) formación lentísima y gradual, evitando formalismos inútiles y rápidas transiciones; 6) unión matrimonial con una tehueque igualmente formada; 7) ingreso inmediato a la Colonia integrada por los así casados, donde tendrán su propio terreno y habitación por ellos mismos construida; 8) continuando las familias bajo la constante vigilancia de quien tenga el cargo. [...]³⁰

Una de las preocupaciones de los jesuitas era que al salir del internado los niños y niñas rarámuri volviesen a sus comunidades y con ello estuviesen bajo la influencia de los “vicios paganos” de sus padres:

Si al terminar el tiempo en el cual, ya por la edad, ya por lo que han aprendido en el internado, no pudieran proseguir en él, y tanto tohuises como tehueques, tuviera que volver al lado de sus padres, de seguro, como la experiencia nos lo ha dado, que volverían a las primitivas costumbres e inveterados salvajismo de sus padres. Es menester, pues, no abandonarlos, por otra a ganarse honestamente la vida, y desde luego evitar los asquerosos y degradantes vicios de sus padres.

Por esa razón su estrategia consistió la integración de las escuelas con las colonias agrícolas rarámuri,:

Con este fin el P. Crivelli pensó, y lo ejecutó después el P. Mier y Terán, formar una colonia agrícola catequista, que contara también con algunos talleres, aunque no fuera éste el fin principal, compuesta por los tohuises que terminaran sus estudios en el internado y contrajeran matrimonio con una tehueque del internado de las Madres. A los recién casados se les proporcionaría una parcela en un terreno adjunto a nuestra casa; en dicha parcela edificaría el tohuí una casa que habría de ofrecer como presente de boda a la tehueque del Asilo educada con las Madres, en la cual el tohuí hubiera puesto sus ojos y su corazón. El esposo con el trabajo de sus manos ya ejerciendo la agricultura, ya también algún oficio manual en los talleres, sostendría a su mujer y a sus futuros pimpollos.³¹

Es decir los rarámuri que egresaran de los internados serían los que conformarían las colonias. Como puede verse la estrategia de los jesuitas consistía en “educar” a los rarámuri desde la

²⁹ *Ibid.* p. 241

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.* p. 264.

infancia para posteriormente incorporarlos a la vida civilizada, todo ello bajo la supervisión de propios jesuitas.



El jesuita Mier y Terán con algunos rarámuri³²

El proyecto jesuita se fue consolidando. Para 1924 crearon la primer Colonia Agrícola Catequista tarahumar en el poblado de Sisoguichi. En sus inicios estuvo formada por cuatro matrimonios de jóvenes tarahumaras. Todos ellos se habían formado en los towisados y tewecados.³³ El funcionamiento de la colonia era el siguiente:

[...] la semilla que con más empeño confiamos a los surcos de la propiedad, no es la que nos proporciona la 'nitugara' (alimento, provisión) que sustenta el cuerpo; sino otra más preciosa. Esta Colonia es la finca del Padre Celestial, es la heredad del Señor, es el gran seminario de la Misión de la tarahumara, donde sembramos cristianos, y esperamos cosecharlos con... éxito. Semilla escasa por lo que tiene de Divina, y de muy difícil cultivo por lo que tiene de humana.

Pues bien, a cada una de estas casitas, la llamo semilla de buenos cristianos. La razón es obvia: *los hijos de esos colonos no serán concebidos entre los horrores de una bestial texgüinada*, sino en un hogar donde nunca ha hallado entrada el desenfreno; donde reina el corazón de Cristo y se respira la atmosfera de la gracia. Las primeras especies que recibirán esos pequeñuelos, no serán escenas de barbarie y abyección, sino de virtud y buen ejemplo. Con la leche materna beberán la piedad y no la superstición; y aislados del medio corrompido, estos gérmenes se desarrollarán

³² Imagen tomada de:

<https://jesuitasentarahumara.wordpress.com/galeria-fotografica/del-baul-de-los-recuerdo-del-p-diaz-infante/#jp-carousel-162>

³³ Para comprender más la forma cómo funcionaba la Colonia de Sisoguichi ver el capítulo XXII "La Colonia de Sisoguichi", ahí Ocampo presenta de forma detallada su testimonio de la vida de los rarámuri en la Colonia regida por los misioneros jesuitas.

Ibid. p. 262 ss

prodigiosamente, dando por resultado después de su cultivo metódico, una generación nueva que ofrecerá materia aptísima aun para el trabajo fino y exquisito del evangelizador.

La dificultad principal del procedimiento es la educación de los recién casados. Esto supone un trabajo previo de formación, de lo más delicado y difícil. Nuestros tohuizados, y con más razón, nuestros tehuecados de nuestras cooperadoras las religiosas, no son simples asilos de niños recogidos, cual se estilaba en nuestras ciudades, sino fábricas de seres conscientes en el sentido cultural pero estricto de la frase.³⁴

Mier y Terán tenía muy claro que el objetivo de la colonia era civilizar a los indígenas, y desde ella impulsar la “regeneración de la raza tarahumar”:

‘Pero lo que más nos llena a todos de consuelo es ver a los ya grandes y casados, siendo modelo de verdaderos cristianos; ya tenemos dos parejas que han salido de este plantel, (el tohuizado) y están casados con dos tehuequitas del asilo, lo que está dando principio a la gran colonia agrícola que se pretende fundar aquí, para hacer que los ya casados no se alejen de nuestro lado y vivan como corresponde a los principios que aquí se les han enseñado y podamos tener familias verdaderamente cristianas que sean como la regeneración de la raza tarahumar’.³⁵

La labor de los jesuitas se vio interrumpida por breves periodos. El primero fue durante la guerra cristera, los jesuitas fueron expulsados de la Sierra entre julio de 1926 y mediados de 1929. En esos años Mier y Terán se trasladó, junto con cuatro matrimonios tarahumaras, a León, pero pronto se tuvo que trasladar a la ciudad de México. Algunos jesuitas y rarámuri permanecieron en Sisoguichi, pero en 1929 el gobierno estatal atacó el poblado de Sisoguichi. Tras los acuerdos entre el gobierno y la iglesia que pusieron fin al conflicto, los jesuitas regresaron a Sisoguichi y reiniciaron la Colonia con los rarámuri que habían permanecido ahí y con los matrimonios que se habían ido a la ciudad de México. De 1930 a 1934 la colonia creció a tal punto que casi pasó a ser una Colonia Industrial, porque en ella se enseñaban distintos oficios a los rarámuri.³⁶ Para 1942 la Colonia estaba conformada por 22 familias y tenía talleres de zapatería, de carpintería, de curtido de pieles, entre otros.³⁷

Durante el gobierno de Cárdenas y con la implementación de la educación socialista los jesuitas tuvieron que dejar en manos del Estado la labor educativa. El gobierno cardenista

³⁴ Ocampo presenta detalladamente la descripción que hacía de la colonia el jesuita Manuel Codero. *Ibid.* p. 270.

³⁵ *Ibid.* p. 268.

³⁶ Ocampo señala que entre 1930 y 1934 la colonia creció a tal punto que casi pasó a ser una Colonia Industrial.

“Algunos sabían oficios como carpinteros (2), zapateros (5), curtidores (2), albañiles (2), talabartero (1), jabonero (1), herrero (1), tableteros (2), en la noche estudiaban cálculo y lengua nacional. Uno de los anhelos era que los hijos de los colonos llegaran a ser los Candidatos para el clero indígena de la Misión” (p. 274) Ocampo cita al padre Galván: “Aunque es grande el fruto que se tiene en el internado, formando familias tan buenas, [...] no nos parece haber llegado al ideal. Esto lo habremos alcanzado, cuando por medio de estos muchachos podamos civilizar a otros tarahumares.” *Ibid.* p. 274

³⁷ *Ibid.* p. 276.

impulsó una política indigenista y prohibió la educación religiosa entre 1934 y 1939.³⁸ Los religiosos se vieron obligados a vivir en la clandestinidad y desde esta situación impulsaron su labor.³⁹

Fue bajo el mandato de Ávila Camacho que los jesuitas volvieron a la normalidad en sus actividades gracias al establecimiento del status quo en las relaciones entre la Iglesia y el gobierno federal.

Para mediados del siglo, el inventario de las instituciones educativas con las que contaba la Misión de la Tarahumara hasta 1950 eran:

- en *Sisognichi*, el centro principal, un tohuisado, tehucado, una escuela para internos y niños del pueblo. Los niños al terminar la primaria aprenden un oficio. Carpintería, curtiduría, zapatería, talabartería, aserradero, albañilería, una granja escuela para los internos. Un hospital fundado por el Dr. Adrian Quiros, de Monterrey;
- en *Ceroahui*, “con una población indígena más civilizada”: Internado para niñas, una escuela primaria elemental, hay el proyecto de hacer un internado para niños;
- en *Nararachi*, “muy atrasada en su civilización, se construían internados para niños y niñas, pero tuvieron que suspenderse por falta de personal”;
- en *Nomgachi*, un tohuisado (20 niños), escuela primaria elemental y superior para la población escolar de niños de ambos sexos del pueblo;
- en *Guadalupe y Calvo*, escuela para niñas, dirigida por religiosas y otra para niños, dispensario. Menciona que ahí la población indígena está dispersa. Agregaba que había “un buen contingente de indios gentiles”, y con la celebración de los 50 años “podamos, como lo queremos y procuramos, intensificar el movimiento de la conversión de estos pobres gentiles”;

³⁸ Ocampo habla de que a partir de 1934 los jesuitas vivieron una nueva persecución religiosa, “por obra y gracia del ridículo artículo tercero constitucional”, señala que algunos colonos resistieron quedándose ahí ante la presión del Departamento de Asuntos indígenas que tomó a su cargo los internados. Mientras que los colonos que se quedaron, bajo respaldo del Hno. González Pulido, una compañía industrial, cuya razón social fue Sarabechi y Cía. También al entrar en operaciones la mina Mahuarichi y San Juanito, entonces algunos colonos entraron a trabajar ahí, también construyeron un almacén. *Ibid.* p. 274-275

³⁹ Sariego describe que en el sexenio de Cárdenas se desarrolló en la Sierra una política indigenista radical que en el cual se habló de los raramuri y de los otros pueblo indígenas de la Sierra como nacionalidades. Entre los impulsores de esta política indigenista destaca a Francisco M Plancarte, Ernesto Cano Ruiz, José Hernández Labastida, J Patrocinio López y Francisco Javier Álvarez. Sariego menciona que la estrategia indigenista se sustentaba en tres pilares: el respeto por la lengua y la cultura de los tarahumaras, la defensa de su territorio y por último la lucha por su organización política. El objetivo de esta política fue oficializar la educación bilingüe y la formación de un cuerpo magisterial indígena. Sariego. *op cit.* p. 151-152 y p. 153-160.

- en *Chinatú*, atendido por el P. Salvador Martínez, tohuizado (30 niños), tehuecado (30 niñas), escuela para internos;
- en *Carichí*, pueblo de raza blanca, internado para niños no indígenas y una escuela gratuita para niñas;
- en *Creel*, población blanca un internado de paga para niñas no indígenas.⁴⁰

A inicios de la década de los años cincuenta la Misión de la Tarahumara empezó a vivir una serie de cambios. El primero, fue constituida en una misión *sui iuris* y, más tarde, en 1951, fue convertido en Vicariato Apostólico, encargado a los jesuitas. Para 1958 Salvador Martínez Aguirre fue nombrado el 1er obispo titular. En esos años se empezó a dar, por impulso del propio Martínez Aguirre, un esfuerzo para acercarse y conocer, sin juzgarla de idolátrica, la cultura de los indígenas. Una breve muestra de ello fueron las obras publicadas en esos años en torno a la lengua tarahumar: en 1953 David Brambila publicó, patrocinada por el presidente de la república Miguel Alemán, su *Gramática Tarahumar*; y en 1956, José A. Llaguno publicó *Tarahumar, adaptación del método assimil*.

2. De la evangelización a la inculturación a partir de la segunda mitad del siglo XX

Las Escuelas Radiofónicas (ER)

A mediados de la década de los años cincuenta los jesuitas pusieron en marcha un nuevo proyecto educativo: las Escuelas Radiofónicas (ER). Su objetivo principal era brindar la educación básica a la población de la sierra, especialmente en aquellas regiones más alejadas y de difícil acceso. Inicialmente sólo impartían los dos primeros años de primaria, pero pronto ampliaron su cobertura hasta el cuarto grado. También en un principio estaban pensadas solamente para atender a los indígenas, pero con el paso del tiempo atendieron tanto a la población mestiza y blanca de la región.

El funcionamiento de las ER era el siguiente:

En Sisoguichi se encuentra la central transmisora desde donde dos profesores normalistas imparten las clases. Estas clases son captadas por los aparatos receptores sintonizados para

⁴⁰ Ocampo. *op cit.* p. 342-343.

escuchar una sola frecuencia y que se encuentran localizados en 46 ER esparcidas en 10 municipios de la Sierra de Chihuahua. Cada escuela cuenta con uno o dos “maestros auxiliares”, personas que no cubren mayor requisito que el de haber terminado la primaria. La función de los maestros auxiliares es organizar las clases, transmitir la información recibida por la radio, supervisar, guiar y corregir el trabajo de los alumnos. Estos maestros reciben cursos de capacitación durante el verano en Sisoguichi; allí aprenden y practican métodos de enseñanza, y repasan o profundizan las materias que deben impartir.

En la mayoría de los casos, los alumnos de todos los grados escolares se reúnen en un mismo salón de clases. Cada materia es transmitida durante una hora, 15 minutos de la cual se dedican a cada grado escolar. Durante los 15 minutos correspondientes a cada grado, los alumnos de ese grado trabajan directamente con la radio; en los 45 minutos restantes hacen ejercicios adicionales individualmente.

Cinco de las ER actualmente en existencia funcionan como “Escuelas Albergue”, y se encuentran localizadas exclusivamente en zonas Tarahumaras (indígenas).

Estas escuelas comenzaron a trabajar en el año escolar 1969-70 para solucionar el problema de la falta de asiduidad escolar en estas zonas, debido a la dispersión de la población, problema que obstaculiza la asistencia diaria a clases. Estas escuelas funcionan como “internados” de lunes a viernes. A los alumnos se les dan las comidas y se les proporciona un lugar para dormir. Esta medida asegura la asistencia de los niños a la escuela todos los días de la semana.⁴¹

Las ER se multiplicaron rápidamente. A principios de la década de los años setenta ya se habían creado cerca de cincuenta. Esa misma década vivieron un cambio significativo con el nombramiento del jesuita José Alberto Llaguno como director de las ER. El primer paso que dio Llaguno al frente de las ER fue un diagnóstico para evaluar el funcionamiento, limitaciones, efectividad, logros y perspectivas a futuro de las mismas. Para ello solicitó al Centro de Estudios Educativos (CEE) la realización del mismo. El estudio se realizó entre 1971 y 1972.

Una de las primeras conclusiones que arrojó el estudio fue que las ER carecían de objetivos claros, por lo mismo era muy difícil hacer una evaluación de las mismas. Además no contaban con información suficiente sobre los logros, es decir, no había datos estadísticos sobre el número de alumnos atendidos y cuántos habían egresado a lo largo de quince años. Pero lo más grave era que las ER vivían un desfase entre lo que se enseñaba en ellas y la utilidad de los contenidos para las comunidades tarámuri

El no tomar en consideración la estructura socio-económica de la sierra tarahumara, llevó a las ER a no plantearse el problema del mercado ocupacional que tendrían sus egresados.

En el medio socio-geográfico que es la sierra, el individuo necesita conocimientos rudimentarios de lectura y escritura, aritmética y derecho agrario para poder defenderse contra la explotación... necesitan además ser autosuficientes en lo que respecta a las necesidades básicas de alimentación, vestido y habitación.

De poco les sirve saber historia, geografía y gramática, cosa que ocupa por lo menos el 30% del tiempo de la transmisión de las ER. Las clases de lectura se dan a base del texto único cuyo

⁴¹ Schmelkes, Sylvia "Investigación sobre las escuelas radiofónicas de la Sierra Tarahumara", en: *Revista del Centro de Estudios Educativos* 1. México: CEE. Vol. 1. núm. 3. 1971. p. 125-131.

contenido va encaminado a la clase urbana. El resultado es que los egresados de estas escuelas que continúan estudiando, no regresan a su comunidad sino que encuentran trabajo en las concentraciones mayores de población donde continúan sus estudios. De esta manera la escuela en lugar de ayudar al desarrollo de la comunidad, la perjudica, despojándola de sus mejores elementos.⁴²

Otra de los señalamientos del diagnóstico fue que las ER habían dejado a un lado la cuestión cultural y racial, y si bien originalmente se planteaban favorecer a los rarámuri, con el paso de los años beneficiaron en mayor medida a la población mestiza:

De todo esto se deduce que permanecen en la escuela y siguen estudiando únicamente los de posición económica relativamente más desahogada; así, parece que la escuela ayuda a perpetuar las diferencias socioeconómicas e incluso raciales como se verá más adelante.

También bajo el aspecto cultural hemos encontrado problemas fundamentales en las ER. Es evidente que existen en la sierra un problema racial, un problema de explotación y discriminación entre blancos e indígenas.

Las ER por no precisar objetivos sobre la población a la cual iban a atender y sobre los cambios que querían promover en ella, se encuentran ahora sirviendo a una población tan heterogénea que es necesario cumplir con las solicitudes raciales y culturales de los habitantes de la sierra, sino acrecentando la estructura antes existente. Los mayormente beneficiados por las ER son los mestizos, no los tarahumares.

Nunca se precisó si lo que importaba en las ER era la cantidad o la calidad de la enseñanza, aunque implícitamente se aceptó que fuera la cantidad, tanto de grados y de materias como de niños... Además la constante apertura de escuelas y cobertura de una población heterogénea redujeron la posibilidad de una educación especializada y de mayor calidad, y concretaron la meta a dar los primeros cuatro grados de primaria para posibilitar a los alumnos que sigan estudiando.⁴³

Dos eran las conclusiones generales del diagnóstico: primera, las ER en su estructura y funcionamiento estaban desadaptadas del área en que funcionaban y no contribuían a la satisfacción de las necesidades de la población a la que benefician. 2ª Las ER no sólo no estaban promoviendo un cambio, sino que estaban reforzando la estratificación económica y social existente en la Sierra Tarahumara, es decir las ER *estaban beneficiando a los más beneficiados*.⁴⁴

⁴² "ER [Escuelas Radiofónicas] una evaluación, un objetivo", en: *Ra'itsati*. núm.5-6 p. 1 y Schmelkes, Sylvia "Estudio de evaluación aproximativa de las escuelas radiofónicas de la Sierra Tarahumara", en: *Revista del Centro de Estudios Educativos* 1. México: CEE. Vol. II. núm. 2. 1972. p. 11-36

⁴³ "ER [Escuelas Radiofónicas] una evaluación, un objetivo", en: *Ra'itsati*. núm.5-6. p 1

⁴⁴ *Ibid.* p. 2

Schmelkes nos presenta las mismas conclusiones de forma más amplia:

"Como conclusión general puede decirse que las Escuelas Radiofónicas, por una parte, se han extendido más allá de su capacidad operacional y administrativa.

Y, por otra, están logrando aceptablemente su único objetivo explícito que es impartir los cuatro primeros grados de primaria y preparar así a los alumnos que deseen continuar sus estudios. Los costos de estos resultados, sin embargo, son altos. El primero de ellos, que debe tenerse bien presente y evaluarse adecuadamente, es el estar beneficiando mayormente a los que, de suyo, se encuentran en condiciones más ventajosas, como son los mestizos, con evidente detrimento de los tarahumaras. Otro de los costos, y muy

Tras los resultados del estudio, los jesuitas decidieron que las ER debían seguir funcionando, pero que era necesario reestructurar el enfoque, tanto educativo como pastoral, bajo el que funcionaban. Se reformuló el objetivo de las ER: “tender hacia una educación liberadora integral, comunitaria, que logre fomentar y transmitir valores y capacitar para el trabajo, todo ello en una actitud de diálogo”⁴⁵, y definieron cada uno de los componentes del mismo:

Por *educación liberadora integral* se entiende la que convierte en sujeto de su propio desarrollo, propiciando que este luche contra la opresión tanto estructural (socio-económica. Política y cultural) como del egoísmo personal; de modo que pueda pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas y así tender a la libertad perfecta de los hijos de Dios.

Por *educación comunitaria* se entiende aquella que no va encaminada al espíritu de competencia entre los individuos, sino al espíritu de servicio y promoción de su propia comunidad.

Que logre *fomentar y transmitir valores*: se pretende aquí impulsar los valores propios de la cultura de los educandos incluyendo el diálogo creador con otras culturas.

Capacitar para el trabajo: se busca preparar al educando en el aprovechamiento de los recursos naturales necesarios para su realización humana.

En *actitud de diálogo*: Actuar en búsqueda del enriquecimiento mutuo del educador y la comunidad.⁴⁶

Una de las decisiones que se tomó fue que las ER atenderían exclusivamente a la población indígena. Para los jesuitas era claro que los rarámuri enfrentaban la embestida de los programas gubernamentales con mira a “integrarlos a la vida nacional”. Reconocían que el proceso de la integración de los rarámuri era un proceso irreversible, pero buscaban que los indígenas pudieran hacer frente de la mejor forma a esa realidad, por eso plantearon que las ER eran un medio para apoyar a capacitación y organización de los propios indígenas:

Este proceso es por una parte irreversible, puesto que no existen fuerzas que pudieran evitarlo, y por otra parte ajeno a toda esta decisión del grupo tarahumar. La situación adquiere por tanto un carácter de imposición injusta pero inevitable, dentro de la cual los tarahumares aparecen abandonados a una invasión cultural que amenaza destruir sus propios valores, sin que por otra parte se les capacite para aprovechar los que la nueva circunstancia pudiera aportar. Aunque con esto de ninguna manera se pretende que en los organismos oficiales hay elementos

importante, es el enorme desperdicio escolar que significa el hecho de estar impartiendo una serie de conocimientos que, por no encontrar oportunidades de aplicación, se olvidan en todo o en parte y en nada contribuyen a elevar el nivel de vida de las comunidades. Este desperdicio debe ser rigurosamente evaluado con objeto de modificar ulteriormente el currículo.

En pocas palabras, las Escuelas Radiofónicas han reforzado hasta la fecha, la estructura desigual existente en la Sierra Tarahumara y en las comunidades en donde operan. Y por su desvinculación y aislamiento respecto a la comunidad local, por el desconocimiento de las necesidades reales de ésta, han limitado mucho su efecto como agente de cambio socioeconómico.”

Ver: Schmelkes, Sylvia "Estudio de evaluación aproximativa de las escuelas radiofónicas de la Sierra Tarahumara", en: *Revista del Centro de Estudios Educativos* 1. México: CEE. Vol. II. núm. 2. 1972. p. 11-36

⁴⁵ “ER [Escuelas Radiofónicas] una evaluación, un objetivo”, en: *Ra'itsati*. núm.5-6. p. 3

⁴⁶ *Idem*.

que se interesan por el problema y tendrían buena voluntad para ayudar al tarahumar, es claro que el énfasis de los programas se dirige a la potencialidad económica de la Sierra dentro de la cual el problema indígena es motivación meramente tangencial, por lo cual sus problemas más humanos quedarán desatendido.

De manera muy especial, dentro de la perspectiva apostólica del Vicariato el problema de la evangelización del tarahumar, a más de la dificultad normal de la misión se verá profundamente afectada por la crisis de valores que se prevé.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, las Escuelas Radiofónicas parecen ofrecer un medio apto para responder por medio de una transformación adecuada a sus sistemas educativos a las necesidades emergentes del grupo tarahumar, dado que el grupo mestizo es quien aprovecha en máximo porcentaje los otros servicios educativos que ofrece el Vicariato.⁴⁷

El eje principal de esta nueva etapa de las ER debía ser la comunidad indígena:

La transformación básica que se pretende realizar tiende a convertir gradualmente la escuela, de un centro donde se imparten conocimientos a un grupo más o menos restringido y estable de niños, a un centro de irradiación de valores tanto de su propia cultura como de los valores universalmente humanos, por medio de una incorporación mucho más estrecha a las condiciones reales de la vida de una comunidad tarahumara. La atención se dirigirá más a la comunidad como un todo que a los pequeños sectores (individuos) de la misma.⁴⁸

Para lograrlo era necesario reforzar tres elementos en las comunidades rarámuri

- a) Fomentar los valores de su cultura por medio de la participación en sus trabajos y reuniones comunitarias.
- b) Profundizar en el significado de los valores religiosos para lograr una más clara ubicación del mensaje cristiano en la cultura tarahumar.
- c) Llevar a la comunidad (en el modo dicho: por medio de procesos informales, pero planeados) al conocimiento y ejercicio de sus derechos como mexicanos y ejidatarios.

Correspondió al jesuita Felipe Ruiz ser encargado de echar a andar el nuevo proyecto de las ER. En esta nueva etapa una de las prioridades fue profundizar en el conocimiento de la cultura indígena rarámuri: su forma de vida, sus aspiraciones, los resortes que los mueven a actuar y desde ahí adaptar un programa educativo. Para cumplir dicho objetivo Ruíz encabezó una investigación sobre de la cultura rarámuri, cuyo producto principal fue el texto *Conociendo al tarahumar* (1977). En la introducción presentaban el enfoque general del texto, la búsqueda de una evangelización entendida como la búsqueda de un mayor desarrollo humano y promoción del indígena:

[...] Si para nosotros la promoción del indígena tiene que ser desde él, a diferencia de otro tipo de ayuda –desde fuera, con esquemas importados a su cultura, etc.- esto se reflejará en lo que podamos ofrecerle un tipo de servicio. Si por evangelización entendiéramos el crecimiento del hombre en su experiencia religiosa más que en su reconciliación y compromiso con Dios,

⁴⁷ “VI Junta general del vicariato. Escuelas radiofónicas. Proyecto-Curso”, en: *Ra'itsati*. núm. 11.

⁴⁸ *Idem*.

con los demás y con él mismo, los caminos que se nos ocurrirían serían muy diversos según la posición que guardáramos.

Nunca pretendimos elaborar un trabajo pastoral o catequesis para el indígena. Nuestro carácter de 'agentes de pastoral' del Vicariato de la Tarahumara buscamos pistas de ayuda para el rarámuri en su [p. v] contexto más integral y señaladamente educativo. Quien buscara en este trabajo alguna solución de catequesis, creemos que poco encontraría.

No llegamos en nuestras reflexiones finales a un programa de trabajo. Alcanzamos solamente a vislumbrar algunos caminos posibles de acción con el indígena. El plan de trabajo creemos deberá realizarse junto con el tarahumar. Tenemos pequeñas luces que pueden iluminar los pasos que se pueden dar, más no la supercarretera que nos llevara a la meta final. Además consideramos que mientras el indígena no sea él mismo el agente de su promoción, seguirá en el eterno estado de recibir la solución de fuera, con los efectos ya tan conocidos de permanencia en un 'santo' infantilismo. Somos conscientes de la dificultad que todo esto encierra, pero hemos preferido equivocarnos por idealistas que caer en soluciones prefabricadas o paternalistas.

Al llegar al final del trabajo, quedamos con la sensación de que faltan aún dos elementos decisivos. El primero, un análisis estructural serio que pueda ayudarnos a encontrar las fuerzas sociales, económicas y políticas que están en acción en la cultura tarahumar. Las necesidades que encontramos en el indígena, las sentimos un poco atomizadas. Y el segundo elemento: establecer uno o varios puntos de arranque en esta promoción.

Ambos elementos representan un nuevo reto que espolea nuestra creatividad y sobre todo nuestra esperanza. Lo que podamos lograr dependerá del trabajo serio y en equipo al que estemos dispuestos, y desde luego el apoyo de Aquel que nos prometió y cumple estar con nosotros todos los días hasta el fin del mundo.⁴⁹

Este texto tiene un carácter corte antropológico y describe distintos aspectos de la vida de los rarámuri: la vivienda, alimentación, vestido, tenencia y uso de la tierra, agricultura, ganadería, la organización social, el control socio-político, el aspecto religioso, familia, matrimonio, sexualidad, rasgos de la personalidad. Una de las limitantes de este estudio fue que los integrantes del equipo no manejaban la lengua rarámuri, así mismo lo reconocían ellos. En la conclusión del texto señalaban:

A manera de alguna conclusión. No llegamos al término de estos siete pasos a tomar una decisión. Ya señalamos antes que éstas las deben tomar aquellos que elijan trabajar *no con* el indígena, sino *junto con él*, en coordinación con el responsable último del Vicariato de la Tarahumara. Creemos sin embargo, que cualquier acción que se emprenda *junto con* el rarámuri, para ser válida, no puede venir desde fuera. Mientras el pueblo no quiera resolver sus problemas y necesidades y seamos nosotros quienes se los resolvamos, cualquier promoción quedará en la lista de los buenos intentos. Consideramos que la confianza en el promotor es indispensable pero nunca supletoria de acción del promovido.

No creemos en ninguna solución que no suponga una decisión libre del pueblo. Somos más que conscientes que el pueblo tarahumar adolece de falta de capacitación e iniciativa, pero esto no nos parece razón para que los promotores o 'agentes de pastoral' suplan el compromiso y los riesgos que una acción suponen. Mientras los promovidos o educando no asuman riesgos y compromisos y éstos los carguen 'heroicamente' los 'misioneros', continuará el paternalismo y lo que es aún peor, la situación de falta de libertad y su consecuente opresión, aunque sea velada. Esta opresión, esta falta de libertad y este paternalismo, tan fáciles de atacar en el escritorio, no

⁴⁹ Felipe Ruíz. B. *Conociendo al tarahumar*. Tewelichí. 1977. 128 p.

siempre los evitamos cuando está en juego ‘nuestro plan’, ‘nuestro trabajo’. Evitar esto y aventurarse en creatividad y audacia es hoy una exigencia de la fe que profesamos. No es nuestro futuro el que está única y especialmente en el tapete, es el porvenir de un pueblo que anhela libertad, y con esto no se puede jugar.⁵⁰

En resumen, las ER fueron un proyecto que se inició en la década de los años cincuenta con una visión paternalista e integracionista, que originalmente buscó la integración de los rarámuri a la cultura nacional, con el paso de los años fue favoreciendo más a la población mestiza y reforzando la exclusión de los rarámuri. Fue hasta la década de los años setenta cuando se reestructura su labor con una visión más de corte liberacionista buscando una mayor acercamiento a la cultura de las propias comunidades rarámuri.

Con un pie en la evangelización tradicional y el otro en la inculturación liberadora

La Misión de la Tarahumara vivió una transición en la década de los años sesenta, especialmente en el enfoque y línea prioritaria de acción. Puede decirse que en esa década coexistían posturas contradictorias, por un lado estaban aquellos que concebían la evangelización centrada esencialmente como la predicación del evangelio y en la sacramentalización, es decir, en la presencia de los sacramentos cristianos entre los indígenas, sin embargo no se limitaba a ello, también iba buscando una mayor acercamiento a los indígenas a través del conocimiento de la cultura y de la lengua. Por otra parte iba desarrollándose una postura que además de la evangelización incluía una propuesta enfocada a lo social y a la liberación de los rarámuri, para ello proponía *un mayor acompañamiento* a los indígenas y mejor conocimiento de la cultura rarámuri. Ambas coincidían en la necesidad de tener un mayor conocimiento de la cultura de los indígenas. Veamos ejemplos de ambas esas posturas.

En el primer caso lo podemos ver en algunos textos de Ernesto Uranga, quien escribió algunos diarios de campo. En un texto de 1963 describe cuatro visitas que realizó entre 1962 y 1963 a comunidades del municipio de Norogachi, en las cuales la mayoría de los indígenas eran rarámuri no cristianos.⁵¹ Uranga empezaba su texto con la descripción del poblado de

⁵⁰ *Ibid.* p. 120-121.

⁵¹ Ernesto Uranga. “Uirichiki, Santa Anita, el fuerte de los piel cobriza”, en: *Knira*. núm. 15. julio-septiembre 1988. p. 1-12

Santa Anita o Uceuchi, del cual destacaba el aislamiento geográfico. En cuanto a las características de la población no dudaba en calificar a ese pueblo como “sumamente atrasado, salvaje y pagano”. Por esa razón comparaba su labor a los evangelizadores del siglo XVII:

Yo vine la primera vez en mayo de 1962. Mandé mi aviso desde Ouïbo (La Resurrección). La sorpresa del misionero es conocer la respuesta del pueblo al que acude por primera vez y fue agradable mi sorpresa; e mi llegada, frente a la Iglesia estaban las autoridades indígenas reunidas, a más de un grupo de tarahumaras. Determinaron reunirse y hacer matanza al día siguiente. Esa tarde pues se organizó la fiesta y vinieron más de 200. Era una noche fría y con nubarrones, pero se repartieron por las casas y por las hondonadas de sus arroyos. Les recé y bauticé. Al día siguiente, temiendo la nevada que amenazaba con gruesas nubes, dije la Misa y bauticé otra docena y salí de prisa entre la llovizna que en unas horas fue nieve, hasta llegar al Agua Blanca, a 3 horas de camino. *Califiqué ese pueblo como abandonado. Fue la primera vez que oía predicar en su idioma, aunque tal vez el P. Ureña les haya predicado también. Además la estadística de los 35 bautismos que acababa de hacer, de los que 6 eran mayores de 15 años, lo que me hizo calificar también este pueblo como pagano.*

[...]

Me quedé con gran interés de volver a Ucuechi, porque era un pueblo espiritualmente necesitado y que por ahora *sí creía ser yo el único que podía venir a sacarlo de su retraso*. Pero se me pasó el año entero abril de 1963 y era víspera de Semana Santa cuando volví nuevamente a enviar aviso desde Ouïbo. Mientras se juntaban, aproveché el día y me fui a caballo al ‘Rincón’ que era tan interesante para mí como creo fue para los conquistadores el nuevo mundo. Me sentía un Fray Pedro Junípero Serra.⁵²

En su tercera visita hablaba de la comunidad de Wirichiqui⁵³, una comunidad de rarámuri no cristianizados. En algún momento de su carta describía la forma en cómo atrajo a los hombres y niños. También describe cómo celebró misa entre ellos:

[...] ya se ven grupos de gente: niñas y mujeres en una cerca de piedra, varios niños en la punta de un peñasco, hombres que se calentaban en el patio recién barrido que escogí por Iglesia. Una fina neblina humedecía los rostros y amenazaba a lo lejos la nieve que venía borrando las siluetas de lejanas serranía. Para atraerlos les repartí cigarros y a los niños dulces con galletas y no hubo más que escondernos en la cabaña, porque ya menudeaba la llovizna. Con dificultad y con sus gritos medio ahogados los capitanes acercaban a los niños y mujeres a los dulces y luego a la cabaña. Con un techo de aquellos bonitos troncos brillantes por la resina que el fuego del hogar les había trasudado y entre negros colgajos de hollín pendientes del techo, *se elevó la Sagrada Hostia- Perfectamente seguro estaba que ellos no comprendían ni el menor de mis movimientos, ni el mayor de los misterios, pero Dios los protegía desde su cruz incruenta*. De los 40 que asistieron sólo 4 había bajado de Ucuechi. Estaban por bautizar 27 de los que 10 eran mayores de 15 años; un hombre y una mujer mayores de 60 años. Algunos eran de Oráchi, un arroyo

Santa Anita es el último pueblo que queda en el extremo sur oeste de la jurisdicción edesiástica de Norogachi. Al oeste limita esta región por el Río Tasajisa o de Yoquibo. Del otro lado del río se extiende el Municipio de Batopilas que es jurisdicción de la Estación misma de Batopilas. Al sur limita por el río de Uérachi o Río Verde y del otro lado está el Municipio de Morelos, jurisdicción eclesiástica de la Misión de Batopilas.

⁵² *Ibid.* p. 2 Fray Pedro Junípero Serra fue un misionero franciscano en la Sierra Gorda de Querétaro en el siglo XVIII. Ver. Diego Prieto Hernández. “Las Misiones de Fray Junípero en La Sierra Gorda Queretana”, en *Arqueología Mexicana*. Núm 77. enero-febrero 2006.

⁵³ Wirichiki (*Cerro Grande*) es un contrafuerte indígena.

arriba, otros eran de la cumbre de Wirichiqui (Sta. Rita) y los más de Upáchi, este rincón donde estaba diciendo misa. *Fue su primer 'Ecclesia' o encuentro en grupo con un extranjero y con el sacerdote. Fue una gran victoria, no sólo divina, sino humana.* Al último hasta se acercaron a escoger sea unos aretes o bien un collar o espejo y al tomarlo, huían a 3 brincos hasta su lugar. Con su señal de recién cristianizados, una medalla grande en el cuello y una imagen que les protegiera, se fueron por entre la bruma de sus cañadas.⁵⁴

Uranga reconocía que su presencia en aquellas comunidades representaba para los indígenas una presencia “enemiga e invasora”, pero consideraba como necesario permanecer en ellas para limar poco a poco la “ideología pagana” y lograr una mayor presencia de la Iglesia.⁵⁵ Justificaba esa presencia porque desde su perspectiva los indígenas tenían el deseo de seguir siendo “tarahumaras”, pero a la vez convertirse al cristianismo:

Su disposición al bautismo queda descrita por las escenas narradas. Puede decirse que buscan un verdadero dios. Ellos creen y quieren vivir tal cual son, sin deseos de cambiar, desde su manera de vestir, comer, y vivir atrasada hasta su manera de adorar a su dios, pero según su manera auténticamente tarahumar.

Por eso los paganos llevan una inercia religiosa que si se maneja inteligentemente y sin choque, cambian suavemente al dios cristiano. Desde luego el idioma propio es la llave para convertirlo y la ayuda para el misionero es el entusiasmo, a mí parecer sobrenatural, como de Pentecostés, que comunican los neobautizados a sus familiares, o los anteriormente bautizados a que aprovechen un bien que ni el mismo misionero ha sabido explicarles, pero Dios les ha dado a sentir.⁵⁶

Como conclusión, Uranga consideraba que su presencia y labor en esas comunidades era un triunfo para la Iglesia:

Aún cuando la mayor parte no tiene la idea abstracta de Iglesia, los pocos que han bajado al pueblo de Ucuéchi (Santa Anita) se animan con un futuro de solemnidad externa imaginando; en donde 50 paganos se reúnen a invoca a un Dios desconocido, recientemente predicado, allí debe asistir en especial presencia el mismo Dios, más que donde se reúnen dos fieles, como Cristo prometió. Aquella loma pequeña dominará el paganismo, como el Monte de la Ascensión: un Cristo invisible queda clavado en una cruz larga y esbelta, que traje de sus patios de danzas paganas y en el camposanto amarré cruzando otro trozo de leño a la estaca larga que trajo el cadáver pagano. *La cruz tranquilizadora dominará regíamente lo que era motivo de pavor, como las sepulturas y la presencia de una Iglesia extranjera que hoy será indígenamente tarahumara.* No es la raza la que cambiará sino un Cristo que encarnó ya en cueva en la Cueva de Secoráchi, de Upáchi, de Wirichiqui.

A mi manera de ver, esta fortaleza de los cimarrones fue vencida. Podré venir sin temor de que reaccionen contra mi invasión. El campo de aviación quedó listo y si puedo ir cada dos meses, pronto cambiarán su mentalidad de ‘extranjero-fobia’ o misantropía. Mi idea es integrarlos a Sta. Anita y *lograr la victoria social de transformación* de una mentalidad aislada en su pétrea guarida.⁵⁷

⁵⁴ *Ibid.* p. 7-8 (*Las cursivas son mías*)

⁵⁵ *Ibid.* p. 6. (*Las cursivas son mías*)

⁵⁶ *Ibid.* p. 10 (*Las cursivas son mías*)

⁵⁷ *Ibid.* p. 11 y 12 (*Las cursivas son mías*).

El texto de Uranga todavía maneja la evangelización de forma tradicional, centrada en la administración del bautismo y otros sacramentos, por esa razón no duda en calificar a los indígenas no cristianos como paganos a quienes es necesario evangelizar.

Un ejemplo de una postura más crítica la podemos ver en la participación del jesuita Ricardo Robles en el VI Congreso Nacional Misionero, que se celebró el mes en octubre de 1972, en la ciudad de San Luis Potosí. En esa ocasión Robles presentó una ponencia titulada “El mexicano y el indio: encuentro o choque de culturas”.⁵⁸ Robles comenzaba su texto formulando una pregunta en torno a la relación de los indígenas con el mundo occidental “¿se vive un encuentro o un choque cultural?”.

Para Robles había dos factores sociales que dificultan el diálogo entre los tarámuri y la sociedad occidental: la concepción de cultura que se tenga y la estructura socio-económica. En cuanto al primer punto cuestionaba la visión evolucionista y unilineal de la cultura, en la cual consideramos a la cultura occidental como superior. La propuesta de Robles era que debía dejarse a un lado la concepción evolucionista de la cultura y reconocer la pluralidad de culturas, donde ni una ni otra es superior, sino que son manifestaciones diferentes de las distintas culturas.

En torno a las estructuras socio-económicas, el problema se remontaba a la época de la invasión. En ese entonces surgió el término de “indio”, que ha servido para excluir a las comunidades indígenas. Para Robles, los indígenas tenían una identidad cultural muy bien definida, y por esa razón viven el choque cultural con occidente. Los principales valores de los tarámuri son el respeto a la persona, la autenticidad de su religión, su hospitalidad:

Si tuviera que resumir la cultura del tarahumar en una frase, cuando he tratado de hacerlo he tenido que irme a San Pablo: ‘todas las cosas son de Ustedes, ustedes son de Cristo, y Cristo es de Dios’. Creo que eso es lo que viven. Por eso decía al principio, y lo explico hasta ahora, que entre ellos aprendí a ser hombre y a ser cristiano, porque creo que viven mucho más los valores cristianos que muchos de nosotros. Que yo desde luego. Creo que realmente eso que nosotros decimos, ellos lo viven.

[...]

Por eso el Tarahumar no se preocupa por esa competencia de poseer y acumular. Las cosas lo esclavizan en su concepción; el trato con las personas y con Dios los hace libres. Terminó la

⁵⁸ Hay dos versiones de este texto de Ricardo Robles. La primera apareció con el título “El mexicano y el indio: encuentro o choque de culturas” en la revista del vicariato apostólico de la tarahumara, *Ra’itsari*, núm. 9. esta es una versión parcial. La versión completa apareció bajo el título “Humanismo tarahumar: una experiencia” en la revista del Centro Nacional de Misiones Indígenas, *Estudios indígenas*. vol. II, núm. 3. marzo de 1973. p. 377-385. Los editores de la revista señalaban que ellos habían puesto este título a la ponencia de Robles. Aquí me remito a la versión completa.

descripción del Tarahumar en una frase de Jesús Hielo –tarahumar él mismo- que decía: ‘La contemplación del Tarahumar es como una abstracción de todo para entrar en comunión con el Creador y la creación’. Es algo que a veces se nos antoja casi panteísta. Sus contemplaciones inmensas de horas y horas, en un peñasco, viendo el paisaje; están hundidos en ello.⁵⁹

En este choque cultural los indígenas están en desventaja, en primer lugar por la estructura socioeconómica que los excluye, y en segundo lugar por las posturas ideológicas que han predominado durante siglos con respecto a los indígenas, en la cual la cultura occidental se ha considerado una cultura superior.

También lanzaba un cuestionamiento serio a las posturas y políticas indigenistas

Yo no creo que los actuales programas de carreteras en la Sierra Tarahumara, de cantidad de escuelas que se construyeron y que no hay quien las atiendan, vaya a integrar al Tarahumara. Ni, como decía uno de los directores de las carreteras: ‘el programa de carreteras lo ha puesto la República Mexicana para acabar con una vergüenza nacional, que son los tarahumares’.

Cuando uno conoce de cerca a esos hombres, y oye hablar que son la vergüenza nacional, yo me pregunto si somos nosotros o ellos la vergüenza del país. Queremos acabar con ellos, no creo que lo logremos. Llevan cuatro siglos de esa combatividad, y no creo que una carretera los reduzca. Tenemos que irnos haciendo el ánimo el ánimo a que surjan movimientos indígenas, como en otros países [...]

Para Robles los rarámuri –retomando los planteamientos de Carl Lumholtz- “son mucho mejores moral, intelectual y económicamente que sus hermanos ‘civilizados’, sólo que el blanco no les deja un punto de reposo, mientras tenga algo que quitarles”, y añadía “eso ha sido todo el tiempo y sigue siendo”.

Por último, consideraba que la sociedad Occidental tenía mucho que aprender de los indígenas, especialmente por su humanismo (el respeto de la persona, su hospitalidad), por eso hacía un llamado para abrir los ojos para ver la cultura del indígena y aprender de ellos. Y concluía:

Me impresiona ir al Museo Nacional de Antropología y ver el segundo piso y el primero. Es curioso: en el primer piso está la misma cultura que en el segundo. Manifestaciones extraordinarias, son los mismos hombres; no son más o menos racionales, son los mismos pero una estructura socio-económica se les ha impuesto del tal manera que los hemos hecho incapaces de producir y hemos acabado por convencerlos de que son tontos. Pero, entonces, cuando uno llega a sentirse así, es cuando uno reacciona. *El indígena en México tiene mucho que enseñarnos y que darnos, y nos pasamos de simples si no aprovechamos para aprender.*⁶⁰

En los textos de Uranga y Robles se ven expresadas las dos posturas que convivieron entre los misioneros jesuitas en la década de los años sesenta y setenta. Por un lado, una propuesta

⁵⁹ Robles, Ricardo. “Humanismo tarahumar: una experiencia” en: *Estudios indígenas*. vol. II, núm. 3. marzo de 1973. p. 382-383. (las cursivas son mías).

⁶⁰ *Ibid.* p. 385. (las cursivas son mías)

que busca la integración de los indígenas a la sociedad y a la Iglesia, por otro lado, una corriente que buscaba el acompañamiento al indígena como autor de su propia evolución cultural. Esta última se convertiría predominante a partir de la década de los años setenta.

Para el jesuita Carlos Bravo se estaba viviendo un cambio en la pastoral que los jesuitas llevaban a cabo en la Misión de la Sierra Tarahumara:

- Se va pasando de un catolicismo romano-occidental que se evalúa por la recepción de sacramentos e impone patrones culturales ajenos, a un compartir la vida de los pobres y apoyar su acción por el Reino;
- De un direccionismo paternalista en el que el sacerdote decide por el pueblo a un apoyo a la concientización y organización.
- De un trabajo con el indígena disociado del trabajo con el no indígena, a un trabajo con el indígena en función del apoyo a los proyectos con el indígena.
- De un criterio de eficacia basado en la técnica, las estadísticas, la abundancia de medios y dinero (desarrollismo y asistencialismo) a un criterio de eficacia que hoy va apareciendo mucho más evangélico, basado en adaptación cultural, presencia, sintonía y compartir su pobreza.⁶¹

Lo cierto es que se estaban viviendo cambios al interior del equipo de agentes de pastoral del Vicariato, que se empezaba a reflejar no solamente en el discurso del Vicariato, sino también en las distintas prácticas pastorales.

El obispado de José Alberto Llaguno

Un acontecimiento que marcó una nueva tendencia en la labor del Vicariato fue nombramiento del jesuita José Alberto Llaguno Farias⁶², primero como administrador del Vicariato Apostólico de la Tarahumara en sustitución de Salvador Martínez (13 de junio de 1973); y posteriormente como obispo (13 de abril de 1975).⁶³

Una de las primeras acciones de trabajo de José Llaguno fue impulsar una pastoral que prioritariamente atendiera el trabajo con los indígenas. Para ello realizó varias acciones

⁶¹ Ver. Bravo, Carlos. "La evangelización en el Vicariato de la Tarahumara", en: *Kuira*. núm. 15. , julio-septiembre 1988. p. 31.

⁶² Algunas fechas importantes de la labor previa de José A Llaguno a su nombramiento como obispo son:
1951-1953 Trabajó como encargado del internado de Sisoguidi, en ese periodo aprende la lengua rarámuri.
1953-1956 Junto con Ernesto Uranga y Luis Verplancken elaboró el borrador de lo que después sería el texto *Tarahumar. Adaptación del Método assimil.*

1962 Presentó su tesis La personalidad jurídica del indio y el III Concilio provincial mexicano.

Regresa a la Tarahumara y trabaja en Norogachi.

1962 Asistió a las sesiones del Concilio Euménico Vaticano II como asesor del obispo Salvador Martínez.

1970 (enero) Director de las Escuelas Radiofónicas (ER).

⁶³ El mismo día que se celebró la consagración de José Llaguno, le correspondió a él ordenar como sacerdote al Jesús Hielo, de origen rarámuri.

encaminadas a que todos los agentes los agentes de pastoral, tanto jesuitas como sacerdotes diocesanos y otras congregaciones religiosas especialmente femeninas, manejaran la misma línea de trabajo, entre las más destacadas están: un curso de pastoral indigenista (1974), el primer encuentro de los agentes de pastoral con representantes rarámuri y tepehuanes, y la 1ª y 2ª Planeación del Vicariato Apostólico de la Tarahumara, en 1974 y en 1980 respectivamente.

Curso de Pastoral Indigenista (1974)

El primer curso de pastoral indigenista se celebró en el poblado Sisoguichi entre el 18 y 30 de marzo de 1974, estuvo dirigido a todas y todos los agentes de pastoral del Vicariato, que incluía a jesuitas, sacerdotes seculares y religiosas.⁶⁴ El objetivo del curso era poner en común los elementos básicos de una pastoral indigenista.

El primer día de trabajo se abordó la historia de la evangelización de la Tarahumara, realizaron la lectura y análisis de textos de los misioneros de los siglos XVI-XVII, para desde ellos formular preguntas en torno a cuáles han sido los cambios de la labor misionera.⁶⁵

⁶⁴ La agenda del encuentro fue la siguiente:

18 de marzo. Historia: textos antiguos.

19 de marzo. Áreas de actividad: evangelización, sacramentos, lengua y cultura, trabajo en equipo, salud, educación, seminario.

20 de marzo. Sistemas de explotación.

21 de marzo. Religiosidad tarahumara.

22 de marzo. Interrogantes misioneras.

25 de marzo. ¿Qué significa evangelizar en tarahumara?

26 de marzo. ¿Qué significa construir la Iglesia en tarahumara?

28-30 de marzo. Inserción misionera, formación de agentes de pastoral, evangelización.

⁶⁵ Entre los textos que se revisaron en esa sesión podemos mencionar los siguientes::

1. P. Jerónimo de Figueroa. Puntos de Anua desde diez años que e assistido en este Partido de S. Pablo de la Mision de Tarahumares y Tepeguanes (de unos y otros ay), desde el año de 1652 asta este de 1662, sumariamente lo que a passado. (Cfr. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Mexicana 1: ff 285-288)
2. Instrucción secreta del P. Hernando Cabero, Visitador y Viceprovincial desta Provincia de Nueva España, para el P. Vigilio Maes, Visitador de las Misiones de Tarahumares y Tepeguanes, de Sinaloa y Sonora y de la Sierra de San Ignacio de Piastla, de Topia, etc en 1 de noviembre de 1664. (Cfr. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Mexicana 1: ff 301-303)
3. PP. José Tardá y Tomás de Guadalajara al Provincial. Agosto de 1676. (Cfr. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Mexicana 1: ff 363-367)
4. PP. José Tardá y Tomás de Guadalajara al Provincial. Agosto de 1676. (Cfr. *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Mexicana 1: ff 373-378)

De este texto reflexionaron en torno a dos puntos:

“¿Qué validez tiene el texto?”

El segundo día se dividió en dos momentos, en el primero hicieron una revisión de la historia de la Misión de la Tarahumara. En el segundo momento realizaron un análisis comparativo de cómo era la evangelización antes y cómo debía ser, para ello respondieron a tres preguntas: ¿Cómo era la evangelización al llegar a la región? ¿qué cambios ha habido? y ¿cómo se daba en esos momentos? A la primer pregunta respondieron: más que evangelización lo que se daba era la indoctrinación, la cual hacía la distinción entre la vida cristiana y la vida de la gente; porque se impartía el catecismo -solamente memorizar oraciones-, clases dominicales y misas desadaptadas a la vida de la gente. Es decir, era una evangelización superficial y sin continuidad; enfocada en la impartición de los sacramentos:

El número de bautismos, etc. era como uno de los patrones para medir la eficacia del apostolado. Lo mismo las uniones legitimadas, las confesiones y comuniones. A esto se añadían las explicaciones catequéticas, y homiléticas, que más que sacramentalización se refiere a la evangelización. Sobre todo en las visitas, los sacramentos se recibían sin preparación adecuada. Generalmente las hacíamos con premura de tiempo, por las extensas regiones que teníamos que recorrer. Por ejemplo, no había instrucción a los padres y padrinos en los bautismos, sino instrucciones a todo el pueblo congregado para misas y rosarios.

En cuanto a los tarahumares ni esto había, por no conocer la lengua y porque se presentaban hasta 80 bautismos en sus fiestas.⁶⁶

Un obstáculo para que los indígenas entendieran el bautismo era la predicación en latín, lo que empezó a cambiar con el Concilio Vaticano II. También reconocieron que hubo intentos, por parte de algunos misioneros como Ernesto Uranga, de acercarse a la cultura. A la segunda pregunta señalaban que se estaban dando cambios, especialmente la labor desempeñada por los misioneros, entre ellos los jesuitas David Brambila, Carlos Díaz Infante, Ernesto Uranga y el propio obispo Salvador Martínez. El punto más significativo fue en torno a la forma de concebir la evangelización, especialmente porque se estaban poniendo en marcha nuevas perspectivas. Brambila, desde su experiencia, señaló: “la evangelización es la presentación del Evangelio de manera que se capte por aquel al que se dirige. No la condicionó a la respuesta

Se ve que el misionero estaba insertado en la comunidad, dominaba la lengua en la transmisión del mensaje, vivió las costumbres de los tarahumares y la gente les tenía mucha confianza. Es un relato objetivo en cuanto a los hechos, no en cuanto a la interpretación.

Aplicaciones actuales.

Necesidad de trabajar en una inserción más real con ellos, para lograr un conocimiento más profundo mediante el trato personal y a través del trabajo directo con la gente, dándoles lo que tenemos y recibiendo lo que nos den.”

5. PP. José Tardá y Tomás de Guadalajara al Provincial. Agosto de 1676. (Cfr. *Archivum Romanum Societatis Iesu, Mexicana* 1: ff 378-381)

6. Carta del P. José María Miqueo al P. Provincial Cristóbal de Escobar y Llamas. Ntra Señora de Loreto de Yoquibo, 7 de marzo de 1745 (Cfr. Archivo general de la Nación D.F. Jesuitas I-16: 6 FF)

Ver: *Ra'itsari*. núm. 14. marzo-abril 1974.

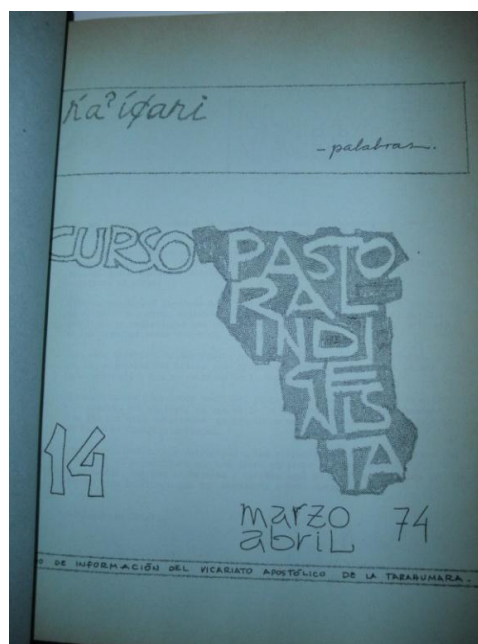
⁶⁶ *Ra'itsari*. núm. 14, marzo-abril de 1974. p. 8

del otro. La conversión depende de él. No se evangeliza para convertir, ni evangelizamos porque se conviertan”.⁶⁷ Por su parte Ricardo Robles agregó: “no hay otra manera de evangelizar, sino queriendo al tarahumar. El error sería evangelizar como un método; es vivir lo que se cree. El problema de evangelización es ante todo un problema de vida, como el de la oración personal; no es problema de método. Evangelizar es vivir como cristiano ante los demás queriendo mucho, es entrega a los demás”.⁶⁸

En otro momento Brambila⁶⁹ expuso su experiencia de acercamiento a la cultura y lengua tarahumar, hizo un recuento de la misión desde su llegada a ella en 1934, habló de algunos intentos de conocer la lengua, especialmente por parte de Salvador Martínez y su hermano Manuel Martínez, este último escribió dos libros, uno de lectura y otro de oraciones, pero era un libro “aún pensado en castellano y puesto en palabras tarahumaras, fue un esfuerzo pionero y meritorio”. También mencionó al hermano Ferrero, quien compuso una pequeña gramática de la lengua rarámuri. Brambila reconoció que durante muchos años los jesuitas no comprendieron la cultura del tarahumara:

Oí al P. Galván y en México al P Mier y Terán, que si se quiere cristianizar al tarahumar había que arrancarle todas sus creencias, si no sería un cristianismo híbrido. Estos Padres no se interesaron por conocer la cultura, ni menos por elaborarla. Me decía el P. Galván que en Samachiqui en una ocasión no pudo hacer nada porque los tarahumares andaban atrapando un pájaro vivo; su iglesia estaba vacía. Lo atraparon y a la hora del gloria -era Pascua- entran los tarahumares en tropel y sueltan el pájaro. Fue su rito principal: la liberación del ave cautiva. Nosotros tenemos el símbolo de la luz en Jesucristo. El P Galván no tuvo rendijas para encontrar este simbolismo, ni preocupación por buscarlo. Fue esto una característica general de los misioneros de entonces.⁷⁰

Brambila destacó la labor del obispo Salvador Martínez, él fue quien, siendo nombrado obispo, impulsó un mayor acercamiento a la lengua y cultura. Martínez enviaba a los misioneros a “tarahumarizarse”, para tener un mayor conocimiento de la lengua. Brambila también reconoció que se estaban dando, aunque tarde, cambios en la



⁶⁷ *Ra'itsari*, núm. 14, marzo-abril 1974, p. 8

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ David Brambila llegó como misionero a la Tarahumara en 1934. Una de sus labores más destacadas fue la elaboración de la *Gramática rarámuri*, publicada en 1950. Posteriormente elaboró dos diccionarios Rarámuri-Español, Español-rarámuri.

⁷⁰ *Ibid.* p. 9.

evangelización, especialmente porque se estaba buscando entender la emotividad, la estructura simbólica y la cultura los tarahumares. Y agregó: “Si quieres evangelizar a fondo, es necesario sintonizar con los tarahumares y viceversa”.⁷¹

Por su parte Ricardo Robles, retomaba lo planteado por Brambila, y habló de las distintas experiencias que se estaban dando con la finalidad de acercarse más a la cultura tarahumara. Mencionó el caso de los hermanos maristas, el equipo de Norogachi iniciado en 1973 y que tenía tres líneas de acción: conocimiento de la lengua, conocimiento de la cultura y experiencia pastoral en vida comunitaria, entre otras. Pero reconocía que, si bien se estaban dando ese tipo de experiencias, el trabajo a nivel Vicariato no era coordinado, solamente eran esfuerzos individuales o de pequeños de equipos por separado.

Al día siguiente analizaron la situación económica, política y social en la Sierra Tarahumara. Hablaron, retomando la propuesta de Arturo Warman, de tres sistemas de opresión: territorial, mercantil, laboral.⁷²

En torno a la opresión laboral señalaron: “En la Tarahumara se da una especie de discriminación racial, favoreciendo más al blanco en oportunidades de trabajo, o se selecciona al Tarahumar para los trabajos más duros y menos remunerados”.⁷³

En cuanto a la opresión territorial hablaron del despojo de tierras que vivían los indígenas, se les iba relegando a los cerros. Les despojan de sus recursos forestales especialmente los bosques: “antes eran compañías particulares las que los explotaban, ahora es también el gobierno, y el tarahumara sigue igual de explotado. No les pagan por la explotación forestal lo que se les debe, les roban y engañan, lo mismo sucede en los aserraderos. Cuando el indígena quiere oponerse, no se le hace caso”.⁷⁴

En cuanto a la explotación mercantil describieron brevemente los altos precios de los productos que les venden a los tarahumaras, mientras que les compran sus productos a un precio muy bajo. Para finalizar el tema veían como una necesidad urgente trabajar con los rarámuri para

Abrirles los ojos para que no sean explotados. Ha habido intentos en este sentido, pero ha faltado continuidad e interés verdadero en el asunto. Es todo el problema de la opresión indígena que plantea al misionero un gran reto: ¿qué he hecho por contribuir a la liberación del

⁷¹ *Ídem.*

⁷² La dinámica de ese día consistió en leer el texto de Arturo Warman. *Sistemas de opresión rural*. Y adaptarlo a la realidad de la Tarahumara. En ese texto, Warman habla de tres sistemas de opresión: territorial, mercantil, laboral.

⁷³ *Ra'itsari*. núm. 14. marzo-abril 1974. p. 17

⁷⁴ *Ídem.*

tarahumar y del mestizo y del tepehuán explotado? ¿Qué hace actualmente en este sentido? Y qué puede y debe hacer, como persona y como equipo, ya que es responsabilidad de todo el Vicariato.⁷⁵

Esta conclusión reflejaba rasgos paternalistas, al considerar que eran los misioneros quienes iban a hacer que los indígenas abrieran los ojos para poder liberarse, sin embargo debe reconocerse que ante las circunstancias que se vivían en la Tarahumara, era necesario que los religiosos jugaran un papel activo y apoyaran a las comunidades indígenas a defender sus derechos

Al hablar de la religiosidad de los rarámuri también manifestaron una mentalidad paternalista. Desde su perspectiva, los indígenas conservaban algunas “supersticiones” tales como: tenerle miedo al sukurúame (“brujo”) y a sus embrujos; pero a la par reconocían que los tarahumares eran un pueblo muy religioso. Se preguntaron: “¿qué podemos hacer como Iglesia, para evangelizar al tarahumar? Y respondieron:

Creemos que la evangelización con el Tarahumar es como en cualquier parte: es vivir como cristianos, ser símbolo para ellos, como una invitación. No es sólo una adaptación litúrgica. Necesitamos sentirlos de cerca, sentir cariño por ellos, y de ahí hacer lo más conveniente (ama et fac quad vis)

Sin embargo, para esto *necesitamos saber la lengua*: para conocer al tarahumar, comprenderlo y ayudarlo a encontrar el camino hacia Dios y lograr así la evangelización. En efecto, mientras no lleguemos a un estudio profundo de la lengua y cultura del tarahumar, la formación nuestra misionera y en el seminario sigue quedando vacía no se puede decir que es completa.

Hay que dar testimonio de Cristo y respetar su libertad. Pasarles el evangelio lo más puro posible. Tenemos un mensaje que dar y que le entiendan; vivir el evangelio en intensidad, para poder darlo; no quererles pasar nuestra cultura. *Evangelizar, respetando su cultura*, y no condenando sus creencias. Necesitamos tener paciencia, sobre todo los jóvenes, para no atropellar su cultura y darles falsas interpretaciones.

No obstante, ¿cómo compaginar un cristianismo ‘extranjero’ con una cultura diferente, de tal manera que ese cristianismo no destruya la cultura, ni sea a su vez destruido por ella? ¿Es necesario conocer exhaustivamente su cultura para llevarles el mensaje de Cristo? En su religión tienen cosas muy buenas que nos enriquecerían, y viceversa. Pero, ¿qué actitud tomar ante sus ‘supersticiones’, ya que se encuentran en un mundo atónito y por eso alaban sus creencias?⁷⁶

También anticiparon algunos planteamientos sobre cómo realizar una encarnación de los misioneros en la Tarahumara:

Es necesario que se programe, a nivel del vicariato, *la inserción* de sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares *en la vida del tarahumar, del tepehuán y del mestizo*. A nivel del vicariato es necesario repartir fuerzas y esfuerzos de personal para atender a estos grupos, profundizando en cada uno de ellos.

Es un gran obstáculo retirar de esta experiencia a los que se han adentrado ya un poco, y luego se les cambia de trabajo. El camino para esa inserción no debe ser individual; eso no da

⁷⁵ *Ibid.* p. 17

⁷⁶ *Ibid.* p. 20

resultado, sino en pequeños grupos. Tiene que haber un equipo que trabaje en la evangelización únicamente con el tarahumar; específicamente misioneros que inviten, que den testimonio.⁷⁷

Empezaba a avizorarse la necesidad de llevar a cabo una evangelización inculturada, es decir, de inserción en las comunidades indígenas.

Los últimos días del encuentro estuvieron dedicados a responder a la pregunta: ¿cómo evangelizar en la tarahumara? Para poder responderla era necesario responder previamente otras preguntas: ¿Qué significa evangelizar en la Tarahumara? ¿Qué significa construir Iglesia en Tarahumara?

En torno a ¿Qué significa evangelizar en tarahumara?, respondieron:

1. *Es convivir con ellos en sus fiestas, en su vida diaria, en todo.*
Es darle orientación en sus trabajos, vg. de agricultura, ganadería, etc. Para que así le vayan teniendo confianza al misionero.
Es aclararle el significado de las fiestas y que el Tarahumar también nos lo aclare, e impulsar estas formas de fe y de alabanza.
Es encarnarnos en la cultura para conocerlos. Que la predicación no sea una cosa aparte, en tiempos expresos, sino en el trato ir descubriendo mutuamente vg. lo que significa el trabajo, y recorrer juntos un camino.
Ver tolo lo bueno que ellos tienen y entre los dos mejorar nuestra relación con Dios. Ver como interpretan ellos, sin adaptar, sino que lo que aporte el Evangelio sea co-sentido por ellos en la forma en que los tienen, sin quitarles nada de lo que significa para ellos.
Es invitarles discretamente a encontrar otras formas verdaderas; progresivamente ellos deberán descubrir el mensaje, sin imponerles nosotros nada. Más que un problema de teoría o de método, la evangelización es un problema de vida, de una prolongada temporada de solidaridad, hasta que ellos empiecen a pedir.
2. *Si la Iglesia es fermento, que no destruye; el Evangelizar debe ser también fermento que no destruya, es encarnarse y dinamizar las culturas para un proceso liberador.* La evangelización no es crear una monocultura universal, sino dinamización del pluralismo, es un continuo ‘aggiornamento’.
El sacerdote (sociológicamente extranjero) es como un precursor que va preparando el terreno al anunciar la ‘Buena Nueva’, para que cuando lleguen los sacerdotes nativos hagan la teología propia de su cultura.
El fermento es un movimiento interno; el testimonio es de toda la vida, como una película cambiante. El que da testimonio se está fermentando, y no desbarata el camino del tarahumar. Uno y otro comparten su camino, al mismo nivel, de ahí se brinca al Evangelio en su novedad.
Actualmente estamos pasando de la desatención cultural a la preocupación cultural, pero corremos el peligro de parar en la idolatrización de lo autóctono. No podemos estar en expectativa ‘hasta que pidan’ el evangelio. Muchos quieren acercarse a Dios a su arbitrio. Una fe madura trata de acercarse a Dios según su voluntad. Ni activismos, ni inacción. La evangelización es cuestión de dosificación y etapas.
3. *Hemos de conocer cómo se comunican los Tarahumares con Dios y cómo se comunica Dios a ellos.* Esto presupone un periodo de acercamiento y conocimiento de ellos, en lo cual ya hay un testimonio de nuestra vida en relación con Dios. Lo importante es que este proceso se prolongue en esa comunión, junto con ellos.
4. *La revelación bíblica, contenida en un momento histórico y en determinadas expresiones lingüísticas y patrones de pensamiento es interpretada de diversas maneras –dentro de su unidad- según sean las culturas.* Por esto la

⁷⁷ *Idem.* Las cursives son mías.

Iglesia incita a investigar el sentido que trataron de expresar los hagiógrafos, teniendo en cuenta los tiempos y las culturas de cada uno de ellos. Por la misma razón se impone un conocimiento y comprensión de la cultura tarahumara para poder presentarle una evangelización menos inadecuada, dada la diferencia estructural de su mentalidad y la nuestra.

Evangelizar significa, por consiguiente, y tomando en cuenta el pluralismo teológico, estudiar su cultura, su historia, sus modificaciones, y descubrir y completar en ellos la presencia de Dios. Es, también, descubrir la alianza de Dios para con ellos, y que sean templos de Dios. Es dar un énfasis nuevo a la cultura tarahumara, implicado en la historia de la salvación, y así formar una teología tarahumara que sea capaz de desarrollarla para conducirlo así a su liberación.

5. *Evangelizar es imitar a la conversión, respetando la libertad del hombre.* Es la explicitación del evangelio en la cultura, en la que se van descubriendo criterios culturales que son netamente evangélicos en el Tarahumar, vg. la oración por los demás, la solidaridad comunitaria, la creencia en un solo Dios, la idea del pecado: es ofensa a Dios porque es ofensa al hombre.⁷⁸

En esta respuesta podemos ver elementos de la inculturación tales como: insertarse en la vida de las comunidades para entender sus fiestas y entender la forma en cómo se comunican con Dios, la Iglesia debe encarnarse en la cultura y ser factor que contribuya a la liberación; rescatar elementos de la cultura tarahumara que pueden ser integrados a los principios evangélicos.

Posteriormente respondieron a la pregunta ¿Qué significa construir Iglesia en Tarahumara?

Es, primero, ser nosotros Iglesia para poder hacer Iglesia. Procurar la comunión de los hombres entre sí y con Dios, buscando el progreso material, moral y espiritual del hombre. Es ser signo y sacramento universal de salvación y de la presencia sensible de Dios que viene a liberar al hombre total. Es hacer descubrir al hombre que Dios le ama. Es el testimonio, en las palabras y hechos de este amor de Dios y de la proyección de Cristo.

Para construir la Iglesia es necesario ser nosotros conscientes y hacer a las gentes de la sierra conscientes de la diferencia de culturas que existe entre ellos, y a la vez hacerlos conscientes de la unidad de la Iglesia. Para esto se requiere buscar elementos de integración, respetando las culturas. Si se logra una cristianización auténtica, podrá lograrse una unidad en la diversidad. Si se cultiva un espíritu cristiano en torno a la caridad, todas las barreras caerán. Pero ser conscientes de que el solo hecho del respeto cultural dificulta la formación de una sola Iglesia integrada. Ayudará a vencer esta dificultad el explicar a los demás los distintos modos de proceder en cada una de las culturas del Vicariato, y que ninguna es superior a otra.

Para construir Iglesia en la Tarahumara no debería insistirse en grupos, que podrían dar la impresión de hacer 'iglesitas', es decir capillismo, sino más bien tender a formar el pueblo de Dios. La Iglesia en Tarahumara es UNA, pero con una pastoral diversificada a grupos étnicos diferentes.⁷⁹

En esta respuesta resaltan la necesidad de respetar la diversidad de culturas con miras a integrar una iglesia universal, es decir, el principio de diversidad en la unidad de la Iglesia. Además mencionaban las principales tareas a realizarse para construir la Iglesia en la Tarahumara:

⁷⁸ *Ibid.* p. 22-23 Las cursivas son mías.

⁷⁹ *Ibid.* p. 23.

- Conocer la situación real del Vicariato, que no es aún una Iglesia completa.
- Buscar y ver con claridad el objetivo del Vicariato, y así poder evaluar su acción. Ver si estamos de acuerdo en que es: ayudar en el desarrollo de los grupos étnicos a encontrar la paz y la comunicación entre sí y con Dios.⁸⁰

Para lograr un mayor conocimiento de la realidad era necesario:

- Que los misioneros que más conocen una cultura trabajen en ella.
- Convivir con los hombres de la sierra, estudiar su cultura y así conocer sus problemas sentidos y reales, que irán marcando las líneas de nuestro trabajo, acoplándonos a su medio, a fin de que nuestra persona sea signo sensible para ellos de que somos ‘enviados’, trabajando en equipo con ellos desde la planeación hasta la evaluación. En efecto, todos debemos colaborar en solidaridad de amor y de unidad, ya que las diferencias entre un grupo y otro en cuanto a la pastoral, son más bien rituales y de forma, no así en lo fundamental que sería lo mismo.

La labor constructiva de la Iglesia, por todos nosotros, requiere que conozcamos los recursos humanos, económicos y materiales del Vicariato; [...] ⁸¹

Entre las principales líneas de acción que se proponían para lograr una Iglesia tarahumar estaba la necesidad de formular un plan general y complementarlo con un trabajo coordinado entre los distintos equipos: “[...] la necesidad fundamental de enseñar a los blancos los valores de los tarahumares y tepehuanes, y viceversa, a fin de ir logrando no sólo una aceptación recíproca sino una colaboración fecunda”. Además formularon las principales líneas de acción a seguir, una de las más destacadas fue impulsar una mayor inserción misionera entre los rarámuri:

Es la participación activa en la vida de una cultura, conviviendo en una casa y colaborando en las labores domésticas y agropecuarias de la gente, en una dinámica de presentación, respeto y aceptación mutua. *Puede darse desde una inserción radical* –en participación diaria y prolongada en el comer, dormir, fiestear, etc. – hasta una participación con el pueblo en sus eventos sociales desde la casa parroquial. Para realizarla, sobre todo en su modalidad radical, hay que: avisar a las autoridades con anticipación; participar lo que soy, mis aspiraciones, ilusiones, etc.; tratar de conocer y vivir los problemas de esta gente: aspiraciones, planes, etc.; hacer lo que ellos hacen y, si puedo, enriquecerlos con mis conocimientos y experiencia; llevar el diario de campo; estar en conexión con el personal de la cabecera misional inmediata; y cuando se va en grupo a un pueblo, no ir a la misma casa, pero sí reunirse de vez en cuando.⁸²

Una condición necesaria para lograrlo era tanto el dominio de la lengua, como el conocimiento de la cultura y de la comunidad indígena –tanto rarámuri como tepehuán. Al final formularon los objetivos a seguir en la evangelización:

Conocimiento de la realidad para una mayor integración en la formación y en el trabajo de evangelización y educación integral del pueblo. Conocimiento de las Semillas del Verbo

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.* p. 23-24.

⁸² *Ibid.* p. 25 Las cursivas son mías.

existentes en las culturas, para una verdadera liberación del pueblo. Para planear conjuntamente con el pueblo una pastoral. Que la religión sea factor activo de la liberación en la vida de las culturas. Conocer que es para ellos el sacerdote, la religión, etc.⁸³

Siguiendo los planteamientos del Concilio Ecuménico Vaticano II, enfatizaban en la necesidad de encontrar las “semillas del Verbo” entre la cultura indígena y potenciarlas con el fermento del Evangelio:

- Conocer muy a fondo el mensaje evangélico. Evangelizar lo que Cristo nos dejó en su mensaje. Cómo hizo Cristo para evangelizar. El evangelizó sobre lo que había y para todos. El es nuestro ejemplo máximo. Y el evangelizado es un protagonista de su evangelización, y es capaz de encontrar el camino por el cual se va a expresar ese signo.
- Dentro de un esquema de ‘promoción cultural’, *encarnarme en la cultura*, es decir aprender de ellos y que ellos aprendan de mí para que yo pueda llevarles mejor el mensaje en el testimonio de mi propia vida y de mi relación con Dios. Tengo que llevar un mensaje ya hecho: el Evangelio. Esta encarnación está basada en el cariño e interés por ellos; es encarnación vivencial, concientizadora recíprocamente y en la convivencia completa.⁸⁴

Por último enlistaron una serie de elementos metodológicos que les permitirían introducir novedades en el trabajo pastoral realizado en el Vicariato:

- Debemos hacer compromiso comunitario con la gente de esta tierra. *Aprender su lengua y su cultura con la gente indígena*, y no solamente desde afuera o en libros.
- Como novedad para nuestro trabajo llevamos la inquietud de deber informarnos de los fundamentos sociológicos, antropológicos, etc. del grupo o personas con los cuales intentamos una intervención, para que ésta –sea social, económica o religiosa- proceda con métodos adecuados. La información o conocimiento de un grupo, raza, etc., mientras se haga por medios más íntimos, será más rica y objetiva. Esta inquietud vale para cualquier trabajo, aun el más sencillo que emprendamos, un elemento de metodología.
- La estrategia y la táctica, como realidad en la acción como en el Vicariato, pero que afronte de lleno el problema tarahumar, la situación de opresión, sus causas, y no se quede en lo periférico. *Una estrategia y táctica que nos lleve a crear palabra generadora y poder en los tarahumares*, para responder así existencialmente al sentido de nuestra presencia en la sierra, sin descuidar a los mestizos.
- Los *hombres-puente*: el catequista entre los tarahumares, por ejemplo; pero son pocos los que existen. En el catecismo se utiliza al ‘gobernador’, ya que él es el guidador de su pueblo. También existen entre los promotores, algunos con actitudes anti-religiosas. Hacer que estos hombres puente cuenten ellos mismos su historia. Y en los proyectos de evangelización incluir los proyectos de indígenas. Preparar a los indígenas para el ‘progreso’, y en los programas por radio utilizar elementos clave en su idioma.
- En la sierra estamos lejos de influir en los indígenas en cuestión de la explotación de los bosques. No hacer los que me gusta, sino de acuerdo con la comunidad mística del pueblo. Aquí en la Sierra el hombre-puente lleve el misionero hacia los tarahumares, se le occidentaliza y se atrae al misionero. A veces no se tiene la suficiente táctica para descubrirlos, pues en algunos casos han servido de obstáculo.
- Debemos cambiar el modo de ir enseñando la doctrina, pues se les lava la cabeza, y eso sólo se queda en ellos sin transmitirlo a los demás. Sería necesario tener una persona encargada de

⁸³ *Idem*. Las cursivas son mías.

⁸⁴ *Idem*. Las cursivas son mías.

todo lo religioso dentro de su comunidad, como verdadero puente entre el pueblo y el misionero. Este encargado debería ser realmente escogido por la comunidad, que sirva de ejemplo y no cause separación, apoyado por el misionero, cultivado y en contacto más directo con ellos.

- *El prestigio misionero utilizarlo en servicio del pueblo, no traicionar la confianza que han depositado en nosotros, vendiéndolos ingenuamente a otros intereses. Hacernos realmente pueblo con el pueblo, que está con nosotros siempre.*⁸⁵

El balance del curso sobre la pastoral indigenista fue positivo, especialmente porque sirvió para que todos los agentes de pastoral pusieran en común sus experiencias de trabajo y establecieran líneas de trabajo a futuro, entre las que destacaron: un mayor conocimiento de la lengua, de la cultura y de las formas de organización de las comunidades rarámuri.

1ª Planeación General del Vicariato Apostólico de la Tarahumara (1974)

Una de sus primeras preocupaciones del obispo Llaguno fue diseñar líneas generales de trabajo pastoral para todo el Vicariato, para lograrlo de inmediato puso en marcha la elaboración de una Planeación pastoral de conjunto para todo el Vicariato, la cual se presentó en diciembre de 1974.⁸⁶

La principal finalidad de la Planeación era poner la práctica pastoral del Vicariato en consonancia tanto con los planteamientos del Concilio Ecueménico Vaticano II, como con las conclusiones de la II CELAM de Medellín (1968). Desde esa perspectiva formulaban su objetivo general: “colaborar a que el Reino de Dios se establezca, cada vez más profundamente, en todos los que habitan este territorio, especialmente los más necesitados. Colaborar en la edificación de la Iglesia, según las modalidades de las diversas culturas de la región”⁸⁷.

En el caso del Vicariato reconocían que eran cuatro las culturas presentes: la tarahumara (rarámuri), tepehuana (odáme), mestiza y blanca. En primer término establecían como principal línea de acción la evangelización, entendida ésta como la proclamación y explicitación del Evangelio. La cual debía implementarse a través de las siguientes políticas de evangelización:

⁸⁵ *Ibid.* p. 28. Las cursivas son mías.

⁸⁶ A lo largo de su obispado tres fueron las planeaciones, la primera en 1974, la segunda en 1980 y la última en 1989.

⁸⁷ Vicariato Apostólico de la Tarahumara. “Planeación 1974”, en: *Ra'istsani*. núm. 19. Diciembre de 1974.

- Que en todas nuestras actividades exista una actividad de apertura y respeto que se traduce en la investigación, contacto y participación vitales con las personas y grupos sociales, para descubrir aquellos valores en los que Dios se ha manifestado a estas culturas –valores que preparan y a la vez son ya un inicio (germen) de la evangelización-, y así poder *anunciar el Evangelio en el lenguaje propio de esas culturas*.
- Que toda evangelización tienda a suscitar, como respuesta, una verdadera relación personal con el Señor; fe de fidelidad y entrega, integrada y actuante en la vida cotidiana, capaz de transformar al hombre y las estructuras sociales, y que no se conforme con meras prácticas rituales ni con un cumplimiento que nazca de la costumbre o el temor.⁸⁸

Los planteamientos de esta planeación seguían una línea tradicional que ponía énfasis a la proclamación del Evangelio, la única novedad es que retomaba el principio del CEV II: la necesidad de entablar el diálogo con las culturas.

Al abordar el tema de la educación hacían planteamientos, más en consonancia con las conclusiones de la II CELAM, pues introducían la perspectiva de la liberación:

Entendemos por educación el proceso de liberación que se realiza de la comunidad y para la misma, en la cual la persona va logrando una madurez humana y cristiana que la hace capaz de responder a su vocación de hombre en su situación concreta y de transformar el mundo en un lugar de justicia, amor y paz. Este proceso se realiza de varios modos, uno de los cuales es la escolarización.⁸⁹

Como se ha venido mencionando, uno de los ejes de trabajo de los jesuitas en la tarahumara era la educación. Buscaban que dicha labor tomara en cuenta la realidad cultural de las comunidades y, además, tuviera presente el aspecto religioso:

- Convencidos de que el aspecto religioso forma parte de la promoción integral del hombre, consideramos imprescindible que todas nuestras acciones educativas transmitan una visión cristiana de la vida.
- Ayudar a las personas con quienes trabajamos a tomar conciencia de su identidad y valores personales y culturales.
- En toda obra educativa despertar el sentido comunitario e insistir en el compromiso de los educando de llegar a ser ellos los promotores de su propio desarrollo integral y del de su comunidad.⁹⁰

Estos planteamientos iban en consonancia con los planteamientos, que por esas mismas fechas, se hicieron en torno a las ER. En el caso concreto de los internados⁹¹ exhortaba a buscar un nuevo enfoque y orientación a los internados existentes, para que se adaptasen a las

⁸⁸ *Idem.* (Las cursivas son mías)

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ Debe mencionarse que en 1961 los jesuitas dejaron de administrar el internado de Sisoguichi el cual pasó a manos de religiosos maristas.

necesidades de la región, a las necesidades reales –actuales y futuras- de los internos.⁹² En esta planeación el tema de los indígenas era mencionado de forma muy escueta y sin muchas definiciones concretas, en algunos momentos solamente hacían referencia a ellos como “grupos étnicos”.

Pocos meses después, el 13 abril de 1975, José A. Llaguno recibió su consagración como obispo del Vicariato Apostólico de la Tarahumara. La celebración se realizó en el poblado de Sisoguichi. Fue un día histórico para el Vicariato, porque además de la consagración episcopal de Llaguno, su primer acto como obispo consistió en dar la ordenación sacerdotal a Jesús Hielo, quien se convirtió en el primer sacerdote de origen rarámuri.

“Queremos oír su voz” (Primer encuentro de rarámuri y tepehuanes con agentes de pastoral)

Una de las inquietudes del obispo Llaguno fue que los indígenas tuviesen un mayor protagonismo en las actividades pastorales de la Iglesia, para ello eran imperioso que fuesen los propios indígenas quienes plantearan sus necesidades y la forma en cómo podían ser atendidas por la Iglesia, es decir, era necesario el diálogo entre los agentes de pastoral y los indígenas.⁹³

⁹² Vicariato Apostólico de la Tarahumara. *Planeación 1974*, en: *Ra'istsari*. núm. 19. Diciembre de 1974. p. 10.

⁹³ El jesuita Ricardo Robles presentaba un ejemplo de ese esfuerzo individual con el siguiente diálogo que tuvo con un rarámuri:

“Le pregunte entonces a Paulino: ¿Qué piensan Uds. de nosotros? –hablábamos en tarahumar- porque, ¿no te parece inútil lo que tratamos de hacer entre Uds.?”

- No, me dijo, todo está muy bien, Uds. Vienen a enseñarnos.

Sin sentirlo me quedé triste junto al fuego. Sabía que había mucho más que las palabras que Paulino había dicho; y sin querer usé el arma más poderosa: la tristeza; porque un tarahumar no puede ver a nadie triste, y menos por su causa. Eso lo desarma totalmente. Me dijo entonces:

- Ya estás triste; es porque no te dije lo que pensamos de Uds. ¿de veras quieres que te diga?...

Si tú quisieras decirme.

Y me dijo:

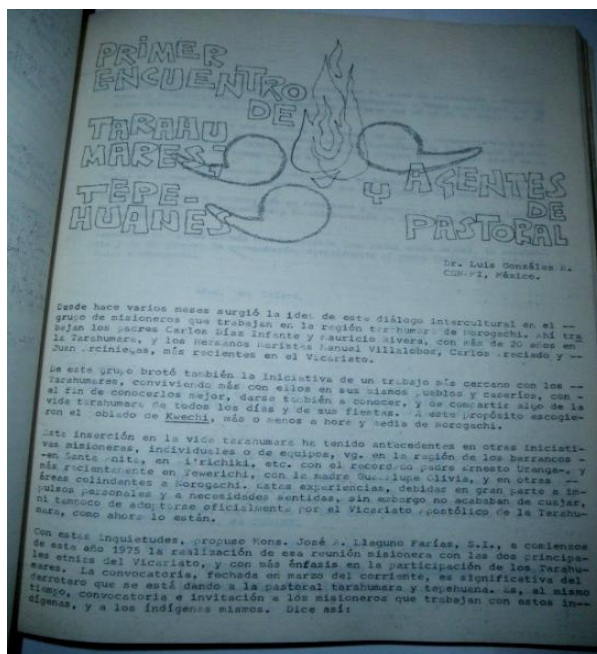
- Mira, -y pasó al español para estar seguro de ser entendido- la mera verdad es que Uds. Son muy mal educados.

Me quedé frío porque esperaba cualquier respuesta menos esa. Siguió diciéndome:

- Fíjate bien, cuando Uds. Van a ver a alguien lo único que les interesa es su negocio, nunca platican con los demás, arreglan su negocio y se van. Los tarahumares no somos así. Siempre platicamos primero con la gente, después se arreglan los negocios.

Descubrí entonces ese valor central de la cultura tarahumara, el ‘respeto a la persona’

Ver. Robles, Ricardo. “Humanismo tarahumar: una experiencia” en: *Estudios indígenas*. vol. II, núm. 3. marzo de 1973. p. 377-385. p. 380-381.



Actas del primer encuentro de Tarahumares –Tepehuanes y Agentes de Pastoral⁹⁴

En ese sentido se realizaron varios intentos para tener un mejor acercamiento y un mayor conocimiento de la cultura tarahumar. Para esas fechas ya se habían dado algunas iniciativas de inserción para vivir entre los indígenas y compartir con ellos su vida cotidiana, sus fiestas. Entre la que destacaban la experiencia del grupo Kwechi, en la cual un grupo de religiosos eligió el poblado de Kwechi, cerca de Norogachi, para insertarse en la vida de la comunidad, la en ella participaron varios hermanos maristas Manuel Villalobos, Carlos Preciado y Juan Arciniegas, también fue apoyada por el jesuita Carlos Díaz Infante. Algunos marcan como antecedentes de una experiencia de inserción, la labor del jesuita Ernesto Uranga. Otra experiencia es la que se hacía con los jóvenes del seminario menor, quienes en ocasiones acompañaban a los religiosos en las visitas pastorales que hacían a las comunidades, las cuáles duraban varias semanas.⁹⁵ Lo cierto es que hasta esas fechas los esfuerzos eran iniciativas personales, o de un pequeño grupos de agentes de pastoral, es decir, no era impulsado de forma conjunta por el Vicariato.

Para poner en práctica el diálogo entre los agentes de pastoral y los indígenas José Llaguno impulsó la realización de una reunión entre los misioneros y representantes indígenas de los dos pueblos indígenas más numerosos de la región: los tarahumares (rarámuri) y tepehuanes

⁹⁴ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p. 2

⁹⁵ Varios de los testimonios se pueden consultar en los distintos números de la revista *Ra'itsari*.

(odámes). La finalidad del encuentro fue “reflexionar en búsqueda de líneas pastorales de acción concreta en la pastoral del Vicariato en lo que se refiere a los grupos indígenas”.⁹⁶ Asistieron 37 agentes de pastoral (el obispo Llaguno, 13 sacerdotes del vicariato -11 de ellos jesuitas-, dos sacerdotes de Cd. Obregón que trabajaban con indígenas yaquis, Clodomiro Siller de CENAMI, 13 religiosas, tres maristas y un hermano jesuita) y 30 indígenas (4 mujeres y 26 hombres -18 de Guachochi, 5 de Batopilas, y 5 de Bocoyna y 2 tepehuanes del municipio de Guadalupe y Calvo). Debe destacarse que fue un gran esfuerzo realizar el encuentro, sobre todo porque la gran mayoría de los indígenas que asistieron fueron trasladados por avioneta.

En las palabras de bienvenida Mons. Llaguno expuso claramente el objetivo del evento. Hizo un especial llamado a los agentes de pastoral:

[...] no se trata de una junta como las acostumbradas. Quisiera pedir a los misioneros que no esperen resultados concretos. Vamos por un camino nuevo, en compañía de los indígenas. Aunque cuatro días es muy poco, actuemos con convicción cristiana; no sabemos el fin de este proceso, pero tengamos una mente abierta para aceptar y respetar a los tarahumares y Tepehuanes –como ellos nos aceptan y respetan-, a asumir su ritmo de trabajo, su sentir y su pensar...

No va a ser una tarea fácil. No es lo mismo decir que se quiere convivir con los indígenas, a convivir realmente con ellos con todas sus consecuencias. Es un trabajo serio, al ritmo indígena, cuya evaluación ha de basarse en normas de eficacia muy distintas a las que conocemos. [...]

El objetivo no es llegar a determinar la política pastoral del Vicariato, ni la manera de administrar los sacramentos; sino empezar a tratarnos misioneros e indígenas; y a aprender a hacerlo, pues no lo sabemos hacer después de 75 años que tiene la misión. Sería casi un milagro el que echáramos a andar inmediatamente en común, a amoldarnos a su manera de trabajar, a conocernos. Que todo esto les quede muy claro, para que no vayan a quedar frustrados esperando lo que no se pretendió.⁹⁷

Por último agregó:

El Vaticano II habla del empeño de la Iglesia por conocer las culturas y sus valores; pero no desde fuera, sino –como en este caso- con la participación misma de los indígenas. Hemos venido con ese deseo de trabajar con ellos. Ya en el documento de Planeación del Vicariato están los principios que asientan que nosotros no vamos a hacer todas las cosas, sino que se requiere la colaboración de todos: blancos, tarahumares y tepehuanes. Este encuentro quiere ser una aplicación de esos principios; empezando este diálogo para llegar a decir todos juntos cuáles van a ser las políticas de acción de la Iglesia en tarahumara. Tenemos que empezar.⁹⁸

La dinámica del encuentro buscó propiciar el diálogo entre ambas partes. La primer jornada de trabajo se realizó por separado, una mesa de trabajo para los indígenas y otra para los misioneros, con la finalidad de que los indígenas tuvieran mayor libertad para expresar sus

⁹⁶ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p. 2

⁹⁷ *Ibid.* p. 7.

⁹⁸ *Ibid.* p. 8.

opiniones y necesidades sin la presencia de los agentes de pastoral. En un segundo momento trabajarían juntos con miras a que los indígenas expresasen sus inquietudes a los religiosos.

En la primer mesa de trabajo de los misioneros giro en torno a la religiosidad de los indígenas. Plantearon que en ella había tanto aspectos positivos como negativos. Como aspectos positivos veían:

...su religiosidad presente en casi todas las circunstancias de su vida, sencilla, sincera, respetuosa. Se manifiesta particularmente en sus danzas, sobre todo el yúmari. Expresan su actitud religiosa con mucha fe. Sienten su dependencia de Dios en todo y no dudan de su propia salvación.

Un profundo respeto por la persona humana. Respeto casi sagrado al sacerdote, religiosa y misionero en general. Respetan la libertad de sus hijos aun pequeños, y sus propiedades.

Un sentido comunitario muy vivo: en los trabajos, en la discusión de sus problemas, en la hospitalidad y en el compartir todo lo que tienen, en el espíritu de sus fieras, etc.⁹⁹

Los aspectos negativos señalaron:

... su misma religiosidad, contaminada en mucho de superstición. El indiferentismo que se nota, sobre todo en los jóvenes, hacia lo religioso, avergonzándose de ello. Su culto anclado en prácticas costumbristas, tal vez más inamovibles que entre nosotros; y una revoltura de algo sagrado, como es el yúmari, con indecencias y vulgaridades; su vida ambientada de miedo: a la muerte, al *sukurúame* y sus maleficios, a otros poderes malignos que hay que eludir –vg. La serpiente de los aguajes o aplacar –vg. El *jíkuri*.

Por otra parte se nota un creciente desinterés para conservar sus tradiciones y fiestas, conociéndolas y explicándolas a los más jóvenes; lo están descuidando, y su fe en Dios parece irse esfumando. Muchos las siguen celebrando, pero sin saber por qué, ni qué significado tienen.

Otros precisaron el pánico a la muerte, y el apartarse instintivamente del difunto por miedo a que los espíritus vengan a molestar a uno. Estando solos lloran y lloran los tarahumares, aunque ante extraños se callen y aparenten paz. Cuando saben que alguien acaba de fallecer, se ve con frecuencia en el hospital de Norogachi, que todos se alejan aterrorizados del muerto.

Otro aspecto negativo que se señaló es su indolencia y apatía, el pasar demasiado tiempo al sol, en las fiestas, mientras los niños se desnutren. Se indicó también como negativa su creencia en los sueños y la absolutización de los mismos. ¿Si antes eran tan belicosos, por qué ahora son tan indolentes? No parece positivo el fatalismo que rige sus vidas. Tal parece que en la lucha entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio, en la mente de muchos tarahumares parece tal el poder maligno que lleva a deificarse y aun a ser más fuerte que el de Dios. Algunas leyendas, como vg. La del hermano mayor y el hermano menor, que personifican a ambos poderes parecen sugerirlo así.

Pero el tono que predominó en la mesa de trabajo fue de duda e incertidumbre ante algunos aspectos de la religiosidad de los indígenas, porque consideraban que la religiosidad de los indígenas generaba interrogantes:

... toda su cultura es intrigante: su religiosidad, sus criterios morales, la obligatoriedad de sus bailes, sus *tesgüinadas*, la escisión entre sus actitudes religiosas y la vida. Precisando más estas ideas generales, los misioneros concretaron en varias expresiones sus interrogantes.

⁹⁹ *Ibid.* p. 9

En el aspecto religioso; ¿realmente son tan religiosos como creemos, o asisten por otros intereses a sus fiestas? ¿hasta dónde captan lo que es cristiano y lo que no lo es? Sus expresiones religiosas externas, ¿no serán producto de representaciones bíblicas que les hicieron los antiguos misioneros? la teología que les presentamos, ¿corresponde al tarahumar y al tepehuán?

En la misa yúmari, ¿se quedan en el yúmari o llegan hasta alguna comprensión de la eucaristía? ¿No es contraproducente introducir elementos que los hacen sentirse bien, pero que los atorán a medio camino, que podrían ser un obstáculo a su evangelización? ¿es una mezcla sana de tradición y de cristianismo? ¿se ha investigado suficientemente? ¿qué significa y qué valor tiene para ellos la misa? ¿qué esperan los indígenas del sacerdote, de la religiosa, de los hermanos y laicos que trabajan en el Vicariato? ¿Qué son estas personas ¿para ellos? ¿Qué idea tienen del alma, de la misma muerte a la que tanto temen? ¿Qué actitudes tomar en esto y en la creencia tan arraigada de la brujería? ¿qué actitudes tomar ante el tesguino, sobre todo en sus aspectos negativos: pelitos, crímenes, malas pasiones. ¿Cómo juzgan ellos la embriaguez? ¿Cómo entender correctamente el respeto a la cultura, sin dejarlos con sus limitaciones graves y sin mutilar el mensaje cristiano que ha de transmitírseles? ¿Cómo proceder para no atropellar la cultura indígena y para saber indicar lo que está bien y lo que no? ¿En qué criterio debe uno fundarse? ¿Hasta qué punto estanca el respeto a sus culturas? ¿Has qué punto no los dejamos florecer? ¿Hasta qué punto los hemos acostumbrado a hacer lo que el misionero diga?

¿En qué medida los tarahumares son pasivos, activos o progresistas? La tendencia a ser conservadores, ¿se debe a defensa de sus tradiciones o al hecho de un prolongado sojuzgamiento? ¿Luchan sólo por subsistir, o les importa el adelanto cultural y el desarrollo? ¿son lentos para asimilar las cosas, o usan mecanismos repetitivos para afianzarlos? ¿Qué significa para ellos el tiempo, y qué aplicaciones pastorales implica para el misionero?

¿En qué consiste su conciencia moral, de pecado, de enemistad con Dios? ¿o el mal es sólo una transgresión a un código cultural? ¿Cómo orientar esta conciencia, sin encarcelarla y sin oprimirla? ¿Cómo tomar en cuenta su sensibilidad y sentimentalidad, que los lleva a veces a un profundo rencor? Para todos estos puntos se sugiere tomar muy en cuenta la pedagogía que utilizan los siríames en sus discursos semanales, en los juicios; observar también los mecanismos que tienen para la intercomunicación estructural de las autoridades con el pueblo, y del pueblo entre sí.¹⁰⁰

La postura de los religiosos ante la religiosidad indígena mostraba grandes rasgos de desconfianza, especialmente porque seguían valorando ésta desde una perspectiva occidentalista.

Posteriormente se dio el diálogo entre misioneros e indígenas en varios momentos. En el primer encuentro el sacerdote diocesano, de origen tarahumar, Jesús Hielo hizo un fuerte cuestionamiento a los misioneros: “¿cómo vamos a saber lo que quieren los Tarahumares, si nunca se les ha preguntado, si siempre los misioneros han hecho lo que han querido, pensando que así estaba bien?”¹⁰¹ Por su parte el rarámuri Erasmo Palma, de Tuchéachi, reconoció el cambio de actitud de los misioneros: “los misioneros antes nos pastoreaban como si fuéramos niños; ahora nos están pidiendo que les indiquemos cómo hacerlo”. Otro

¹⁰⁰ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p. 10-11

¹⁰¹ *Idem*.

indígena comentó: “Me gusta mucho que no nos dejen abajo, porque estábamos muy humillados ante los mestizos. Ambicionamos ser más de lo que actualmente somos”.¹⁰²

Por su parte los indígenas acordaron discutir los siguientes puntos: 1) Identificación de los misioneros, 2) Turistas y fuereños en sus pueblos, 3) Visitas misioneras a caseríos indígenas, 4) Conocimiento de las lenguas indígenas, 5) El yúmari¹⁰³ y otras fiestas religiosas vg. la semana santa, 6) atención mayor a los tepehuanes, 7) la evangelización dentro de las fiestas indígenas, 8) Las medicinas dadas por Dios y 9) la educación indígena en las escuelas. Aquí destacaré como fueron tratados sólo alguno de ellos.

En torno a la visita de los misioneros a las comunidades señalaron: “Sí nos gusta que vayan a nuestras casas, pero cada vez nos dejen un mensaje de amor a Dios, y así entre ellos mismos se irán platicando cómo hay que tratarse y ayudarse como hermanos”. En torno al tema de la lengua un indígena dijo: “Sería muy importante que los que de veras quieren trabajar aquí, aprendieran el dialecto y les llevaran el mensaje a su lengua”¹⁰⁴.

El tercer día del encuentro se centró en la discusión sobre la relación entre las celebraciones católicas (especialmente la misa) y, la religiosidad y las fiestas de los tarahumares. En primer lugar hablaron de la importancia del yúmari:

Dicen los tarahumares que ‘el mundo está en pie porque ellos bailan el yúmari’. Y los viejos y antiguos gobernadores exhortan a los jóvenes a que a ellos les toca ahora bailar, porque los ancianos ya no pueden hacerlo, porque piden a Dios perdón por todos. Insisten en que el yúmari es sagrado: es acción de gracias a Dios, es impetración, es solicitud de perdón, es ofrenda de los bienes recibidos, es alabanza y oración bailada.

Un tarahumar comentó que muchos tarahumares ya no saben de qué se trata, y que durante el yúmari son irrespetuosos. En consecuencia, aconseja que los gobernadores se encarguen de explicar cómo es el yúmari y que traten de hacerlo entender a los jóvenes e ignorantes; aconseja también en la misa los Padres instruyan a los tarahumares sobre lo que es el yúmari. Y otro tarahumar añadió: así verán los tarahumares que es verdadero.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ Pedro de Velasco define el *yúmari* o *tutuguri* del siguiente modo:

“El yúmari o tutuguri es el conjunto de baile, canto, ofrenda, comida y bebida, que constituye la celebración religiosa, ‘fiesta’ mas propia y original de los rarámuri.

En un sentido más estricto, yúmari o tutuguri es la danza (y el canto) de dichas fiestas. Esto se relaciona con el hecho de que los tarahumares siempre que se refieren a la fiesta lo hacen en términos de baile: ‘jamás se baila matando un marrano...’, ‘a Dios le gusta que los tarahumares bailen...’, etc.

La fiesta consta de dos partes fundamentales: la primera sería la ofrenda-danza (que incluye la muerte del animal y el canto) la segunda la comida-bebida.

El yúmari –bien sea sólo, bien sea en combinación con otras ceremonias- es la celebración más frecuente de los tarahumares. Normalmente dura una noche y parte del día siguiente; sólo en una ocasión muy especial he visto que bailen más de una noche; en la fiesta de ordenación del primer sacerdote tarahumar”.

ER er. Velasco. *op cit.* p. 132 ss.

¹⁰⁴ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p. 10-11

En esta misma línea se señaló que esta instrucción compete también a los cantores del yúmari, los wikaráame, que deben aprovechar esas ocasiones en que se reúne el pueblo para instruirlos en el yúmari y en el cristianismo. Robrika, que es wikaráame [cantador que dirige el yúmari], así lo hace, y dice que los tarahumares están dispuestos a seguirlo haciendo, pero que sienten la necesidad de que les apoyen los misioneros. Incluso les poden que ellos mismos se sirvan de estos momentos para evangelizar a los indígenas.

En el yúmari siempre se habla de Dios, pero, desgraciadamente cuando se les suben las huejas del tesgüino, empiezan a perder el respeto, a decir majaderías, a jugar, particularmente los jóvenes. Dijeron los tarahumares que se les debería regañar, tanto por parte de los cantantes del yúmari como por los misioneros.

El yúmari se baila en muchas ocasiones: para pedir lluvias, para evitar calamidades, después de las cosechas, para agradecer los dones de Dios, para pedir perdón, etc.[...]

También se baila para empezar a comer los elotes, y por la región de Norogachi va acompañado de tamales, tesgüino o esquita. Dicen que el tutuburi, es igual al yúmari, pero un poco más variado. Todo lo que se da en la tierra, cada quien lo ofrenda en el yúmari.

Respecto al significado del yúmari, dijeron que el nombre era propiamente júmari: 'correr alrededor de la cruz', bailar dando brincos.¹⁰⁵

Se preguntaron al respecto ¿cuál es la relación de yúmari con la misa?

El yúmari y la misa son como dos hermanos. 'El yúmari vale mucho, dijo Robrika; pero depende cómo se hagan. Si se hace mal no los bendice Dios y no los vale; si se hacen bien, les bendice Dios y los quiere'. 'El yúmari, continuó Cenobia su esposa, es como el sacrificio de Abel, agradable a Dios si se hace bien, o al revés, como el de Caín. Ellos no bailan yúmari pero ofrecían a Dios.

Erasmus respondió a una pregunta anterior: ¿cuál es más valioso: misa o tutuguri? Al principio, antes de conocer la misa, los tarahumares sólo conocían el yúmari. Nosotros de chicos supimos la misa, pero no sabíamos que significaba. A mi mamá le gustaba mucho ir a misa. No conocían a los padres, ni sabía de dónde venían; nos decía que habían salido de una cueva, quizá porque Nuestro Señor nació en una cueva por ahí le vino la comparación.

Para los tarahumares, continuó, antes era más valioso el tutuguri. La comparación de Caí y Abel vino de seguro de lo que oyeron a algunos padres; porque antes no conocían la misa ni al misionero. Y ahora todavía están como avergonzados del yúmari, porque no están a gusto con los mestizos. Pero ahora lo van a agarrar con más ganas. Sin embargo la misa es lo más valioso que pueda hacer, parecida al yúmari. Algunos ya lo saben ahora, pero no todos.

Respecto a la misa yúmari dijeron: que en la iglesia alguien lo cante decentemente; como ahora se celebra la misa en Tarahumar, les gusta más porque le entienden, y vendrán más tarahumares. No les gusta que todos los domingos haya yúmari en la misa, que sea más breve para que puedan tener todos doctrina. Piden también que en las fiestas, aunque se celebre el yúmari, que haya catecismo mientras los matachines van a bailar; que los padres se pongan de acuerdo en esto con los tarahumares.

A los mestizos no les guata la misa yúmari porque no la entienden. Nos preguntamos dicen los tarahumares, por qué antes venían más a misa, aunque desde lejos como Nawíachi, Sayáwiachi, etc.; a lo mejor vendrían por el interés de los boletos que les daban, para repartirles regalos a fin de año?¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p.

¹⁰⁶ *Idem*.

Para los rarámuri, el yúmari es un elemento central de su religiosidad. En esa ocasión se reconoció que el yúmari puede ser integrado dentro de las celebraciones católicas.

Otro tema del cual discutieron ampliamente fue la celebración de las fiestas de Semana Santa, la cual es una de las principales celebraciones que realizan las comunidades rarámuri:

Discutieron también en particular las fiestas de la Semana Santa: su duración, su organización, es espíritu de penitencia que existía antes, su significado que en muchos pueblos se va perdiendo. Así, por ejemplo, en Chinatú la semana santa es la pelea de Judas; en Baborigame pasean a los santos, pero no saben ni por qué; por la región de Tónachi intervienen, además los pintos y fariseos, los moros y los Tobosos. Y en otras partes de la sierra, ya ni siquiera se celebra la semana santa.

Empezando por la duración de los días santos, unos dijeron que empezaba el miércoles y terminaba el sábado en la mañana, otros que se reducía a dos días y que se corría el riesgo de que desapareciera. En general propusieron que en todas partes se empezará propiamente el jueves santo y que concluyera el domingo al amanecer, al empezar a clarear el día, porque el domingo era el día de la resurrección del Señor, y que siendo él la Luz, convenía que la misa de resurrección se tuviera al despuntar el día.

Algunos alegaron las dificultades que se presentaban por empezar sus siembras en esos días. Otros respondieron que antiguamente en los días santos no se les dejaba trabajar, ni andar a caballo, ni menos aún en carro; y que en una ocasión a un mestizo que andaba corriendo en su carro, le rompieron los vidrios. Dijeron que además, antes se ayunaba el jueves y el viernes santo. Eran conscientes de que cuesta la semana santa, pero dijeron que hay muchos que aguantan, y que los que no aguantan que no cumplan y mejor ni vengan a meter desorden.

Señalaron también el papel que compete a las autoridades en hacer cumplir con la semana santa: que los gobernadores hablen con el general grande y con el más chico, y estos con los capitanes para que lo manden en ‘el pedazo de terreno que les toca’. Que cuiden que los fariseos participen, y que el abanderado de los fariseos se responsabilice de todos. Y piden que se comprenda que no es fácil reunir a los tarahumares, como algunos creen, y que los misioneros los apoyen también en eso.¹⁰⁷

En la última reunión conjunta entre misioneros e indígenas, los indígenas plantearon:

[...] hoy en la mañana sacamos algo muy importante para poder ayudar a los padres en su mejor comportamiento con la gente, en aquello que les cae mal, y que vale para todos los misioneros.

[...] Nosotros queremos ayudarles a Uds., como ustedes a nosotros. Lo que queremos decirles es que su trato sea parejo para todos, que no discriminen a nadie, o se vea que prefieren a algunos, porque todo esto hace que se les pierda la confianza, o que hablen mal, y aun cuando no es cierto, muchos lo creerán. A la pregunta concreta de que si los misioneros debían participar en la tesgüinadas¹⁰⁸ los indígenas dijeron: ‘nos sentimos contentos porque acompañan

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Las tesgüinadas son las fiestas en las cuales se bebe el *tesgüino* o *batari* o *suguike*, que es una bebida de maíz fermentado, Pedro de Velasco las describe más ampliamente:

“En todas las ceremonias religiosas, curaciones o reuniones de la comunidad tarahumara –excepto reuniones dominicales o ejidales y juicios– el tesgüino o batari ocupa un lugar importante. Del nacimiento a la tumba, a propósito del ciclo agrícola, de las catástrofes naturales y enfermedades, de las fiestas, el tesgüino subraya todos los momentos importantes de la comunidad rarámuri.

Se trata de un fermentado de maíz, de bajo contenido alcohólico (similar a la cerveza), espeso y nutritivo. Su elaboración –a grandes rasgos– consiste en dejar germinar –humedeciéndola y poniéndola cerca de la chimenea– una cierta cantidad de maíz. Una vez que ha brotado la raíz, se muele, se hierve y se le añade basiáwari [planta

y conviven más. Antes nos quebraban las ollas, ahora ya no, sino que se meten en nuestras costumbres¹⁰⁹.

El último día del encuentro el obispo Llaguno dijo a los rarámuri y odáme: “Nos dio mucho gusto que nos dijeran lo que querían, y que tuvieran confianza para decírnoslo. Queremos continuar hablando con ustedes, para que nos digan lo que quieren, y nosotros también decirles lo que pensamos. Ustedes han dicho que quieren más tarahumares y tepehuanes en estas juntas. Los vamos a apoyar en esto y a prepararlo conjuntamente”.¹¹⁰ Por su parte el rarámuri Robrika respondió: “nos sentimos muy a gusto por el modo de hacer estas juntas y por el gran cariño con que nos tratan; es igual al que nosotros les tenemos, para que nos unamos todos y hagamos algo bien hecho”.¹¹¹

El 30 de abril Mons. Llaguno emitió una circular en la cual realizó un balance de la reunión:

La finalidad de este encuentro era iniciar un dialogo con los tarahumares y tepehuanes. Muchos misioneros no estábamos totalmente capacitados para ello (por no conocer todos estas dos lenguas); tampoco sabíamos si los mismos indígenas deseaban entablar este diálogo inmediatamente o si preferían discutir primero entre sí con más libertad. Sin embargo, misioneros e indígenas tuvimos seis reuniones, Un total de cerca de ocho horas.

“que los signos que ellos pedían [los indígenas pedían que los misioneros llevaran una cruz al cuello para ser distinguidos de los demás chabochi] no se tomaran como bandera de que lo hecho antes estaba mejor que lo actual. No; la única razón válida es que queremos dar una respuesta a las peticiones indígenas, no defraudarlos. Estamos en proceso, y erramos al introducir cambios sin haber tomado en cuenta al Tarahumar y al Tepehuan. No se cierra el diálogo, no se cierran las puertas, sino que al contrario, se abren. (p. 21)

[...]

Iniciamos, pues, ahora un proceso en el que juntos, ellos y nosotros, iremos buscando signos más aptos y más propios de nuestro tiempo, del espíritu de renovación en la Iglesia, y de nuestras necesidades pastorales aquí en el Vicariato. El decidir pues acerca de estos signos concretos, no es tomar una posición definitiva, que se cierre al diálogo. Ya sé que para muchos de nosotros será un sacrificio; pero vemos tofos la importancia de dar a esta primera petición que nos hacen en forma pública los tarahumares y tepehuanes, una respuesta clara y definida. Es un decirles con el ejemplo y con la vida que sí queremos oír su voz, que todos deseamos que su voz se siga oyendo aquí en la Iglesia de la Tarahumara.¹¹²

Una de las repercusiones inmediatas, a nivel de organización estructural del Vicariato de la tarahumara, fue que se creó el cargo de Vicario de Pastoral Indígena, cuyo objetivo sería coordinar y animar todos los esfuerzos y búsquedas en torno a la pastoral indígena, fomentar

silvestre especie de triguillo] para ayudar a la fermentación; la bebida se deja reposar en ollas tapadas durante unos días (más o menos tres), hasta el momento de consumirla”.

Velasco. *op cit.* p. 61.

¹⁰⁹ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p. 20.

¹¹⁰ *Ra'itsari*. núm. 22. junio 1975. p. 20.

¹¹¹ *Ibid.* p. 21.

¹¹² *Ibid.* p. 21-23.

la unidad, conocimiento de la lengua y cultura indígena. Se nombró como responsable al jesuita Carlos Díaz Infante y sería apoyado por el sacerdote Jesús Hielo y en hermano marista Manuel Villalobos.¹¹³

“Vivir evangélicamente con el pueblo de la Sierra Tarahumara” (Planeación de 1980)

Para finales de la década de los años setenta y principios de la década de los ochenta era ya muy clara la opción del Vicariato Apostólico de la Tarahumara era a favor de los pobres y en especial los indígenas rarámuri y ódame. Eso quedó plasmado en la Planeación del Vicariato presentada por el obispo Llaguno en 1980, dicha planeación fue el resultado de varios años de trabajo en los cuales los agentes de pastoral discutieron los objetivos y líneas de acción del Vicariato.

La nueva planeación estuvo enfocada desde una perspectiva dualista. Reconocían que en la Sierra Tarahumara se vivía un choque cultural de los indígenas con los blancos y mestizos. Contrastaban la situación de ambos sectores, y en todo momento hicieron énfasis en la necesidad de optar por los indígenas para superar la explotación y miseria en la que vivían. El objetivo general era¹¹⁴:

¹¹³ En la planeación presentada en 1974 al momento de presentar la estructura del Vicariato mencionaba los siguientes cargos: Obispo, Vivario Pastoral, Vicario de estación misional, Vicario operador, Rector de la Iglesia, Consejo del Presbítero, Consejo económico, Consejo de educación.

Ver. Vicariato Apostólico de la Tarahumara. *Planeación 1974*, en: *Ra'istsari*. núm. 19. Diciembre de 1974. p. 9.

¹¹⁴ Una primera formulación del objetivo general fue redactado del siguiente modo:

Insertarnos en la vida del mestizo e indígena pobres, para acompañarlos en la concientización y conversión que los lleve a organizarse y cambiar su estructura social para que como Iglesia tarahumara sea signo y anticipo del Reino de Dios.

Y lo desglosaban:

Insertarnos: Compartir y asimilar la vida y suerte de los habitantes de la región, porque queremos seguir a Jesucristo pobre.

Vida: acontecer social cotidiano, con sus carencias, trabajos, valores...

Mestizo: el que vive según el modelo de la cultura nacional (no-indígena)

Indígena: el que vive según los modelos culturales tarahumares, tepehuanes, guarijíos.

Pobre: los que no tienen voz para hacer valer sus derechos y su dignidad de hijos de Dios.

A acompañarlos: Compromiso serio, aun arriesgando la propia vida en servicio de la comunidad, aceptando correr su misma suerte.

Concientización: conocimiento crítico de su realidad, con sus causas y alternativas, que capacita para tomar decisiones en orden al cambio integral.

Conversión: Cambio para actuar a la manera de Cristo, exigido por la Palabra de Dios para construir la fraternidad del reino.

Vivir evangélicamente con el pueblo de la Sierra Tarahumara, preferentemente los pobres, anunciándoles a Jesucristo y *acompañándolos* en un proceso de concientización, organización, cambio de su realidad y celebración de su fe, para que se realice la hermandad como signo y anticipo del Reino de Dios.¹¹⁵

Destacan tanto la opción preferencial por los pobres, como la opción por el acompañamiento a las comunidades indígenas en el proceso de concientización, organización y de cambio. Ambos planteamientos iban a ser ratificados constantemente por el Vicariato Apostólico.

En la primera parte de la planeación se presentaba un análisis de la realidad de la sierra Tarahumara. Realizaron una autocrítica al reconocer el error de querer entender la realidad de la Sierra Tarahumara desde un punto perspectiva occidental. Por ello plantearon como necesario hablar del choque cultural que se vivía en la Tarahumara, un choque que se expresaba en tres ámbitos: en *lo económico*, una economía de mercado (no-indígena) que se impone a la economía de autoconsumo (indígena); en *lo político*, un sistema político de fuerza dirigido desde fuera y en el cual la persona tiene poco que hacer frente, contrario al sistema indígena, en el cual la persona tiene un papel activo, además de que la opinión popular prevalece sobre los sistemas de fuerza e imposición; y en *lo ideológico*, la invasión de una ideología que subordina las personas a las cosas (no-indígena) sobre la visión indígena que subordina las cosas a las personas:

Determinante económico:

Existencia de un sistema transnacional capitalista (individualista, de explotación, que ahonda las diferencias sociales...) que choca con un sistema indígena socializado (solidarios, de cooperación, que atenúa las diferencias sociales...) Con la resultante de explotadores no-indígenas locales, más o menos poderosos y un proceso de depauperación entre no-indígenas e indígenas.

Determinante político:

Existencia de un sistema de 'colonialismo interno', dependiente, (de fuerza represiva, impositivo...) que choca y se interrelaciona con un sistema indígena que se basta a sí mismo (popular, pacífico, de libertad...) con la resultante de injusticia institucionalizada, donde no cabe tener voz o disentir, y donde la libertad se condiciona a la sumisión del sistema.

Determinante ideológico

Estructura social: relación de apoyo y de causas entre todos los elementos que componen la vida social, en lo económico, lo político y lo ideológico-religioso.

Iglesia Tarahumar: pueblo de la sierra tarahumara convocado por Dios bajo la misión de construir su Reino, a la manera de Jesús.

Signo y anticipo: Hechos de vida (acciones, modos de vida y proceder) que van haciendo presente aquí y ahora la plenitud de justicia, amor y fraternidad, a que todos somos llamados.

¹¹⁵ Apud. Llaguno, José. "Carta a las religiosas y religiosos", en: Vicariato apostólico de la Tarahumara. *Pastoral indígena. Documentos*. México, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. 1992. 63 p. p. 40.

Invasión de una fuerte ideología ‘materialista’ (que antepone las cosas a las personas, hedonista...) que choca, tanto con la cultura local no-indígena (con la que tiene fuertes similitudes), como con la cultura indígena, integral (que antepone las personas a las cosas, conjuga lo trascendente y lo temporal...), con la resultante de resquebrajamiento-subordinación de la ideología local no-indígena, y del deterioro de la ideología indígena.

Frente a esa realidad, reafirmaban el compromiso de la Iglesia del vicariato apostólico de la Tarahumara para *insertarse* en la vida de los indígenas, *acompañarlos* en la construcción de estructuras sociales más justas y en la construcción del Reino de Dios.

“Optamos por el indígena”

La opción del Vicariato Apostólico de Tarahumara a favor de los derechos de los pueblos indígenas fue ratificada en distintas ocasiones por el obispo José Llaguno.

El obispo Llaguno participó en la III CELAM que se realizó en la ciudad de Puebla en febrero de 1979. Previo a su participación en dicho evento expuso en la entrevista al semanario Proceso los principios defendidos por el Vicariato Apostólico de la Tarahumara, en esa ocasión habló de la situación que vivían los indígenas en la Sierra Tarahumara: “se vive aquí una realidad en que el explotado es el indígena, cuando debería ser el usufructuario de sus propias riquezas, de sus bosques, sus tierras, los minerales. Somos los blancos que venimos de afuera los que estamos beneficiándonos de la riqueza del indígena.”¹¹⁶ Y planteaban cuál era el papel de la Iglesia ante esa situación: “Ha cambiado la actitud de la Iglesia respecto al indígena. Hoy no llegamos a imponer soluciones, *venimos en una actitud de aprendizaje y de buscar los valores de la propia cultura autóctona*. En una actitud de respeto a la persona, a promover conciencia crítica de la realidad que le toca vivir al indígena”¹¹⁷. Y agregó: “El indígena no sólo debe aceptar las cosas como son. Debe tener sentido crítico de la realidad de injusticia en que se encuentra y buscar él mismo caminos de solución”. Llaguno planteó la necesidad de promover comunidades cristianas ‘vivas’ –“no tengan que depender de la presencia del sacerdote o la religiosa para vivir su vida cristiana”– que podrán adoptar la forma de comunidades de base.¹¹⁸ Las declaraciones del obispo estaban en la misma postura de la iglesia del Vicariato y de la

¹¹⁶ Fazio, Carlos. “En la tarahumara la iglesia aprende a respetar al indio”, en: *Proceso*. Núm. 98. 18 de septiembre de 1978.

¹¹⁷ *Idem.* (Las cursivas son mías)

¹¹⁸ *Idem.*

postura que se planteó en la III CELAM, en Puebla, en dónde la Iglesia latinoamericana adoptó como prioritaria la opción preferencial por los pobres.

En junio de 1983 el obispo dio a conocer el documento titulado *Opción del Vicariato Apostólico de Tarahumara ante las culturas indígenas*.¹¹⁹ El texto está dirigido a todas y todos los agentes de pastoral para darles a conocer la postura del Vicariato con respecto a las culturas indígenas. El documento dividido en dos partes. En la primera parte analizaba y criticaba las diversas posturas de los diferentes actores no indígenas, ante las culturas indígenas. Identificaba cuatro posturas, sus actores principales y las consecuencias que cada una de ellas producía para los indígenas:

Primera posición

Actores: Los habitantes no indígenas de la sierra;

Postura: considera al indígena como inferior, subordinado a los intereses y decisiones de los no-indígenas;

Consecuencias para los indígenas: los convierte en un grupo dependiente, con conciencia de inferioridad cultural y les cierra todas las oportunidades de liberación.

Segunda posición

Actores: instituciones oficiales;

Postura: pretende integrar al indígena al sistema nacional en lo económico, político e ideológico.

Consecuencias para los indígenas: incorporarlo al sistema como una pieza más en beneficio del Estado y la economía nacional.

Tercera posición

Actores: confesiones cristianas de origen extranjero;

Postura: considera al indígena como un grupo al que hay que sacar de su ignorancia cultural y de sus errores religiosos para llevarlo a la salvación; su política es proselitista, paternalista y asistencialista;

Consecuencias para los indígenas: los vuelve dependientes de los pastores y de los grupos apostólicos.

Cuarta posición.

Actores: corrientes misionológicas civilizadoras;

Postura: ve al indígena como un grupo al que hay que civilizar y educar para incorporarlo a la cultura occidental, tiene objetivos desarrollistas y civilizadoras;

Consecuencias para los indígenas: busca el desarraigo de su cultura, menosprecio de sus valores y tradiciones, a la larga lleva a relaciones de competencia, debilitamiento de su sistema tradicional y convierten al indígena en instrumento al servicio de otros intereses económicos y políticos.

Llaguno identificaba en todas una ambigüedad, si bien mostraban preocupación por la promoción del indígena, todas ellas “en definitiva *tienen consecuencias negativas* cuando

¹¹⁹ “Opción del Vicariato apostólico de la Tarahumara ante las culturas indígenas”, en: Vicariato apostólico de la Tarahumara. *Pastoral indígena. Documentos*. México, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. 1992. 63 p.

determinan la historia del indígena y su evolución cultural sin respetar su libertad y su derecho a ser personas y pueblo indígena”.¹²⁰ Frente a todas esas posturas, la Iglesia del Vicariato se presentaba como una propuesta alternativa:

Nuestra posición ve al indígena implicado en un proceso de evolución cultural. Este proceso es bastante complejo ante diversas culturas y regiones con sus propias características de lengua, tradiciones, influencias, etc. Al mismo tiempo entendemos como indígena al hombre que vive de acuerdo a patrones indígenas y conserva la conciencia de serlo.

El proceso cultural del indígena es diferente del nuestro, no lo vemos como mejor ni como peor; solo así, diferente. Este proceso de evolución cultural tiene sus propios valores y fortalece sus estructuras: genera relaciones con Dios, con la comunidad, consigo mismo y con la naturaleza. Conforman la vida y la cultura indígena.

El indígena desde esta su propia situación, se relaciona con otras culturas. Esto trae conflictos, agresiones, oposiciones y enriquecimientos que van influyendo en su proceso evolutivo. El nos enseña en su historia que ha sabido en el pasado, elegir, oponerse o aprovechar las influencias que ha sufrido. En la actualidad se esfuerza también por lograrlo, aunque por el engaño, la opresión y la injusticia tiene menos posibilidades de hacerlo.¹²¹

Ratificaba la opción del Vicariato, es decir el seguimiento de Jesús y, desde él, promover la defensa y el respeto de los derechos de las comunidades indígenas:

Optamos por el indígena desde nuestra opción fundamental de seguir a Jesús, eligiendo respetar e inspirar el proceso evolutivo del pueblo indígena, pobre entre los pobres, con el que queremos vivir evangélicamente.

Optamos por respetar su proceso y sus personas; pero también sabemos que tenemos una palabra que ofrecer: la Buena Noticia de Jesús.¹²²

Más adelante agregaba:

Creemos que no podemos ofrecer esta inspiración desde fuera de su cultura, es decir, que *es esencial un acompañamiento cercano en su vida diaria y en sus expresiones y celebraciones tradicionales*. De este acompañamiento brotará una verdadera amistad que no juzga sino aprende. Y sólo desde esta cercanía podremos aportar una inspiración al cambio sin atropellar al hombre y su vida.

Esa inspiración no puede ser ingenua; surge de la amistad y confianza, y también de un análisis serio, no solo de la sociedad nacional y sus alternativas, sino del proceso mismo del pueblo indígena y de la forma como ellos consideran y desean o rechazan el cambio.

[...]

Fundamentalmente desde el anuncio de la Buena Noticia de Jesús, si nuestra inspiración es respetuosa, crítica y enriquecedora, en el pueblo indígena se notarán los cambios en la estructura económica, política e ideológica. Y este cambio será el que el pueblo realice, y no el que nosotros queramos imponer, o el que nosotros veamos como el adecuado a su momento y situación.

[...]

Lograr esta inspiración sólo será posible en la medida en que *aceptemos vivencialmente el ser evangelizados*, el dejarnos convertir por el pueblo indígena, el acercarnos a ellos no como quien

¹²⁰ *Ibid.* p. 10. (Las cursivas son mías)

¹²¹ *Ibid.* p. 12.

¹²² *Ibid.* p. 13.

juzga o protege, sino como quien acompaña en amistad y apertura. Solo será posible si aceptamos como Don y Tarea la misión del señor de colaborar en su reino entre los indígenas.

Esta opción no podrá ser eventual o temporal; exigirá permanencia, estabilidad y capacitación, incluso antes de iniciar el trabajo en el Vicariato, exigirá formación continua, atenta a las necesidades del pueblo, a todo lo que nos pide e invite.¹²³

En este último punto ponía énfasis en el cambio vivido en la postura del Vicariato Apostólico en torno a la evangelización: ya no eran misioneros quienes evangelizaban a los indígenas, sino a la inversa, eran ahora los indígenas quienes evangelizaban a los misioneros.

Años después el obispo Llaguno ratificó la opción a favor de los indígenas y la necesidad de una mayor inculturación de los agentes pastoral en la *Carta a las religiosas y los religiosos* (1987). En esa ocasión les recordó la opción principal del Vicariato: la opción preferencial por los pobres, tanto por los indígenas como por los no-indígenas. Y para llevarla a cabo era indispensable vivir la inculturación de religiosas y religiosos en la Tarahumara.

Para que el Evangelio y el cristianismo sean comprensibles y vivibles es necesario que entren por la lengua y el mundo simbólico y ritual de los distintos grupos indígenas; pero no basta. Se requiere además que el Evangelio y la Iglesia, social y culturalmente encarnados, sirvan para que los pueblos sean conscientes de su identidad nacional y cultural. [...]

Sólo cuando el Evangelio responde al deseo milenario de los indígenas de tener un rostro y un corazón propios, y viene a completar, a llenar, a planificar lo que las comunidades consideran valioso en su historia y su cultura, los pueblos entran también litúrgicamente en la Iglesia [...]

Así los indígenas ponen sus propios dones al servicio de los demás, el Evangelio se encarna en sus culturas y las culturas se introducen en la vida de la Iglesia. La misión se debe desarrollar en pleno respeto a las culturas existentes, y se debe comprometer a promoverlas incesantemente y eminentemente en la maduración y progreso de su propia identidad.¹²⁴

Llaguno llamó a las religiosas y religiosos a compartir la vida de los fieles de la tarahumara, entre ellos los indígenas y a escuchar cómo Dios hablaba en la región.

Por otra parte mencionó que la labor de la Iglesia en la Tarahumara se desarrollaba en distintos servicios, tales como salud, educación, evangelización y catequesis, entre otros, pero señalaba como prioritarios dos: la evangelización y la pastoral específica (con indígenas y mestizos). Y decía: “Si conocemos la historia del Vicariato en los últimos 80 años podemos entender por qué en la última década se ha dado énfasis mayor al área de evangelización y pastoral específica. No es porque las demás áreas (educación y salud) sean menos importantes sino porque a lo largo del proyecto de la Iglesia en la Tarahumara se había enfocado

¹²³ *Ibid.* p. 13-14. Las cursivas son mías.

¹²⁴ Llaguno, José. “Carta a las religiosas y los religiosos” en: Vicariato apostólico de la Tarahumara. *Pastoral indígena. Documentos*. México, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. 1992. 63 p. p. 33-34. La carta está fechada el 18 de noviembre de 1987.

principalmente a la educación y salud y se había dado de hecho poco apoyo a esta líneas de pastoral específica y de tiempo completo con mestizos y sobre todo con indígenas”.¹²⁵

Además mencionaba algunas líneas de trabajo a seguir: la *defensa de la tierra y del bosque*; que los agentes de pastoral conozcan cada grupo “para vivir y crecer con cada uno hasta luchar contra el antagonismo”; *compartir con el pueblo* la decisión de seguir a Jesús; *hacer que fueran los propios habitantes de la sierra los agentes de su propia evangelización y vida de Iglesia*; *compartir* la vida y el trabajo y desde ahí reconocer la voz de Dios en la historia y vida del pueblo.¹²⁶

Concluía el texto llamando a los religiosos y religiosas de la Tarahumara a asumir el compromiso de vivir la inculturación: Vivir evangélicamente junto con el pueblo de la Sierra Tarahumara, con preferencia en los pobres, anunciando el Evangelio y acompañándolos en su proceso de concientización, organización, cambio de su realidad y celebración se du fe para realizar de esa forma la hermandad como un signo y anticipo del Reino de Dios, por ello veía como indispensable “aprender la lengua, vivir los más cerca posible del pueblo acompañándolo en sus procesos y proyectos, celebrando con ellos y como ellos su fe”.¹²⁷

Al año siguiente el obispo Llaguno volvió a hacer un llamado a los sacerdotes de la Sierra Tarahumara para vivir plenamente el compromiso de servicio del pueblo, del pobre y marginado, y buscar los caminos de acompañamiento en la lucha por construir el Reino de Dios. Entre los caminos concretos instaba a los sacerdotes para capacitar a los laicos con miras a la concientización y organización y mantener el respeto de las culturas. En el caso concreto de los indígenas el camino privilegiado para lograrlo era practicar una *pastoral de acompañamiento*. Reiteraba la necesidad de que los sacerdotes no solamente fuesen evangelizadores, sino también “capaz de dejarse evangelizar por el pueblo”.¹²⁸

Para poder de veras vivir este compromiso; para poder de veras vivirlo en aquellos aspectos que el pueblo pide y necesita debe ser también un estudioso u crítico de la realidad injusta que vive nuestro pueblo pobre y creyente y sus causas. Que en su estudio, en su crítica y *en su vida acompaña y convive con el pueblo*, que goza con sus alegrías, que sufre con sus penas, que vive y crece con su esperanza, que lo acompaña en su vida cotidiana. Que nunca deja de asombrarse ante la esperanza del pueblo, ante los signos de resurrección y de vida en medio de una situación de pobreza, opresión y marginación; *que busca con el pueblo caminos de liberación integral*.

Como consecuencia también de todo eso *el presbítero debe ser un hombre encarnado, inculturado*. Vivir de veras y en serio las enseñanzas de la Evangelii Nuntiandi; llevar el mensaje, llevar la Buena Nueva respetando culturas, compartiendo y dando vida. Porque no hemos sido enviados

¹²⁵ *Ibid.* p. 33-34.

¹²⁶ *Ibid.* p. 36.

¹²⁷ *Ibid.* p. 40.

¹²⁸ Llaguno José. “Carta a los presbíteros”, en: Vicariato apostólico de la Tarahumara. *Pastoral indígena. Documentos*. México, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. 1992. 63 p. p. 49.

a juzgar este pueblo y estas culturas sino a darles vida y vida en abundancia. Buscar cómo vivir su sacerdocio aquí en la Sierra. Hablo tanto de la cultura mestiza como de la cultura indígena. Respecto a esta última vivir de veras a fondo y en serio nuestra opción por la cultura indígena.

Buscar con dedicación y constancia llevar a nuestros hermanos indígenas el mensaje de la Buena Nueva; cómo ser para ellos testigos de esta Buena Nueva con su vida, con su entrega, con su acompañamiento, con su respuesta a sus necesidades humanas y espirituales, con su oración con su compromiso. Aunque hay en todo esto mucha oscuridad y estamos dando apenas los primeros pasos algo sí tenemos muy claro: *nuestra búsqueda será en la línea de nuestra opción preferencial por los pobres y de nuestra opción por las culturas indígenas.*¹²⁹

En estas líneas se ven expresadas dos de las principales líneas de trabajo seguidas en el Vicariato Apostólico a lo largo del magisterio de José A. Llaguno al obispado: la pastoral indígena inculturada y la liberación integral.

Evangelización encarnada-liberadora, para que surja y madure la Iglesia autóctona como signo del Reino

En mayo de 1989, tras un largo proceso de consulta y elaboración, Mons. Llaguno dio a conocer una nueva Planeación Pastoral del Vicariato Apostólico de la Tarahumara. El documento estaba dividido en tres partes: Ver, Pensar y Actuar.¹³⁰

En la primera parte (Ver) realizaban un diagnóstico de la situación que se vivía en la Sierra Tarahumara en esos años. En primer lugar reconocían la diversidad cultural de la región: 50% de población mestiza y 50 % de población indígena (tarahumar en su mayoría, aunque también con la presencia del pueblo tepehuán, y en menor medida el pueblo guarojío). Ésta situación propiciaba un choque de culturas entre una economía capitalista y una economía de autoconsumo, ésta última llevada por la mayoría de los mestizos pobres y por los indígenas. Lo conflictivo de la situación era que se vivía una situación de neocolonialismo:

Podemos concluir que en la Sierra vivimos una situación de neocolonialismo. Es decir, vivimos la relación de dominación, integración, y destrucción que ejerce la cultura antes señalada, como sistema económico, político, ideológico, sobre las culturas locales indígenas y no indígenas. Este efecto es lo que llamamos propiamente choque de culturas.

Relación de explotación que en lo económico genera pobreza. Empobrecimiento cada vez mayor en la población. Que se nos hace patente en la vida de nuestros pueblos.

¹²⁹ *Ibid.* p. 51 (las cursivas son mías).

¹³⁰ En la presentación de la Planeación señalaba que se le confería a la última (Actuar) parte el rango de ley particular para el Vicariato apostólico de la Tarahumara. Ver. Vicariato apostólico de la Tarahumara. *Planeación del Vicariato Apostólico de la Tarahumara*. Chihuahua. 1989. 58 p.

Relación de dominación que en lo político se nos manifiesta en el conjunto de negaciones y manipulaciones de la voluntad popular, en la imposición de autoridades y sus lacras de abuso de poder, corrupción, etc.

Relación de manipulación en lo ideológico que se manifiesta en la imposición y destrucción de valores. Imposición de valores como el individualismo, consumismo, vale el que tiene y la manipulación de valores como libertas, progreso, superación, igualdad, etc. A la vez que encubren la realidad de explotación y dominación, también destruyen la fraternidad, participación, interpretación del mundo, tradiciones vividas por las personas y familias de la Sierra.¹³¹

En la segunda parte del documento (Pensar) presentaban el análisis en torno a la realidad de dominación que padece del pueblo en la Tarahumara, la cual calificaban como contraria a la fe y al proyecto de Dios. De forma autocrítica reconocían que el Vicariato no siempre había ofrecido acciones encaminadas a responder satisfactoriamente a las necesidades de los pobres,

Hemos descubierto *la urgencia de una verdadera encarnación-inculturación en esta historia, en esta realidad*. No siempre hemos sido capaces de acompañar –a fondo y de cerca- la vida de nuestro pueblo, su cultura, su religiosidad. No siempre hemos compartido sus luchas, sus esperanzas, sus frustraciones, avances y retrocesos. Nos han faltado mayor apertura y aceptación de sus gozos y dolores. Por eso, quizá, nuestra evangelización ha respondido más a nuestras necesidades que a las del pueblo.

Además, padecemos –nosotros mismos- una serie de dicotomías, entre nuestra fe y nuestra vida. Nuestra práctica, no siempre ha avalado nuestras teorías. Por eso, nuestra palabra –con frecuencia- no ha sido creíble. A nuestro estilo de vida le falta sencillez, apertura, flexibilidad. Entre los mismos agentes, hay falta de comunicación, apoyo mutuo, confianza, aceptación de las diferencias. Sabemos que sólo asumiendo la urgencia de esta conversión, podremos ejercer eficazmente el Sacerdocio Profético, anunciando la Buena Nueva del reino y denunciando el pecado que se le opone. Sólo con una espiritualidad, que sea seguimiento de Jesús en su ejemplo de Encarnación, que sea oración para discernir la Voluntad de Dios en nuestra realidad –para descubrir la presencia del resucitado en nuestra historia y propiciar el Reino-, sólo así iremos abriendo más caminos a nuestra Esperanza.¹³²

Para enmendar los errores, llamaban a realizar un mayor seguimiento de Jesús y por lo tanto una mayor encarnación:

Nos urge encarnarnos en estos pueblos diferentes para comprender –desde dentro- su realidad, y poder dar una respuesta a sus necesidades, y no a las necesidades que nosotros les suponemos. Esto será si logramos hacernos semejantes en todo a nuestros hermanos, despojándonos de nuestras formas culturales, muriendo a ellas. Así, la ‘opción por los pobres’ se podrá concretar en compromiso a favor del pueblo, y la Evangelización dará vida al mismo pueblo con la fuerza de la Resurrección: liberando de opresiones, transformando la realidad de pecado, en Gracia.

Dicho de otra manera, conviviendo, acompañando al pueblo –como Iglesia particular-, recibiendo el don de ser evangelizados al paso que evangelizamos, así llegaremos a compartir las luces y los retos del pueblo al que servimos, y a gozar de sus esperanzas, siendo fieles al único Dios de sus antepasados y de los nuestros.¹³³

¹³¹ *Ibid.* p. 10-11.

¹³² *Idem.*

¹³³ *Ibid.* p. 36.

Además planteaban la necesidad de fortalecer una espiritualidad de seguimiento de Jesús para acompañar a las culturas, en particular a las culturas indígenas del Vicariato:

Espiritualidad de encarnación, como presencia eclesial en las diversas culturas para dejarnos transformar, para aprender, para ser evangelizados.

Espiritualidad que busque el Reino, a la manera de Jesús, anunciándolo, y denunciando la presencia del Pecado, ejerciendo –así- un sacerdocio profético, propio de todo bautizado.

Espiritualidad que acepta la muerte, la frustración o el fracaso, junto con el pueblo que lo sufre, en solidaridad y entrega al oprimido, a la manera de Jesús.

Espiritualidad de Resurrección y vida, capaz de gozar con las alegrías y esperanzas del pueblo al que servimos, de un pueblo que va resucitando a un seguimiento más pleno de Jesús.

Espiritualidad orante que desentraña los signos de los tiempos para descubrir la Voluntad de Dios, como Jesús, acompañados de María.¹³⁴

Adicionalmente formulaban la utopía particular que el Vicariato Apostólico de la Tarahumara debía perseguir para construir una Iglesia con rostro tarahumar:

Para nosotros –Iglesia en tarahumar- se trata de llegar a ser, lo que Dios siempre ha querido que seamos: una Iglesia particular, signo y presencia operativa de su amor, paternal en la Sierra. Un grupo de mujeres y hombres, quienes por la Fe –recibida en el bautismo- vamos uniéndonos –como Nuevo Pueblo de Dios-, aceptando, respetando y potenciando nuestras raíces y formas culturales distintas. En este proceso de crecimiento como Iglesia particular, el rasgo distintivo y peculiar es precisamente lo cristiano. Somos seguidores de Jesús, y como tales, pretendemos lo que pretendió Jesús en su vida histórica y en su actual existencia como resucitado entre nosotros: hacer presente –con hechos y palabras- ese Reino de hermanos que se reconocen hijos en un mismo Padre: el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

Explicitando este seguimiento de Jesús, lo haremos –como Iglesia- en tres de los rasgos principales del mismo Jesús: en su encarnación, en su muerte y en su resurrección.¹³⁵

En cuanto a esos tres últimos aspectos, puntualizaban cómo debía entenderse la encarnación de Jesús entre los indígenas:

Queremos ser:

Una *Iglesia autóctona*, que se vaya encarnando en la cultura serrana (tanto indígena como mestiza), en la vida serrana, en la religiosidad de estos pueblos de nuestra Sierra Tarahumara.

Una Iglesia que vaya descubriendo la presencia del Reino de Dios, en nuestra propia historia y realidad, y que vaya impulsándolo a mayor plenitud.

Una Iglesia en continuo crecimiento. Consciente de que todos, en la Iglesia, somos Pueblo de Dios, y de que los laicos serranos son los principales actores del crecimiento de su Iglesia.¹³⁶

Para construir esa utopía debían hacerle frente a la “situación de muerte” que había en la tarahumara. Por lo tanto era urgente ser una Iglesia solidaria con los más necesitados, una

¹³⁴ *Ibid.* p. 40

¹³⁵ *Idem.* p. 40

¹³⁶ *Ibid.* p. 42 (Las cursivas son mías).

Iglesia que haga efectiva la opción del Vicariato por los pobres y por el respeto a las culturas. En pocas palabras, concebían a la Iglesia como signo de resurrección: “Una Iglesia que viviendo así, encarnada y entregada, sea vida y esperanza para todos (mestizos e indígenas), por su compromiso de vida en luchas y esperanzas del pueblo, por su anuncio –explícito e implícito- de la Buena Nueva del reino y por sus denuncias en nombre del mismo Evangelio”.

En la tercera y última parte del documento (Actuar) formulaban el objetivo general del Vicariato: “Fortalecer junto con el pueblo serrano; preferentemente los pobres y los indígenas, el proceso de *evangelización encarnada-liberadora* para que surja y madure *la Iglesia autóctona como signo del Reino*”.¹³⁷

Para lograrlo establecían cinco metas prioritarias: 1° Responder a las necesidades del pueblo en forma adaptada a la cultura; 2° Promover eficazmente la inculturación de los agentes de pastoral venidos de fuera. (Inserción efectiva: ponernos al servicio del pueblo pobre, procurando asemejar nuestra vida a la de ellos, Conocer la cultura: historia, religiosidad, etc. y aprender la lengua); 3° Promover la participación del laico serrano a nivel social y religioso; 4ª Evangelizar con un plan pastoral parroquial; 5° Evangelizar utilizando lengua, símbolos y signos de diversas culturas (Promover la participación de agentes evangelizadores propios de cada cultura, promover la inculturación para quienes vienen de fuera; crear instrumentos, como catecismos, manuales de preparación sacramental adaptados a las culturas y adaptar la catequesis a las culturas).

Pastoral de acompañamiento

En los distintos documentos elaborados por el obispo Llaguno y por algunos agentes de pastoral del Vicariato apostólico era clara la tendencia a hablar de la *inculturación* como una prioridad pastoral, poniendo especial énfasis en la inculturación de los agentes de pastoral en la vida y cultura de las comunidades indígenas (rarámuri y odáme).

En el contexto del quinto centenario de la conquista española. Los jesuitas, al igual que la Iglesia latinoamericana, expresaron la necesidad de realizar una nueva evangelización, la cual debía reconocer los errores cometidos en los siglos anteriores, para permitir a los indígenas ser los sujetos prioritarios de ésta nueva evangelización. En el caso de la Tarahumara Ricardo

¹³⁷ *Ibid.* p. 44.

Robles desarrolló ampliamente una propuesta de lo que debía entenderse por pastoral de acompañamiento.¹³⁸ Desde su perspectiva, el primer paso era reconocer aquellos factores en los cuales la Iglesia también ha oprimido a los pueblos indígenas:

La presencia evangelizadora, en sus mejores momentos y por sus mejores representantes, siempre ha tenido como sujetos prioritarios de su acción a los pueblos indígenas del Latinoamérica.

La Iglesia misionera tiene una deuda especial con los pueblos indígenas porque ha cooperado también, a lo largo de sus cinco siglos de presencia, para que ahora sean pueblos negados, en injusto olvido histórico, despojados culturalmente, debilitados estructuralmente y, también, empobrecidos económicamente. Entre otros motivos que reclaman un servicio preferencial a la vida de los pueblos indígenas de Latinoamérica, destacados especialmente algunos:

La *negación generalizada* de su ser mismo, como pueblos, y de su derecho a serlo, que niega que existan como diferentes, que sea valiosos, que niega así a los pueblos el derecho a decidir su propia historia, que en el fondo pretende negar que sean personas e ignorar su dignidad.

El *injusto olvido histórico de sus aportes* de vida económica, política y cultural de Latinoamérica, el olvido de su aporte al proceso de evangelización en el que ha inculturado, más allá de nuestras intenciones, la Palabra de Dios vaciándola en los moldes de la familiar Palabra del mismo Dios, recibida ancestralmente

El *despojo cultural*, que ha maniatado a sus civilizaciones, que ha deteriorado su capacidad de expresarse creativamente como en la antigüedad y que ha pretendido imponerles otra cultura, que niega además sus legítimos y ancestrales derechos humanos, a ser diferentes, al uso de su lengua, a sus mecanismos de gobierno y justicia internos, a una vida económica propia, a un proyecto de sociedad, a sus expresiones religiosas míticas y rituales.

El *debilitamiento estructural* de sus sociedades que lo anterior conlleva, ya que sin libertad para vivir según sus instituciones políticas y económicas para expresarse en el pensamiento y en el arte, sin la vigencia plena de su fe, de su religión de sus ministerios ancestrales, es decir, sin poder relacionarse libre y responsablemente con Dios, con la humanidad, consigo mismos, con la naturaleza, y el cosmos, han sido despojados de su fuerza, como pueblos para luchar por la vida.

El *empobrecimiento económico* que les ha sido impuesto desde los gobiernos y los particulares, que los han despojado y despoja de sus recursos naturales, de sus territorios ancestrales, que los ha explotado como mano de obra en trabajos generalmente agobiantes y mal retribuidos, que por un comercio desigual que vende caro y compra barato les despoja de sus pobres reservas y que, finalmente los coloca en los límites de la sobrevivencia y la muerte en alimentación, salud, educación, trabajo, recreación, etcétera.¹³⁹

Posterior a ese reconocimiento, la Iglesia, desde la opción por los pobres, debía ofrecer una respuesta a cada una de esas opresiones:

Ante la negación de su derecho a ser pueblos, nos proponemos apoyar y fortalecer sus iniciativas. Y proyectos, respetándolos como son, nacidos de su propia experiencia histórica, de sus actuales análisis de la realidad, de su sentido de la vida y de sus legítimas aspiraciones como hijos de Dios.

¹³⁸ Robles Ricardo. "Los indígenas: sujetos prioritarios", en: *Christus*. Año LVII, núm. 658. Septiembre 1992. p. 15-18.

¹³⁹ *Ibid.* p. 15

Ante el olvido histórico, nuestro servicio pastoral se propone reconocer y valorar su aporte e impulsarlo para que la inculturación del Evangelio se haga realidad en Iglesias Autóctonas con vida propia y peculiar, y para que el sacramento de vida que es la Iglesia sea un signo creíble.

Ante el despojo cultural que los ha maniatado, conscientes de que sus culturas no han sido vencidas por siglos de imposición, reconocemos y nos proponemos apoyar, el derecho de los pueblos indígenas latinoamericanos a vivir su cultura propia en todos los terrenos, inclusive en el religioso.

Ante el debilitamiento estructural de sus sociedades, es necesario reconocerlos y apoyarlos ante organismos internacionales, ante los países, ante las instituciones, para que les sea posible, en libertad, retomar en sus manos su historia.

Ante su empobrecimiento económico, reconocemos a Jesús pobre y humillado, en los pueblos indígenas de Latinoamérica. Es el Evangelio mismo el que nos urge a la defensa de sus derechos, de la justicia que debe asistirlos, de un orden económico internacional humano.¹⁴⁰

Al mismo tiempo proponía impulsar seis líneas pastorales concretas: a) Pastoral de la tierra-territorio, b) pastoral de la historia, c) pastoral de inculturación, d) pastoral de la esperanza en la resistencia, e) pastoral de acompañamiento y f) pastoral en la misericordia. A continuación veremos cómo describía cada una de ellas.

Sobre la pastoral de la Tierra y el territorio, Robles retomaba dos fuentes, la tradición bíblica y las cosmovisiones indígenas, especialmente la *arámuri*:

La Tierra prometida de los relatos bíblicos, necesaria para vivir como pueblo, concebida como don de Dios y encomendada a la responsabilidad del pueblo, por la que se puede dar la vida, esa tierra que no deja que los siglos borren su memoria y que exige luchar por ella mas allá de la lógica histórica, es una realidad en los más diversos pueblos del mundo. Esa tierra, don y encargo de lo alto, es además para los pueblos de Latinoamérica, aunque se exprese de diversos modos, la Madre Tierra.

La Madre Tierra, es el territorio en que los pueblos indígenas fueron engendrados, han desarrollado creativamente su vida, y sin el que no pueden subsistir. Por eso de diversas maneras han luchado y muerto por su territorio y de diferentes formas han logrado conservarlo, pese a todo, para poder vivir, para ser fieles al Dios de la historia, de su historia, también sagrada.

Para las culturas indígenas la tierra no es ni puede ser un bien de intercambio ni de sola producción, no es la parcela cultivable; es su territorio, su hábitat, su entorno todo, sus recursos; es el lugar de un pueblo con su cultura, de una nacionalidad que nació con ella y sólo puede sobrevivir en ella.

La pastoral de la tierra es ya una tradición en la iglesia latinoamericana, y no sin razón, porque de la tierra depende la vida del pueblo. *Hay que impulsar además una pastoral del territorio* para los pueblos indígenas porque, para ellos, de ese territorio depende también su amistad con Dios.

Esta pastoral es indispensable para poder servir aquí hoy, con fidelidad, a Dios y a su pueblo. Es tarea prioritaria de la evangelización presentar con signos concretos la realidad de la buena noticia, la de poder ser fieles a Dios desde la Madre Tierra, la de poder seguir siendo pueblo de Dios, la de tener el derecho reconocido a existir y vivir con la dignidad de los hijos de Dios.¹⁴¹

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 16.

¹⁴¹ Robles *Ibid.* p. 17. (Las cursivas son mías)

En esta línea debe armonizarse la concepción bíblica de la Tierra prometida con la concepción indígena de la tierra como madre. Pero además agregaba un componente esencial para los pueblos indígenas: la noción de territorio; este nuevo componente va a ser determinante para entender la realidad y los proyectos de los distintos pueblos originarios del continente.

En cuanto a la inculturación, el Vicariato ya había abordado la cuestión con anterioridad, por ello Robles insistía en una pastoral de inculturación, la cual debía concebirse como:

El mensaje mismo del Evangelio, y de la Biblia con él, *debe encontrar cauces encarnados* para que les diga lo que dijo a los contemporáneos de Jesús y de los autores sagrados. No basta una traducción literal más o menos adecuada a su entorno y su vocabulario, es necesario una transmisión fiel del mensaje, que lo haga inteligible de verdad, en los moldes culturales de los pueblos, aceptando esa historia en la que Dios se ha ido revelando, asumiendo todo lo ancestral para inspirarlo y que el pueblo mismo pueda crecer integralmente sobre su propio ser.

Así, toda actividad evangelizadora debe procurar, necesariamente, no imponerse aun en lo aparentemente secundario o accidental, para buscar más bien los caminos de la encarnación, asumiendo la responsabilidad de ser fieles al mensaje y a los pueblos. Para ello será *necesario conocer, comprender, apreciar, cordialmente la cultura de cada pueblo y desde ahí invitar, inspirar, con el evangelio.*

Robles destacaba la resistencia de los pueblos indígenas en los últimos cinco siglos y presentaba el aporte que puede dar la evangelización, desde la predicación de la Buena Nueva del Evangelio, a dicha resistencia:

Esta historia de resistencia, por ser fieles al Dios de la historia y a su ser de pueblos del mismo Dios, reclama en justicia el apoyo del Evangelio. La Buena Nueva debe de aportar la esperanza. Esperanza sobre todo lo que se les quiere negar: sus utopías, sus aspiraciones, su capacidad creadora de historia propia en el complejo mundo actual.

El Evangelio será Buena Nueva en cuanto logre impulsar la vida de los pueblos de Dios. Los evangelizadores deben apoyar con esperanza la resistencia de los pueblos para ello, entre otras acciones, parecen urgentes algunas: es necesaria la apertura de sus teologías más o menos explícitas pero siempre vivas, de sus ritos más o menos clandestinos por necesidad, a sus ancestrales ministerios de servicio a la comunidad calificados frecuentemente como superfechorías o supersticiones.

El apoyo a sus tradiciones y proyectos en lo económico, lo político y lo social, necesarios para sustentar sus relaciones con Dios y el universo, son también una acción necesaria. Lo importante es que el mensaje impulse a los pueblos a ser ellos mismos, recuperando el pasado propio para crecer desde él en el presente.

La pastoral de la inculturación debía estar a la par de una la pastoral de acompañamiento, porque al encarnarse el evangelio en la cultura y vida de los pueblos indígenas los agentes de pastoral deben acompañar a dichos pueblos:

Para que puedan darse encarnadamente las anteriores líneas específicas de la pastoral ante los pueblos indígenas de Latinoamérica, es necesaria *una aproximación en cercanía, en adaptación cultural generosa, en amistad y cordial simpatía ante las personas, los pueblos y sus culturas.* Es necesario

comprender la tarea evangelizadora como respeto circundante y como inspiración para las mismas desde el Evangelio.

Este *acompañamiento pastoral* supone paciente investigación en la vida cotidiana para comprender y respetar su historia, sus estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas. Supone llegar a *conocer y adoptar* sus análisis de la realidad, sus juicios sobre la historia y la sociedad circundante y sus opciones, como pueblos y ante la historia.

Sobre este conocimiento de las culturas y esa siempre modesta adopción de las mismas, se puede dar la inspiración que el mensaje del Evangelio lleva a todos los pueblos, como invitación, como iluminación, como impulso para hacer crecer la ancestral historia de cada pueblo, en lucha de resistencia para su liberación.¹⁴²

Por último describía la Pastoral de misericordia como un componente necesario para lograr una evangelización inculturada

La coyuntura de los 500 años ha hecho reaccionar a los pueblos indígenas. Les ha dado una voz mayor y propia. Ante refinados mecanismos neocolonialistas que quieren negar a los pueblos la posibilidad de su historia, ellos han sabido reclamarla. Esto da una oportunidad al Evangelio: la posibilidad es una más auténtica solidaridad.

La Iglesia jerárquica, los agentes de pastoral deben presentar ante los pueblos indígenas un rostro misericorde para realizar el ministerio de Jesús. Debe presentarse con libertad ante los poderes políticos y económicos a los que, para los pueblos, ha estado demasiado ligada. Debe hablar la lengua y mentalidad indígenas, con sus símbolos y sus ritos, para que ello puedan recuperar su pasado y vivir su presente. Debe responder a la querida imagen de los primeros y más generosos evangelizadores que fueron aceptados por su cercanía en misericordia.

Una evangelización renovada así, por la misericordia, deberá estar más abierta a las religiones ancestrales que temerosa de herejías y desvíos. Deberá reconocer los aportes teológicos y religiosos de los pueblos, reconocer su real apertura de cinco siglos ante el Evangelio, reconocer que en el diálogo se enriquece mutuamente la fe, creyendo en la fe de los pueblos por sus obras de misericordia, de fraternidad, de vida comunitaria, de solidaridad.

En todo esto son los pueblos mismos los que nos han ido invitando y enseñando a caminar con ellos. Hemos visto cómo viven en espíritu y en verdad estos valores evangélicos y cómo parecen reclamarlos a los evangelizadores en esta coyuntura de su voz de 500 años de opresión. Así van evangelizando a los pastores. Su afán de liberación nos convoca a vivir más plenamente el Evangelio mismo.

Las líneas de trabajo expuestas por Robles eran eco de las líneas de trabajo desarrolladas por el Vicariato apostólico de la Tarahumara: la evangelización inculturada y a una pastoral de acompañamiento.

A continuación presento cómo se dio ese acompañamiento pastoral en la experiencia personal del propio Ricardo Robles, quién durante más de una década radicó en la comunidad de Pawichiki.

¹⁴² *Ibid.* p. 18. (Las cursivas son mías.)

Experiencia de inserción en Pawichiki

Ya se ha mencionado anteriormente que, a lo largo de su obispado, Llaguno estableció como línea prioritaria *la inserción* de los distintos equipos de trabajo en la vida de las comunidades. En la Planeación General del Vicariato de 1980 instó a los agentes de pastoral a desarrollar experiencias concretas de inserción en las comunidades indígenas, dichas experiencias consistían en que los agentes de pastoral dejaran los principales poblados como Sisoguichi o Norogachi, y trasladaran su vivienda a alguna comunidad más pequeña. Uno de los casos más documentados es la *experiencia de inserción de Pawichiki*, en la cual un equipo de pastoral –integrado permanentemente por el jesuita Ricardo Robles, y era acompañado en algunos períodos por religiosas Hermanas del Siervo de los pobres, y ocasionalmente por algún otro jesuita o sacerdote diocesano- se insertó, a partir de 1980, en la comunidad de Pawichiki, comunidad en la parte alta de la sierra Tarahumara, dentro del municipio de Norogachi entre los 2,100-2,400 msnm y colindante con las comunidades de Naráachi, Wawachérare, Choguita y Norogachi. En esas fechas la comunidad contaba con una población exclusivamente rarámuri, la cual oscilaba entre 1,300 y 1,600 personas, de los cuales 250 eran ejidatarios. En Pawichiki se carecían de todos los servicios públicos (agua, luz, electricidad, drenaje).

La experiencia no fue sencilla, sobre todo porque los rarámuri no estaban acostumbrados a esa situación. Robles cuenta como la comunidad le llamó para que les explicara el motivo de su estancia permanente en la comunidad:

Cuando los tarahumares de Pawichiki me llamaron para normar mi presencia, estaba corroborándolo. En diciembre de 1981, poco más de un año después de mi llegada al pueblo, terminada la misa de navidad, tomando su batari (bebida fermentada de maíz) en casa de San Juan, los tres gobernadores me preguntaban si algún día traería chabochis (no-indígenas) al pueblo. Yo les aseguraba que no, repetidas veces, y cuando parecieron creerlo, me preguntaron: ‘¿Tienes a tus parientes, a tus papás, tus hermanos...?’ Les respondí que sí, y me dijeron: ‘invítalos a que te visiten, como tú los visitas tal vez, ¿por qué no van a venir a verte?, pero que nunca vengan en las fiestas, y que cuando vengan se vayan pronto’.

Sus atenciones para conmigo se habían extendido durante más de un año ya; siempre amables y obsequiosos. Siempre, también, observando, midiendo mis acciones, confrontando, calculando mis actitudes... El peligro de mi presencia era claro, como me lo dijeron también en aquella navidad. ‘siempre los chabochis han venido detrás de los padres’. Y me enumeraron una serie de pueblos donde –así lo veían ellos con mayor o menor razón- así había sucedido. Ahora, como en la primera entrada a su territorio a finales del siglo XVI, en 1589, ponían sus condiciones de distancia y libertad, de autonomía. A nueve años de vivir en este pueblo, siguen

sorprendiéndonos sus delicadezas amistosas junto con la suave imposición de sus costumbres y tradiciones sobre nuestra vida y nuestra pastoral.¹⁴³

Para Robles, la experiencia de inserción le permitiría a superar dos los errores que comúnmente se cometen en la labor pastoral: la ignorancia y el etnocentrismo. A la par reconocía que al vivir entre los indígenas se generaría un fuerte cuestionamiento a la mentalidad occidental de los agentes de pastoral:

Todos, al llegar a tener contacto con otra cultura (sobre todo si es muy diferente), hemos sentido el choque y la tentación de ver como defecto lo que es distinto. Mucho juega allí el prejuicio de creer que nuestra cultura es mejor, por no sentirnos menos como pueblo, por asegurarnos en lo que nos transmitieron nuestros padres, por cariño a lo que somos. Este 'etnocentrismo' es natural, aunque sea también muy poco sabio y bastante egocéntrico. A veces, no obstante, se encuentra la oportunidad de conocer de cerca a esa otra cultura, de convivir y pasar fríos aprendiendo a calentarse al fuego en la intemperie, a pasar hambres y a compartir alimentos, a estar silenciosamente acompañando a los demás en verdadera comunicación sin palabras a estar tristes y a gozar con sus tristezas y alegrías. Y eso y más de muchas formas diferentes, en hecho intrascendentes y cotidianos o en hechos que marcan para siempre y transforman, convierten y hacen dudar de los supuestos valores intocables de la propia cultura, hacen rechazar por falsas, muchas verdades de la infancia y muchos dogmas se derrumban por endeble.

De una manera o de otra esa ha sido la experiencia del Equipo, y como tal no transmisible sino por simpatía y con la misma simplicidad con que la conversión se nos ha impuesto a nosotros, con la anécdota cotidiana y simple pero reveladora y cuestionante...¹⁴⁴

La inserción permite conocer aún más la realidad que viven las distintas comunidades, el Pawichiki se fue conociendo a fondo los mecanismos de explotación y opresión que viven las comunidades rarámuri:

Nos ha dado mucho gusto que ante sus problemas de salarios, de contratos ejidales, etc., han pedido a veces asesoría y las más de las veces información solamente sobre las leyes y los posibles caminos a seguir. Creo que nunca han seguido los caminos sugeridos y eso nos ha dado gusto porque siguen siendo libres y siguen actuando desde sus propios criterios políticos que no en vano los han preservado desde sus propios criterios. Esto no ha hecho ver que sus instituciones conservan su fuerza y su autonomía y eso da gusto porque uno de nuestros objetivos es reforzar esas instituciones, reforzar esa organización que ya tienen y no querer darles otra más vindicativa tal vez, pero menos sabia, más materialista y menos fraternal. Un ejemplo puede ilustrar esto: los salarios bajos.

Desde que llegué aquí hace cuatro años (poco después se instaló el aserradero) nunca se les ha pagado más del 70% del salario mínimo vigente. Muchas veces han preguntado sobre el asunto, a veces las autoridades reunidas (oficialmente) a veces los individuos... Nunca había querido reclamar con fuerza y lo fuimos entendiendo poco a poco y fuimos alegrándonos de no habernos metido más allá de los que ellos nos pedían con el elegante y vano pretexto de que no

¹⁴³ Robles, Ricardo. "Una tierra nueva...la tierra ancestral", en: *Christus*. Año LIV, núm. 628. Septiembre 1989. p. 27-41. p. 30.

¹⁴⁴ "Pawichiki. Informe de la estación misional dependiente Pawichiki. Reunión de pastoral indígena en Sisoguihi, marzo 3-5/85. El proceso del proyecto de Pawichiki de 1980 a 1985. Cambios. 1º de marzo de 1985", en: *Knira*, núm. 1. 1985 p. 15-27. p. 17

entienden, de que no valoran, de que no saben lo que hacen. No habían reclamado porque prefieren un patrón que los trate amablemente aunque les pague poco (el aserrador lo sabe y así actúa) y sobre todo porque prefieren una fuente de trabajo mal pagada aquí, que no tener que salir a Chihuahua, a Juárez... a trabajar periódicamente, porque de allá, de tierra no indígena se traen las enfermedades, porque se desquician las familia con esas largas ausencias del marido, porque sufren las mujeres y los niños, porque allá se tira el dinero y se vuelve con poco. Es sabio esto. No obstante ahora están queriendo pelear más en serio sus salarios. Muchos se los han prometido y no han cumplido. Se diría que esperan pacientemente hasta que de pronto se deciden a actuar. Lo más feliz de todo es que ahora, que piensan ir a denunciar esto a Chihuahua es precisamente la época en que han dejado de consultar con nosotros sobre el tema; nos hemos enterado sólo de paso.¹⁴⁵

Pero no solamente se trataba de conocer la realidad de las comunidades, sino a la par aprender del pueblo rarámuri:

Cómo ha avanzando nuestro proceso, qué cambios ha habido, a qué han respondido, en qué ha mejorado nuestra capacitación, en qué *los mismos rarámuri se han convertido en sus (y nuestros) agentes de evangelización.*

Todo ha consistido en apoyar sus estructuras y su organización cultural creyendo en ella aunque cueste hacerlo y creyendo en ellos de verdad. Agentes de su evangelización lo han sido siempre, en la familia, en los sermones de los Gobernadores, en su vida llena de cooperaciones e igualdades fraternales, en su recuperación del pecado por los 'juicios' penitenciales y reconciliadores... *Lo que ha cambiado es que ahora son evangelizadores también para nosotros y con nosotros, que se va dando una prometedora comunión de acciones y confianzas mutuas que puede encontrar mayor plenitud al ritmo de la vida: plenitud de sus abundantes 'semillas de la Palabra' iluminadas por la 'Palabra' de Jesús. A Dios lo han oído ya desde antiguo y tal vez ahora podamos aportarles una nueva luz aunque sea una pobre luz intelectual solamente sobre una 'Vida' de fraternidad que ya se acerca al reino con mayor plenitud que la nuestra aunque ambos participemos del pecado del mundo.*

Con la inserción en la vida de las comunidades la opción por los indígenas se había concretado no desde la teoría, sino desde la práctica pastoral

No es que nuestra reflexión se base en la *opción del vicariato ante las culturas*, sino que más bien su cultura nos ha llevado allá, nos ha revelado la verdad de esa opción porque ciertamente no considerábamos al indígena como inferior culturalmente, pues necesitaríamos estar ciegos; no pretenderíamos 'integrarlo' al corrupto sistema nacional pues querríamos arrancarle sus valores y su libertad; No los consideráramos 'ignorantes' no con errores 'religiosos' sino como pueblo en proceso de salvación igual que nosotros; No queremos tampoco 'civilizarlos' para que sea urbano, ya que saliendo de su medio y sus costumbres sería débil presa del voraz sistema nacional y ocuparía las capas más bajas de la sociedad. Sí hemos querido respetarlo así como es pueblo y como es persona. Hemos querido inspirar también su proceso. Hemos querido 'inspirar' con esa buena noticia del reino que ya conocen y viven aunque en otros términos que hemos querido aprender para buscar juntos mayor plenitud, desde su cultura y en amistad, tratando de seguir su proceso y situarlo en el contexto nacional y latinoamericano. El pueblo ha sido libre en sus procesos y cambios, en los que vemos especialmente un cambio en el refuerzo de su cultura y sus instituciones porque las han sentido avaladas, apoyadas, creídas y nos han

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 23-24.

dado gusto su autonomía evidente entre nosotros. *También hemos sido evangelizados por ellos sin duda.*¹⁴⁶

De estas ideas se puede observar dos planteamientos esenciales en la propuesta de pastoral de acompañamiento que impulsaban los jesuitas en la Sierra Tarahumara: *la inculturación-insersión* en la vida de las comunidades rarámuri, y la disposición de los agentes de pastoral para ser cuestionados por los rarámuri y a la par dejarse evangelizar por ellos.

Para que la experiencia de Pawichiki estuviese en consonancia con las líneas pastorales del Vicariato, el equipo pastoral de Pawichiki presentó una nueva planeación, en ella buscaba aclarar las líneas pastorales y las acciones de trabajo.¹⁴⁷ El objetivo general era:

Acompañar a la comunidad rarámuri de Pawichiki en su proceso histórico de autoafirmación cultural, concientización y conversión, para hacer posible, junto con ellos, el Reinado de Dios.¹⁴⁸

Glosaban ampliamente cada uno de los componentes del objetivo:

Acompañar

La experiencia nos ha hecho ver que adoptar su cultura, vivir como ellos, es algo que nos rebasa; no obstante vemos necesario acercarnos a su estilo de vida lo más que podamos en su caminar cotidiano. Por eso *no hablamos de inculturarnos sino acompañarlos*. Desde esta cercanía que supone amistad, tiempo dedicado a esa amistad, que rechaza como falso el sentirnos superiores y querer cambiar a los rarámuri para que sean más a nuestro estilo, desde ahí, nos proponemos comprender y valorar su cultura, sus análisis, sus opciones, su resistencia cultural, y compartir sus problemas y alegría, para compartir lo que tenemos, para apoyar e inspirar con el evangelio su historia, el cambio ineludible de su realidad, por los caminos que ellos decidan, a su paso y en solidaridad ante las situaciones que sobrevengan.

A la comunidad rarámuri de Pawichiki

Concretamos aquí nuestra opción preferencial por los pobres, en esta comunidad totalmente rarámuri, con problemática, retos y oportunidades muy especiales. Vemos como gracia la misión recibida que nos permite concretar aquí nuestras opciones de vida.

En su proceso histórico

Proceso de resistencia [...] comunidad con vida propia, conformada por su propia cultura a la que aprecia y defiende desde un análisis propio y unas opciones históricas que por siglos le han dado buen resultado para lograr lo que pretende.

De autoafirmación cultural

El rarámuri se sabe diferente del no-indígena y quiere ser así, con sus valores y su estructura social diferente, que ha sabido mantener durante cuatro siglos de resistencia. Siempre ha

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 26-27. (las cursivas son mías)

¹⁴⁷ *Vid. infra.* p. 242-244

¹⁴⁸ "Planeación Pawichiki 1990", en *K'wira*, núm. 23 julio- septiembre 1990. p. 8-35.

adoptado elementos de la cultura externa y sigue haciéndolo selectivamente y subordinándolos a su propia cultura. Creemos que puede seguir resistiendo al neocolonialismo interno y que por eso, todo lo que refuerce su vida cultural serpa positivo para ellos y para nuestra acción pastoral, mientras que todo aquello que pretenda cambiarlos según ideales occidentales, será frustrante para nuestra acción y destructivo para ellos en cuanto logre influenciarlos.

Concientización

Ya son conscientes de la explotación que padecen, de que sus recursos son cada vez menores, de que ya no tienen a dónde remontarse; más aún, ante la sociedad mexicana tienen un análisis y una serie de opciones que los han hecho resistir eficazmente hasta la fecha y que no parecen haber caducado. En esto, la corriente más tradicional es más lúcida; los más aculturados tienden más a ingenuos entreguismos y a mayor paternalismo, contra el sentido rarámuri de libertad, autonomía y fraternidad igualitaria. Así, la concientización no consiste en hacerles ver lo que no ven, sino en profundizar con ellos e inspirar sus opciones viéndolas críticamente con ellos, sugiriendo alternativas, y dejando finalmente, las decisiones a ellos mismos.

Conversión

Tienen conciencia de ser cristianos: pagótuame. Ellos, como nosotros, vivimos un ser cristiano en proceso, inacabado. Para todos la novedad del Evangelio implica un cambio continuo, existencial. La conversión, pues, es algo que debemos vivir juntos buscando el Reinado de Dios, algo que debemos inspirar desde el mismo evangelio y asu manera: con hechos y palabras, pero más dando la vida en amistad solidaria que dándoles ideas y doctrina.

Para hacer posible junto con ellos

Este 'hacer posible' implica *la inculturación del Evangelio*, objetivo que sólo ellos mismo pueden lograr y en el que nosotros sólo podemos colaborar, inspirándolo y viviéndolo en cuanto podamos.

Esto supone aprender mutuamente, y de nuestra parte, recoger todo lo que en su vida es ya manifestación del Reino presente, para apoyarlo, reforzarlo y vivirlo en amistad, junto con ellos, al tiempo que inspiramos su fraternidad con la Buena Nueva de Jesús.

El Reinado de Dios

La Buena Nueva de Jesús: que Dios está cerca, que quiere ser Padre entre los hombres. Esto es gracia que se nos da y tarea de solidaridad con los pobres que sufren las consecuencias del pecado. Esta gracia y tarea, la hemos encontrado en este pueblo rarámuri como algo asumido por ellos, algo que viven limitadamente sin duda, pero que orienta su vida hasta una plenitud de vida más allá de este mundo, en la escatología. Reforzar esta gracia ya presente, respetando e inspirando, es la pretensión última de nuestro Objetivo; *para ello vemos necesario acompañar en amistad, apoyando sus opciones históricas, reforzando su cultura en la que viven y pueden seguir viviendo esta relación con Dios, con los hombres, con el universo, para hacer presente el Reinado del Padre.*¹⁴⁹

De nueva cuenta se puede ver la insistencia de hablar de una pastoral de acompañamiento. En determinadas expresiones podemos ver algunas ambigüedades, en algunas ocasiones dejan de hablar de inculturación pastoral, para poner más énfasis en una pastoral de

¹⁴⁹ *Ibid.* (Las cursivas son mías)

acompañamiento: Sin embargo, en otras expresiones ratificaban la idea de trabajar en pos de la inculturación del Evangelio.

Adicionalmente retomaban las metas de la planeación de 1989: 1ª responder a las necesidades del pueblo en forma adaptada a la cultura; 2ª promover eficazmente la inculturación de los agentes de pastoral venidos de fuera; 3ª promover la participación del laico serrano a nivel social y religioso; 4ª evangelizar con un plan pastoral parroquial, y por último evangelizar utilizando la lengua, símbolos y signos de las diversas culturas.

La mayor “encarnación” en la realidad de las comunidades también permitiría hacer a un lado soluciones prefabricadas desde el exterior, y dar mayor peso a las soluciones propuestas por la propia comunidad. Por último ratificaban, desde la opción del Vicariato, “la fe en la acción de Dios en las culturas” y el respeto a ese pueblo y a su cultura.¹⁵⁰ Para escuchar a la comunidad y aprender de ella proponían las siguientes acciones:

- Convivir con el pueblo su vida cotidiana, conocerlo en amistad, buscar el valor positivo en las diferencias culturales, en sus expresiones religiosas, en sus formulaciones de fe, como algo necesario y previo a toda acción pastoral que busque transformar, especialmente en esta comunidad totalmente indígena.
- Buscar continuamente el Análisis de la realidad que el pueblo tiene ya y según el cual vive y reacciona en su historia. Sugerir, cuando sea oportuno, como una inspiración, nuestra propia visión del mundo y nuestros Análisis para complementar y reforzar sus opciones, sin buscar que nuestras soluciones sugeridas salgan adelante sino respetando su libertad. Son ellos los que lograrán los éxitos o sufrirán las consecuencias y ante eso no tenemos derecho a dirigirlos ante su problemática como si fueran menores, ignorantes o inmaduros.
- Apoyar sus luchas, sus denuncias, sus decisiones, como ellos las hagan según su visión del mundo, según su Análisis de la realidad y su concepción de la Historia.
- Desde la convivencia en amistad, desde su cultura comprendida y apreciada en lo posible, desde sus Análisis y opciones históricas, buscar con ellos soluciones para sus problemas económicos, políticos, sociales, religiosos, de salud, alimentación, derechos humanos... jerarquizando los mismo problemas como ellos los sientan y vean.
- Adaptar así, desde esta óptica solidaria en amistad, toda acción pastoral a la cultura rarámuri. En nuestro proyecto, lo educativo, la atención a la salud, a la alimentación, los derechos humanos.... Deben superar esquemas tradicionales para buscar sinceramente esta ‘adaptación cultural’ al mundo rarámuri.
- Para cumplir con esta Meta convendrá tener en cuenta que nosotros, venidos de *otras culturas*, tendemos naturalmente a promover acciones que en esas otras culturas pueden ser muy positivas pero que en *otra cultura* pueden destruir mucho si no actuamos con cuidado. Lo que es bueno en otra parte, lo que ha dado resultados excelentes en otras situaciones, no será necesariamente bueno aquí.¹⁵¹

También insistían en una inculturación eficaz de los agentes de pastoral venidos de fuera, para lograrlo es necesario mostrar una verdadera “apertura a la vida, los valores, la Palabra de Dios

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 26

¹⁵¹ *Ibid.*

presente en el pueblos; descubrir todo lo positivo que hay y asumirlo en nuestra vida y potenciarlo con nuestra presencia y acción”. Los agentes de pastoral deben poner en marcha:

- *Inserción efectiva*: convivir con el pueblo pobre en la medida en que él espontáneamente nos reciba, buscando su amistad, respetándolo y procurando asemejarnos a él en nuestra vida, para poder estar a su servicio (Cf. Meta 1, medio1)
- *Conocer la cultura*: historia, fe, religión, estructuras económicas, políticas y sociales, análisis de la realidad... del pueblo al que queremos servir. Este conocimiento de la cultura debe abarcar todo lo que determina las relaciones de los individuos y la comunidad, ante Dios, los hombres, la naturaleza y el universo.
- *Aprender la lengua*: que llegue a ser un instrumento de comunicación real. Sin ella es imposible profundizar en la cultura. Este conocimiento puede ser mayor o menor de acuerdo a las personas y su trabajo, pero debe ser suficiente en lo que requiere su servicio ordinario: predicación, convivencia, auscultación de enfermos, comercialización, etc.
- Programar los *cursos* de lengua, las *lecturas* sobre cultura rarámuri, la *investigación* de la misma, la *convivencia* con el pueblo y otras actividades que puedan llevar a cumplir esta Meta.¹⁵²

De nueva cuenta puede verse la insistencia en la necesidad de conocer la cultura del pueblo rarámuri –lengua, ritos, religiosidad, etc.-, para lograr una mejor evangelización.

Para conseguir la tercera meta, promover la participación del laico serrano a nivel social y religioso, querían ponerlo en marcha con miras a construir una Iglesia autóctona, en la cual los propios rarámuri fuesen los protagonistas de la evangelización, reconocer en ellos a verdaderos cristianos, y que durante siglo han participado en la formación de una iglesia con rostro rarámuri:

[...] nuestro objetivo supone al proponer la autoafirmación cultural que incluye lo religioso y al aceptar que ya *son cristianos, y nos toca hacer Iglesia y buscar el Reino junto con ellos*, no como dirigentes de ellos. Esta Meta supone renunciar a la falsa idea de que somos nosotros, los Agentes, el centro y la autoridad que decide sobre la pastoral, esta participación del laico rarámuri no es nada nuevo; por múltiples cargos tradicionales son ministros que prestan servicios eclesiales. Se trata de reconocerlos, respetarlos, apoyarlos y no suplantarlos; son ellos los que han inculturado y pueden inculturar el mensaje del Evangelio.¹⁵³

A la par es necesario reconocer el papel que juegan tanto los agentes de pastoral, como los propios rarámuri, especialmente aquellos que desempeñan cargos religiosos dentro de las distintas comunidades:

- Conocer los múltiples ministerio eclesiales que viven en sus cargos tradicionales que suelen verse superficialmente como tareas civiles pero que, congregan al pueblo de Dios como tal, organizan el culto rarámuri, reconcilian, ven por la moral familiar, conservan la tradición religiosa, etc. y deben ser tomados en serio como ministerios de la Iglesia local autóctona que debemos reforzar en sus ritos y en sus ministerios.

¹⁵² *Ibid.* p. 27

¹⁵³ *Ibid.* p. 28 (Las cursivas son mías)

- *Nuestro aporte respecto a los ministerios eclesiales debe ser tomar en cuenta los cargos antes mencionados que actúan en lo eclesial y también en lo civil por la integración que se da entre la fe y la vida en el mundo indígena. Respetados estos cargos como ministerios, constatamos que quedan servicios necesarios que los cargos no cubren de hecho. En lo religioso ritual esperan del sacerdote y los agentes de pastoral el Bautismo, la Eucaristía y liturgias de la Palabra en sus fiestas o exequias, etc. estas acciones hay que asumirlas como el servicio que se nos pide, pero además, como la vinculación que tienen los rarámuri con la Iglesia Universal.*
- *Quedan posibles aportes en servicios nuevos que los ministerios dichos no cubre, y que representan necesidades sentidas por la comunidad, servicios que ya nos han pedido o pueden pedirnos, como comercialización, salud, etc. Aquí queda terreno para innovar con paciencia y cautela para no destruir la cultura, promoviendo la sociabilización de conocimientos y destrezas que les permitan ser más autosuficientes como pueblo y que eviten explotación y muerte e incrementen la vida.*
- *Respecto a los servicios mencionados, respetar las formas de designación, la organización de esos ministerios; no querer captarlos ni arrebatar el derecho de autorizarlos o desautorizarlos de modo que su servicio sea más a nuestro gusto y estilo, o que podamos volvernos necesarios deteriorando su autonomía.*
- *Conocer y respetar el lugar que la comunidad nos da en sus celebraciones y fiestas, en el templo o fuera de él. No suplir la organización, los tiempos, las iniciativas, que ya tienen quién los ejecute y determine. Seguir más bien en plan de servicio, su organización y ritmo prestando los servicios que ellos pidan y sugiriendo, cuando se vea oportuno, nuevos servicios posibles, nuevos ritos, sobre todo para adecuar más la liturgia a la cultura.¹⁵⁴*

Con relación a la última meta, evangelizar utilizando la lengua, los símbolos y los signos de las diversas culturas, es indispensable impulsar una verdadera evangelización encarnada, que incorpore todos aquellos elementos de la cultura indígena que van de acorde a los principios evangélicos, y desde ahí darle vida a la iglesia autóctona y lograr plenamente la inculturación del mensaje evangélico:

- *El acompañamiento en amistad, convivencia en lo cotidiano con el pueblo, es un medio indispensable del que ya hemos hablado. De ahí la necesidad del conocimiento de la lengua y la cultura.*
- *En esta cultura que valora más los hechos que las palabras, donde la evangelización depende más de los signos de nuestra vida en servicio que de las palabras que enseñamos, es importante, precisamente para evangelizar, la adaptación de nuestros servicios a la cultura enfocados a satisfacer sus necesidades sentidas.*
- *La participación del laico serrano, del rarámuri aquí, apoyada como ministerio eclesial sin necesidad de clericalizarlo para que, siendo laico, sea Iglesia, es un camino de evangelización basado en la lengua, los signos y los símbolos de esta cultura concreta.*
- *La Evangelización, especialmente la explícita, debe entenderse a la luz de esta meta, adecuarse y tomar el lenguaje rarámuri comprendido, aprendido, con sus expresiones y lenguaje religioso, tomando sus signos y símbolos, sus mecanismos y canales de comunicación. No bastan traducciones literales de nuestros textos, pedagogías según nuestra mentalidad, ni querer comunicarnos con nuestros propios signos y símbolos, por nuestros canales y medios de comunicación que son claramente inadecuados aquí.*
- *El camino de la vida de servicio, en actitudes cristianas, en apoyo a sus expresiones de fe, a sus ritos y mitos, a sus estructuras socio-religiosas, partiendo de las expresiones de su tradición,*

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 28.

parece ser el verdadero camino de evangelización. No podemos seguir confundiendo, como llegó a suceder en el pasado, la Evangelización explícita con ‘indoctrinación’ que no es más que una forma pobre de entenderla en nuestra propia cultura. Esta confusión es negativa, no porque la gente no sea capaz de aprender una doctrina sistematizada como la de algunos catecismos tradiciones, sino porque no lleva al fin que se pretende: a una mejor captación del evangelio y a vivir mejor.

- La adaptación litúrgica y en ella la proclamación de la Palabra, hecha en forma cuidadosa y observadora de sus reacciones, puede seguir integrando expresiones rituales y símbolos para que la liturgia misma sea un elemento de fuerte evangelización en esta cultura de abstracción simbólica y no conceptual.¹⁵⁵

La propuesta de trabajo del equipo de trabajo que se insertó en la comunidad de Pawichiki buscó poner en práctica los planteamientos elaborados en los documentos pastorales del Vicariato. Fue una experiencia muy rica, especialmente porque permitió a los agentes de pastoral un mayor contacto y conocimiento de la cultura de la comunidad rarámuri de Pawichiki. Un ejemplo de ello son los distintos textos que el propio Ricardo Robles elaboró para presentar una síntesis de los principales aspectos de la cultura y cosmovisión rarámuri, especialmente los relacionados a cómo viven su fe los indígenas. Todos ellos producto en gran medida de esta experiencia de inserción.¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 29.

¹⁵⁶ Entre los principales textos de Roble están:

- (1993) Robles O, Ricardo S.J. “Observaciones hechas en las fiestas de la comunidad de Pawichiki”, en: *Knira*, núm. 30. julio-septiembre de 1993 p. 33
- (1994) “Los rarámuri-pagótuame”, en: Marzal, Manuel (ed.) *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana. 1994. 318p. p. 23-87;
- (1985) “Pawichiki. Informe de la estación misional dependiente Pawichiki. Reunión de pastoral indígena en Sisoguichi, marzo 3-5/85. El proceso del proyecto de Pawichiki de 1980 a 1985. Cambios. 1º de marzo de 1985”, en: *Knira*, núm. 1. 1985 p. 15-27.
- (1990) “Planeación Pawichiki 1990”, en *Knira* núm. 23 julio- septiembre 1990. p. 8-35.
- (1991) Ramón Mijares, Carlos Vallejo, Federico Pöls F. Guillermo Torres L, Juan Gardea y Ricardo Robles. *Proyecto histórico rarámuri. Narración del equipo de Norogachi*. 1990. 17 p. y
- (2000) *Semana Santa. Ritual de Pawichiki*. Edición bilingüe. Chihuahua, Diócesis de la Tarahumara. 2000. 57 p.



Ricardo Robles conviviendo con los rarámuri¹⁵⁷

¹⁵⁷ Imágenes tomadas de la Revista *Knira*, núm. 100, 2010.

Una de las áreas en las que trabajó el equipo de Pawichiki fue en la del comercio. En un informe al respecto, Robles narra la experiencia de este rubro. Cuenta que desde que el equipo de inserción llegó a Pawichiki, la comunidad le solicitó a Carlos Vallejo –miembro del equipo– la apertura de una tienda en la cual se vendieran cosas baratas dado que el comercio en la zona era muy abusivo. Ante la petición el equipo de inserción decidió llevar a cabo un proyecto.

Al principio del proyecto, el propio equipo de pastoral tuvo sus dudas, especialmente porque lo consideraron una actividad sin mucho futuro, ya que tenía, desde su perspectiva, un fuerte carácter paternalista y, por lo tanto, iba en contra de la postura del acompañamiento y en contra de la dinámica de las propias comunidades:

Percibía entonces muy superficialmente esta actividad de comercialización. Se veía casi imposible que se diera allí una actividad ‘educativa’ que se pudiera dejar a la larga en ‘manos de la comunidad’, que no se podrían adoptar sus patrones culturales de trueque para descubrir un ‘comercio tarahumar’, que su ‘sistema cooperativo’ es muy diferente del que estructuramos nosotros en cooperativas, etc.¹⁵⁸

El principal desafío del proyecto de la tienda comunitaria fue: descubrir la comercialización indígena, o en su defecto establecer un mecanismo de comercio que no fuese contraria o destruyera sus valores culturales de los rarámuri.¹⁵⁹

Dos fueron los rubros que trabajaron en este proyecto, el primero consistió en desarrollar un proceso educativo para lograr que la comunidad, o algunos miembros de la comunidad, asumieran la administración el proyecto. El primer paso fue hacer que la comunidad nombrara al encargado de la tienda –originalmente sólo era una persona, después fueron dos– y lograr que se hiciera cargo de la administración diaria de los ingresos y salidas de la misma. Después de nombrado el encargado era necesario establecer el tema del salario que éste iba a percibir, Se acordó darle un salario correspondiente a un 6% de las ganancias de la tienda; pero cuando se decidió que fueran dos personas los encargados, entonces se debió resolver de nueva cuenta cuál sería el salario que debía otorgársele a cada uno. Desde la lógica occidental el 6% debía distribuirse entre ambos de acuerdo a su trabajo, sin embargo, los rarámuri encontraron una solución distinta. Veamos cómo lo plantea Robles:

¹⁵⁸ “Comercialización Pawichiki”, en: *Kwira*, núm. 6. abril-junio de 1986. p. 8- 13.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 9

Lo primero fue su posición ante el salario o retribución. Cuando fueron dos los dependientes se vio que deberían compartir el mismo 6% que antes ganaba, pero yo, sin sentirlo, propuse un mal método, un achabochado vicio individualista que ellos corrigieron inmediatamente. Me pareció obvio proponer que el día que trabajaba uno solo, él ganaría el 6% y el día en que los dos trabajaran cada uno ganaría el 3%. Así anotaron sus utilidades por unos días, pero de pronto y sin decírmelo, empezaron a anotarse cada uno el 3% aunque no fueran a trabajar. Pensé que se trataba de un error pero no traté de corregirlos sino que preferí observar y esperar el momento adecuado a una plática espontánea con ellos. Me tuve que quedar sorprendido cuando me dijeron medio apenados y esperando que no me molestara, que no era un error sino que ellos no eran 'rusúame' (avaros o mezquinos) y que por eso los dos deberían ganar igual. Su noción de justicia difiere que la nuestra 'conmutativa' (a cada quien lo suyo) y más bien 'conciliar', 'equilibrar' 'hermanar' a todos los hijos del que es Padre. Toda otra cosa es 'injusta' porque crea desigualdades.¹⁶⁰

Para Robles la solución propuesta por los rarámuri era una muestra de las dos concepciones que entran en juego en el proceso de la inculturación, por un lado la visión occidental y por el otro la visión indígena; en el caso concreto de la tienda comunitaria fueron los rarámuri quienes en encontraron una solución de acuerdo a su cosmovisión, al encontrar esa solución los rarámuri estaban dando un paso significativo con miras a inculturar el proceso de comercialización.

El otro objetivo del proyecto era que fuesen los propios rarámuri quienes administraran la tienda, la cual al principio recaía en los agentes de pastoral, pero habría que lograrlo de forma gradual. La principal dificultad a este respecto giraba en torno a quién o quiénes, cuándo y con qué papeles se debía hacer la cesión del proyecto. Robles comentaba que él en algún momento sugirió que en eso debían intervenir las autoridades comunitarias, pero hubo negativa de los propios rarámuri:

Del mismo modo que entre los dependientes se liberaría el egoísmo latente, llevando a desigualdades, competencias, dividiendo y desfraternizando, se provocaría un rompimiento de las estructuras de gobierno indígena cuando ellos pasaran a tener 'dominio' sobre la tienda. En efecto, los cargos de autoridad indígenas no tienen ningún poder que venga del 'dominio' sino que todo poder es moral, de prestigio, pero nunca de coacción, de imposición, de dominio sobre las personas, los bienes o las situaciones sociales. Por eso el cargo es una carga poco buscada, más que un beneficio para el gobernador, por ejemplo. Por eso funciona la sociedad rarámuri armoniosamente, porque así llegan a ser gobernadores, en general, los más, los más prestigiados, los más rectos, los que verdaderamente puede pastorear a la comunidad...

Pero su sobre todo el cargo de gobernador adquiere un dominio sobre el funcionamiento de la tienda, si de pronto dispones para hacer una u otra cosa de la tienda, de tres o cuatro millones de pesos, eso le dará un poder diferente, habrá adquirido un 'dominio' sobre algo que sí puede ser envidiable. De hecho uno de los gobernadores ha dado muestras claras de querer el control de la tienda, de designar él a los dependientes, de serlo él mismo y ganar así ese dinero, etc. De hecho el egoísmo latente está allí y una estructura que dejara el 'dominio' de algo

¹⁶⁰ *Idem.*

significativo a la autoridad, corrompería a la autoridad, los peores buscarían el cargo por sus beneficios económicos o de control social. Sería una positiva desgracia que eso sucediera porque desquiciaría a la comunidad. Creyendo hacer un beneficio podríamos haber hecho un etnocidio. Y entendí entonces cómo se han opuesto los tarahumares tradicionales a ver la tienda como propia y cómo son los achabochados los que han querido entrar más a mandar allí, los que reclaman a los dependientes en el batari el que le hayan ‘quitado el puesto’, etc. Si bien los más rarámuri hubieran rechazado ese control lo han visto con buenos ojos y podrían aceptarlo para mal de todos. Una acción más precipitada, con prisas hubiera tirado al niño al caño junto con el agua sucia.¹⁶¹

Para Robles la solución misma la fueron encontrando los propios rarámuri:

El proceso educativo ha dado frutos en ellos que llevan ya prácticamente toda la tienda: toda la contabilidad, balances, control de predios, cálculo de costeabilidad de fletes, etc. Las políticas han sido asimiladas para poner precios más bajas a productos de primera necesidad, para ver que se trata de un servicio, para no traer productos más lucrativos pero menos útiles a la comunidad, etc. También han asimilado las leyes del comercio y saben que el mini-comercio necesita subir precios porque suben los costos y gastos, que por allí lejos de ayudar se explotaría a la comunidad, etc.¹⁶²

Para 1990 mencionaban que el objetivo del proyecto se transformó: “acompañar el proceso de comercialización y ceder la tienda a la comunidad, a través del diálogo con ella y respondiendo a las necesidades de los rarámuri, y promover el espíritu de servicio solidario en quienes manejan tiendas en la comunidad”.¹⁶³ Al respecto formulaban nuevas políticas a seguir:

Ver el proyecto como eminentemente educativo, subordinando la eficacia económica a la adquisición de destrezas y conocimientos de los rarámuri encargados.

Cuidar el papel que van tomando los tenderos ante la comunidad e influir en lo posible para que esa nueva figura, con autoridad o poder nuevos, se conciba como una figura de nuevo servicio y subordinadas al grupo social dentro de las estructuras tradicionales.

Alentar la participación de los encargados de la tienda en la vida tradicional de la comunidad: fiestas, costumbres, ritos, etc., desalentando al mismo tiempo toda actitud que los haga verse como privilegiados o segregados de la misma comunidad rarámuri.

Insistir en el papel de servicio de la comercialización y en los peligros del consumismo o de la especulación individual que irían contra la cultura.

No retomar las actividades ya delegadas o entregadas a la responsabilidad de los encargados rarámuri.¹⁶⁴

Robles continuó siendo el asesor del proyecto hasta principios de 1995 cuando salió definitivamente de la comunidad, entonces cedió el proyecto a la comunidad.

En los últimos años de la experiencia de Pawichiki Ricardo Robles era el único integrante de la comunidad de religiosos y religiosas que vivieron esa experiencia la inserción. A su salida

¹⁶¹ *Ibid.* p. 10-11.

¹⁶² *Ibid.* p. 12.

¹⁶³ *Ibid.* p. 33.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 33

una de las principales preocupaciones que se vivía, no solamente en la comunidad, sino en toda la Sierra, era la presencia del narcotráfico que poco a poco fue aumentando su presencia:

Otra preocupación es la narco-siembra que ya el año pasado apareció en una tierra perdida del ejido y que ahora intenta sembrar en cinco sitios por los menos. También han pedido algún apoyo, asesoría, consejo. El año pasado no me lo comunicaban al principio porque, como dijeron, no querían comprometerme. Denunciaron, creyeron en las promesas de las autoridades de Guachochi, pero nunca tuvieron resultados. Vinieron de la judicial, según dicen ellos, cuando ya se había pizcado la siembra. Este año, desde el primer momento me fueron a ver y estamos en el proceso de denuncias en niveles que pueden ser más efectivos. Ojalá lo sean.

La gente no quiere esas siembras ni quiere problemas; quiere que los dejen en paz en su territorio. Los están forzando aunque por ahora 'por la buena', según me cuentan. Pero la preocupación se siente en el ambiente, se ve en los rostros, se escucha en las quejas... Quieren ser libres y vivir a su manera sin meterse en problemas como este.¹⁶⁵

Desde el Vicariato, también reconocieron que la presencia del narcotráfico en la sierra era preocupante, en especial porque representaba una amenaza para las comunidades indígenas.

Poco antes de salir definitivamente de Pawichiki Robles hizo un breve balance de dicha experiencia. Recordó que toda la experiencia de inserción en Pawichiki se realizó siguiendo *la pastoral de acompañamiento*, desde esa perspectiva los agentes de pastoral pudieron conocer más a fondo las costumbres, las celebraciones, ritos y necesidades de la comunidad, y con ello aprendieron a que ellos nunca debían tomar “las decisiones ni la dirección de ninguna acción”, sino que fue la propia comunidad quien les marcó el camino a seguir, especialmente en su esfuerzo por mejorar las condiciones de la comunidad. Robles reconoció que a lo largo de los cerca de quince años que vivió en Pawichiki, la comunidad les pidió la asesoría para realizar los trámites ante el gobierno estatal para instalar redes de agua potable, para llevar distintos trámites legales tales como: convertir legalmente el ejido en una comunidad y también para llevar la administración del proyecto de comercialización, mismo que acompañó por años. Concluyó su balance de forma optimista: “creo que el equipo con todos los miembros que llegaron a componerlo logró dar vida y buena nueva”.¹⁶⁶

Del Vicariato apostólico a la Diócesis de la Tarahumara

Los primeros años de la década de los noventa se vivieron una serie de cambios en la Iglesia de la Tarahumara. El primero fue el fallecimiento del obispo Llaguno en 1992, la labor de

¹⁶⁵ “Informes”, en *Kmira*. núm. 40. octubre-diciembre de 1994. p. 22.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 22

Llaguno hasta esa fecha estuvo encaminada a impulsar la inculturación de la Iglesia en la Tarahumara, a través de una pastoral de acompañamiento y de defensa de los derechos de las comunidades rarámuri. A la muerte del obispo la administración eclesiástica quedó a cargo del jesuita Gilberto Alvarado, quien en ese entonces era el vicario.

Al año siguiente de la muerte de Llaguno el Vicariato de la Tarahumara fue erigida en Diócesis, y cambió su sede de Sisoguichi a Guachochi. Adicionalmente fue nombrado como obispo José Luis Dibildox Martínez, con ello se dejaba atrás la etapa de los obispos jesuitas. En su momento algunos interpretaron este cambio como un ataque a la labor de los jesuitas, sin embargo, los jesuitas continuaron su trabajo y el nuevo obispo respetó el trabajo desarrollado por la Compañía de Jesús en la Tarahumara.

La nueva Diócesis ha dado continuidad a algunas líneas pastorales impulsada por los jesuitas, especialmente fortalecer la presencia de la Iglesia en Tarahumara. Tras varios años de trabajo presentó un nuevo el Plan Pastoral de la Diócesis de Tarahumara (2002), en el cual el objetivo era: “Caminar junto con los indígenas y mestizos, preferentemente los más pobres en un proceso de evangelización inculturada que transforme la realidad e impulse la Iglesia Autóctona como signo de la presencia del Reino.”¹⁶⁷ Y establecía las siguientes líneas de acción:

- Profundizar en el conocimiento de las culturas y lenguas indias y mestizas para que la evangelización sea inculturada.
- Mayor capacitación, participación y organización de los laicos indígenas y mestizos en la vida de la comunidad, para que crezca la Iglesia Autóctona.
- Mayor articulación, unificación y autocrítica de los agentes de pastoral como testimonio de la presencia del Reino.
- Promoción y defensa de los Derechos Humanos, Comunitarios y Ecológicos como signo de la presencia del Reino.¹⁶⁸

Esta nueva etapa en la Iglesia en la Sierra en la Tarahumara se ha caracterizado por una mayor presencia de clero diocesano, los jesuitas continúan su trabajo, pero ahora lo hacen bajo la guía de un obispo diocesano. Pero como puede verse, esta nueva diócesis retoma el trabajo realizado por los jesuitas para seguir trabajando para impulsar una evangelización inculturada, a través de un mayor conocimiento de las culturas y lenguas indígenas; y también a través de una mayor participación de los laicos en la creación de una Iglesia Autóctona y en la defensa de los Derechos humanos.

¹⁶⁷ *Apud.* Voluntariado Marista de la Tarahumara. *Documento constitutivo.* Tarahumara. 2011. 33 p.

¹⁶⁸ *Idem.*

Uno de los trabajos más significativos de la Diócesis de la Tarahumara han sido las reuniones de *Profectar*, en ellas se reúnen los agentes de pastoral con los gobernadores rarámuri y odáme para hablar, tanto de los de las principales necesidades y dificultades de las comunidades indígenas, como de los distintos aspectos de la cultura y cosmovisión de ambos pueblos con miras a fortalecer la identidad de las comunidades originarias, entre los temas que se han abordado destacan: tierra y territorio, cultura indígena, derechos de los pueblos originarios, entre muchos otros.

3. Defensa de los derechos de los Pueblos originarios

Defensa de los derechos humanos

Otra de las prioridades del trabajo del obispo Llaguno fue la defensa de los derechos humanos; para ello creó en 1988 la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C (COSYDDHAC), cuyos objetivos son: 1.- La denuncia de la tortura, 2.- La capacitación de defensores populares, 3.- Dar apoyo y coordinación a las delegaciones regionales en sus programas de denuncia y defensa. Así como capacitación jurídica gradual a las bases y, 4.- La articulación entre el pueblo y los organismos de defensa de derechos humanos gubernamentales y otros.¹⁶⁹ Dicha comisión también ha realizado una amplia labor de defensa de los derechos de las comunidades indígenas, especialmente en la defensa de su derecho a la tierra y territorio. En los primeros años el propio Llaguno fungió como presidente, en lo últimos años ha sido el jesuita Javier Ávila.

Complementando la labor de COSYDDHAC el obispo Llaguno dio a conocer su *Carta pastoral sobre los derechos humanos* (1991). En ella, ratificaba que la opción del Vicariato Apostólico de la Tarahumara era a favor de los más pobres, en especial de los indígenas. Llaguno denunció la situación de choque, violencia y opresión que se vivía en la sierra Tarahumara, lo cual genera múltiples violaciones a los derechos humanos, especialmente violaciones a los derechos de los indígenas:

Salta a la vista que nuestra realidad ‘serrana’ no es, culturalmente, homogénea. O sea, la vida social, de interrelaciones personales y de grupos, es como una tela de muchos colores en donde

¹⁶⁹ Llaguno José. *Carta pastoral sobre los derechos humanos*. 1 de enero de 1991.

los hilos de esta tela somos las personas y los grupos, que reaccionamos de forma muy diversa ya que somos muy diversos culturalmente.

El resultado de esta interrelación de personas y grupos culturalmente distintos es, para decirlo brevemente, una situación de choque, de violencia y de opresión. Terreno, por lo tanto propicio para las violaciones de los derechos humanos de los más pobres y desvalidos.

Las causas de este choque cultural son muchas y muy variadas. Enmarcadas en una ya larga historia de conquista, de despojo y de desalojo de las tierras de los indígenas, de han venido entremezclando una larga serie de acontecimientos: nacimientos de ejidos (muchas veces en medio de tierras comunales), explotación maderera, siembre de amapola y mariguana, apertura de caminos, invasión de la cultura urbana por los medios masivos (radio, tv, prensa), etc.¹⁷⁰

Ante esa situación Llaguno hizo un llamado, a los miembros de la Iglesia del Vicariato apostólico de la Tarahumara, religiosos y laicos, a defender los derechos humanos, especialmente de los más pobres: los indígenas y los campesinos. Para Llaguno la defensa de los derechos humanos es parte constitutiva de la fe cristiana, debe ser la opción fundamental de los cristianos, pues el mismo Jesucristo defendió los derechos humanos:

No basta con hablar de derechos humanos, hay que defenderlos, hay que denunciar las violaciones a estos derechos con valentía cristiana, apoyar a los que los defienden, En una palabra, debemos comprometernos en esta defensa, como vivencia de nuestra fe.

[...] hagamos todo esto como Iglesia, como comunidad cristiana y no sólo individualmente. Tenemos que mantener esta actitud de una mayor articulación y coordinación entre nosotros los cristianos ya que seguramente continuarán las dificultades, las incomprensiones y aun lo ataques contra nuestros esfuerzos.

Hay cristianos que tal vez piensan que el luchar por la defensa de los derechos humanos es una opción libre de algunos que con más generosidad quieren vivir su vida cristiana; pero no es así. Recordemos las palabras de su Santidad el Papa: 'Si el no comprometerse ha sido siempre algo inaceptable, el tiempo presente lo hace aún más culpable'. Éste es un deber de todo cristiano. No es una opción personal; es una obligación de todo el que quiera vivir en serio su fe.

Quiero terminar esta carta con una palabra de apoyo y de esperanza para todos los que con empeño y generosidad y casi sin medios ni conocimientos, aquí en la sierra Tarahumara se han comprometido y han luchado por la defensa de los derechos humanos de nuestros hermanos más pobres y marginados, Quiero decirles: lo que ustedes hacen es lo que Jesús nos pide, son ustedes un modelo y ejemplo para muchos de nosotros cristianos que tantas veces no nos comprometemos como debiéramos en esta lucha.

Que el Padre celestial, defensor de los débiles y pequeños y de sus derechos nos acompañe siempre, nos dé valor para imitarlo en la defensa de los pobres, las viudas y los huérfanos, nos bendiga y aumente en nosotros la esperanza cristiana.¹⁷¹

En la Sierra Tarahumara uno de los principales conflictos ha sido en torno al derecho a la tierra de las comunidades indígenas, especialmente porque en distintas ocasiones han sido despojados de ese derecho. El despojo se ha agravó en las últimas dos décadas del siglo XX y principios del presente siglo. Conscientes de esa situación COSYDDHAC ha dado cuenta de ello

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

en varias informes. A partir de 1993 desarrollaron un programa de trabajo indígena cuyo objetivo principal era: “Promover las condiciones entre los ejidatarios (indígenas y mestizos pobres) de los ejidos forestales para la defensa legal de la tierra y los recursos naturales como patrimonio de los Pueblos Indígenas y campesinos pobres”.¹⁷² La puesta en marcha del programa buscaba capacitar a las comunidades indígenas y a las comunidades campesino-mestizas en el conocimiento y uso del marco legal. También se contempló la capacitación de los agentes de pastoral de la Diócesis de la tarahumara, especialmente a aquellos quienes trabajaban con comunidades indígenas y campesinas,¹⁷³ sobre los cambios en las leyes agrarias, en especial al artículo 127 constitucional, realizadas por el presidente Carlos Salinas de Gortari.¹⁷⁴ El programa constaba de dos áreas de trabajo, la defensa de los derechos culturales, sociales, económicos, tanto individuales como colectivos de los pueblos indígenas y campesinos pobres de la sierra Tarahumara¹⁷⁵; y el acompañamiento en sus luchas.

Otro ejemplo de cómo la COSYDDHAC abordó el tema de los derechos de los pueblos indígenas se puede ver en el informe que presentó en 1997 el jesuita Javier Ávila, director de dicho organismo. En esa ocasión Ávila expuso las principales amenazas de despojo de la tierra y el territorio, y por ende de la cultura, que vivían las comunidades rarámuri, situación que se agravó con aplicación de la reforma constitucional del artículo 127:

Es indispensable que los pueblos indígenas puedan manejar su hábitat desde sus prácticas ecológicas para subsistir culturalmente como tales. Por lo tanto, es necesario que las leyes fomenten esta posibilidad de conservación del hábitat y del pueblo con su propia cultura.

Las leyes actuales, sobre todo desde la reforma al Art. 27 constitucional que extrema estas condiciones adversas tienden a lo contrario, a prescindir de las personas como individuos y como comunidades para dejar al libre mercado, es decir, a quienes más tenga- el futuro dominio sobre tierras de cultivo y de cualquier otro tipo.

¹⁷² COSYDDHAC “Programa indígena”, en: *Knira*, núm. 35. julio-septiembre de 1993. p. 21-23.

¹⁷³ En esta área tenían los siguientes objetivos: “1. Apoyar en todo lo necesario a los agentes en las comunidades, para que puedan dar un acompañamiento eficiente en su trabajo cotidiano. 2. Asistir a los eventos en los ejidos y comunidades como asambleas ejidales, para apoyar los procesos de los ejidatarios”. *Idem*.

¹⁷⁴ Carlos Salinas de Gortari realizó una serie de modificaciones a las leyes agrarias con la finalidad de “modernizar” el campo mexicano las más importantes son: la reforma al artículo 27 constitucional en diciembre de 1991, y que se publicó el 6 de enero de 1992; modificaciones a la Ley Forestal en diciembre de 1992. Estos cambios legales permitieron la fragmentación de los ejidos, lo cual afectaba directamente a las comunidades campesinas en todo el país.

¹⁷⁵ Dos eran los objetivos específicos en esta área: “1. Conocer el marco jurídico y los procedimientos legales para hacer las denuncias, y 2º Apoyar a los ejidatarios en las denuncias en contra de quienes cometen abusos: administrativos, en el manejo de los recursos naturales, de despojo de tierras y en contra de la cultura de los Pueblos Indígenas de la Sierra”. Por otra parte mencionaban el conocimiento de la herramientas legales de defensa tales como el Convenio 169 de la OIT, el art 4º de la Ley Agraria, la Ley Forestal, la Ley de Protección del medio Ambiente, y al Declaración Universal de los Pueblos Indígenas)

COSYDDHAC. “Programa indígena”, en: *Knira*, núm. 35. julio-septiembre de 1993. p. 22.

Para el pueblo rarámuri el derecho que consideran tener sobre la tierra es vital, algo esencial a su cosmovisión, a su historia, a su religión. No es el derecho a poseer un medio productivo para alimentarse y continuar la vida del grupo. Es el derecho, simplemente, a existir como seres humanos en pleno sentido de la palabra, según su cultura. Para ellos es un derecho inalienable de todo ser humano que lo sea verdaderamente. Y la violación a ese derecho se refleja en los grandes levantamientos de estos pueblos en el pasado y que en el presente están cambiando las formas de relacionarse con el poder político establecido.

Desde las reformas al Art. 27 constitucional han aparecido cercos por muchos lugares de la sierra; muchos se han adelantado a cercar grandes lotes de tierra sin mediar ningún tipo de acuerdo comunitario o de asamblea. Son los mestizos, sobre todo, y con muy amplia mayoría, quienes han ido cercando y acaparando terrenos con la pretensión de reclamarlos más tarde como propiedad privada.

Hay denuncias consignadas por despojo de tierras a tarahumares por parte de mestizos, que a la fecha no han sido resueltas y también quedan rezagadas. De igual forma se han denunciado quemas de siembras de maíz y frijol a tarahumares por parte de mestizos para en ellas sembrar luego marihuana.

Todo esto ha deteriorado significativamente el pastoreo, actividad de la que depende no sólo el consumo de carne para los pueblos indígenas, sino además todo su sistema ritual religioso. Y en regiones donde todavía existen terrenos de pastoreo, éstos son aprovechados impunemente por ganaderos mestizos contra quienes no hay ley que les impida hacerlo.¹⁷⁶

En las palabras de Ávila se puede ver la importancia que tiene para los rarámuri el derecho al territorio, ya que está profundamente ligado a la cultura y forma de vida de las comunidades rarámuri.

Otros dos factores afectaban el derecho a la tierra de las comunidades indígenas. Uno era la presencia de industrias extractoras de madera, especialmente empresas transnacionales:

La destrucción del hábitat que la deforestación ha traído ya es alarmante y va imponiendo al pueblo indígena de Tarahumara conservar su cultura, su tecnología, su alimentación. La deforestación está provocando un genocidio indirecto dado que las tierras dejan de regenerarse sin el bosque, las sequías son cada vez más frecuentes y prolongadas, los inviernos llegan casi sin nieve que conserva la humedad de los suelos cultivables y elimina las plagas.

En este momento, la presencia de compañías transnacionales en la Tarahumara viene a agravar el problema. Estas ignoran con mayor frialdad a quienes trabajan para ellas o quienes se ven perjudicados por sus actividades de explotación. Reproducen los esquemas de principios de siglo en los que una cadena de empleados ejecutan las disposiciones del capital lejano e insensible salvo para [p. 15] las ganancias cada vez mayores. Se está en grave riesgo de crear nuevas formas de trabajos forzados o esclavitudes nuevas con máscara diferente, y todo esto apoyado servilmente por caciques mestizos de la región explotada.

El desastre ecológico que se está provocando es enorme. La Sierra Tarahumara se encuentra exactamente en la franja desértica del mundo, gestó su bosque en miles de años y estamos por arrasarlo en pocos decenios. La actividad actual de estas compañías transnacionales tiende a eliminar múltiples formas de la gran biodiversidad de la sierra. Con esto terminaría la posibilidad de subsistencia del pueblo rarámuri, pues cambiando totalmente su hábitat, transformaría necesariamente su cultura de forma tal que dejaría de ser él mismo. Así, el derecho a un marco

¹⁷⁶ Javier Ávila. "Situación de los derechos humanos en la Sierra Tarahumara". en: *Kwira*. núm. 49, enero-marzo 1997. p. 13-17. p. 15

ecológico indispensable para la permanencia cultural, pasa a ser uno de los derechos fundamentales e inalienables de los pueblos.¹⁷⁷

El otro era el desarrollo del proyecto turístico “Barrancas del Cobre-Mar de Cortés”¹⁷⁸, al cual no dudaban calificar de “neo-colonialista”:

Representa, además, una amenaza seria a la paz, la tranquilidad, la libertad, la propiedad, la integridad y el bienestar de los pueblos habitantes originarios de estas tierras.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 15-16

¹⁷⁸ El programa turístico “El circuito Mar de Cortés-Barrancas del Cobre fue impulsado desde mediados de los años noventa, pero se concretó en el sexenio del presidente Vicente Fox (2001-2006). La Secretaría de Turismo lo describe del siguiente modo:

“está integrado por algunas localidades de los estados de Baja California Sur, Sinaloa, Chihuahua y Sonora donde el mar, el desierto y la montaña integran una diversidad de atractivos turísticos potencialmente aprovechables, para el crecimiento y desarrollo de la región. Además del apoyo decidido de las autoridades turísticas federal y estatal, este programa coordina esfuerzos con el sector privado.

Las localidades del circuito ofrecen una gran potencialidad para la integración y diversificación de productos turísticos para la atención de diferentes públicos objetivo cuya demanda de satisfactores es cada vez más especializada. Esta situación ofrece grandes oportunidades a empresarios y prestadores de servicios turísticos, en todos sus niveles, para hacer sus negocios más competitivos o bien para realizar nuevas inversiones y al mismo tiempo, para sus comunidades receptoras que de manera directa o indirecta, podrán incorporarse a la producción de satisfactores turísticos.

Objetivos.

Apoyar, a través de la planeación, asistencia técnica y gestión interna e interinstitucional, la definición y ejecución de acciones para:

Posicionar los destinos y productos turísticos del Circuito Mar de Cortés-Barrancas del Cobre en los mercados nacional e internacional; Consolidar y fortalecer los destinos y productos turísticos del Circuito Mar de Cortés-Barrancas del Cobre, agregándoles valor mediante la diversificación y especialización. Potenciar el desarrollo de nuevas oportunidades de negocio en destinos turísticos consolidados y emergentes; Mantener y acrecentar los niveles de competitividad y rentabilidad de los destinos y negocios turísticos de la región. Segmentos.

La potencialidad de la región permite la identificación de diversos tipos y formas de turismo que permiten responder a diferentes grupos de demanda y a múltiples motivaciones de viaje. Así en la región se enfatizará en los mercados de: sol y playa, deportivo y náutico, ecoturismo y aventura, negocios y congresos y convenciones.

Líneas estratégicas. En el período 2001-2006 se llevarán a cabo acciones encaminadas a fortalecer el producto turístico del Circuito Mar de Cortés-Barrancas del Cobre, agrupadas en diez líneas estratégicas:

Información turística, Desarrollo de productos turísticos, Capacitación y cultura, Fortalecimiento de líneas de producto y segmentos de mercado, Turismo social, Inversión turística en la región, Calidad turística, Impulso a la Modernización de la pequeña y mediana empresa turística, Impulso a la creación de proyectos turísticos estratégicos, Mercadotecnia integral.

Acciones adicionales.

Es de destacar que muchas de las acciones que se realizarán para el fortalecimiento del programa implican gestión ante diversas áreas tanto a nivel interno como intersectorial, mismo que no tienen una meta cuantificable pero que necesariamente hacen uso de recursos humanos, materiales y financieros.

- Asistencia técnica a funcionarios estatales, municipales o empresarios turísticos de las localidades.
- Participación en reuniones de trabajo de planeación estratégica y/o de toma de decisiones para proyectos específicos.
- Gestionar la incorporación de la empresa turística de las localidades del programa a los esquemas de mejoramiento de la calidad institucionales o de la iniciativa privada.
- Promover que la definición de proyectos estratégicos en los Convenios de Reasignación de Recursos beneficien directamente las localidades del programa.

Información de la Secretaría de Turismo:
<http://www.sectur.gob.mx/es/sectur/sect Programa Mar de Cortes Barrancas del Cobre> (consultado el 8 de junio 2014)

Habría que ser muy cuidadosos en su planeación y aplicación para que las comunidades que habitan la región serrana lleven una participación en el mismo que no los haga permanecer al margen ni se violen sus elementales derechos de coexistencia y participación en el mismo.

Está pensado aplicarse sobre un territorio –hábitat- al que todo pueblo tiene derecho y es necesario llevar un proceso de consultas y participación desde la cultura indígena, en sus tiempos, sus espacios, a su manera. No podemos ignorar que esas tierras han sido habitadas ancestralmente por los pueblos indígenas y que sus conceptos de progreso, desarrollo superación parten de una cosmovisión muy diferente a la de nuestra cultura.

Se está ignorando que los pueblos indígenas tienen el derecho a decidir las prioridades de su propio desarrollo en la medida en que éste afecta la totalidad de su vida; pero hasta ahora su experiencia ha sido la de simples espectadores frente a todos los proyectos.

Nos resistimos a aceptar tranquilamente que las vidas de las personas se sigan subordinando a los intereses del mercado. No se ve claro que la comunidad y el bien común sean importantes. Más bien se lee en el proyecto que se aumentará el hostigamiento a las comunidades indígenas; que el turista es más importante que los habitantes de estas tierras y en todo caso, éstos son importantes en relación al interés económico y del visitante.¹⁷⁹

Por todas esas razones la situación de las comunidades indígenas es considerada como grave debido a la extrema pobreza que hay en ellas, lo cual se reflejaba en los altos índices de desnutrición y de mortalidad:

Como consecuencia lógica del tema anterior, aparecen en la población altos índices de desnutrición y mortandad infantil.

No es posible solucionar este tipo de problemas únicamente con campañas anuales de apoyo a estos pueblos. Habría que poner sobre el tapete las verdaderas causas de esta situación que siempre vive su eterno retorno. Hablemos de la criminal deforestación que el bosque ha venido sufriendo y entenderemos la sequía; hablemos de los cacicazgos y entenderemos la enfermedad y la pobreza; hablemos de las corrupciones y los compadrazgos y entenderemos la muerte, el dolor y el llanto del pueblo indígena.

La invasión del territorio por los intereses mestizos, por los intereses de la organización ejidal, de las compañías forestales, de los productores de enervantes, provocan un creciente desorden, desestabilización y muerte de las comunidades indígenas. Permitir estas situaciones es un claro reflejo de la ignorancia de los diferentes sistemas de los pueblos indígenas y de la lejanía de los mismos.

Nuestra misión no consiste en curar heridas sino en erradicar sus causas.¹⁸⁰

Para Ávila la defensa de los derechos de los pueblos indígenas es de vital importancia:

Los pueblos indígenas lentamente van ocupando un lugar importante en la comunidad mundial. Pareciera que se van entendiendo sus múltiples problemas, necesidades y aspiraciones ya que por mucho tiempo, especialmente en el Continente Americano, ha prevalecido la idea de que la pobreza, el retraso tecnológico y los bajos estándares de los pueblos indígenas, obedecen a causas internas de estos pueblos, tales como su falta de organización, la ignorancia, el desinterés. Es este prejuicio el que muchas veces ha fundamentado los ingentes y estériles esfuerzos que, por décadas, los gobiernos, las instituciones particulares y los organismos internacionales han dedicado a ‘promover’, ‘animar’, ‘movilizar’, ‘organizar’ y ‘educar’ a los indígenas.

¹⁷⁹ Javier Ávila. “Situación de los derechos humanos en la Sierra Tarahumara”. en: *Knira*. núm. 49, enero-marzo 1997. p. 17.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 15.

La historia camina hacia adelante. Así la conciencia de la humanidad –preocupada por el presente y por el futuro- debe motivar el desarrollo de un amplio movimiento que defienda intransigentemente, los derechos de los pueblos. Es la tarea que nos debe comprometer.¹⁸¹

La preocupación del obispo Llaguno y de los agentes de pastoral ha sido clara en torno a la defensa del derecho a la tierra y al territorio de las comunidades indígenas, una defensa que no se debe limitar al aspecto meramente legal, ya que incluye la cosmovisión de los pueblos indígenas, ya que para ellos la tierra y el territorio son esenciales para garantizar el respeto y la vida de las propias comunidades. El acompañamiento que ha dado el Vicariato de la Tarahumara a las distintas comunidades ha sido desde las instancias legales, hasta el fortalecimiento de la identidad de las comunidades indígenas. En todo este proceso ha sido determinante la pastoral de acompañamiento y de inserción impulsada por el Vicariato.

“La tierra tarahumar, una tierra nueva...la tierra ancestral”

Como pudimos ver en las páginas precedentes, el tema del derecho a la tierra y al territorio es fundamental para entender la realidad de las comunidades indígenas. Los jesuitas han tenido muy claro eso y han realizado una defensa de dichos derechos. En 1989 el jesuita Ricardo Robles escribió un artículo titulado “La tierra tarahumar... la tierra ancestral”¹⁸², en él buscó responder de a la pregunta ¿qué es la tierra para el indígena tarahumar? Al analizar distintos testimonios Robles concluía que para ellos la tierra tiene varios significados, entre los que se pueden distinguir:

- La tierra como lugar para la vida;
- La tierra como equivalente a la creación, al universo, Dios hizo la tierra para ponernos en ella, para que hiciéramos en ella nuestra parte, transformándola, viviendo como hermanos, misión que el hombre vive simbólica y sacramentalmente en la fiesta.
- La tierra ligada a la agricultura, y al alimento vital. Un medio de vida que Dios dio al ser humano.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 17.

¹⁸² Robles, Ricardo. “Una tierra nueva...’la tierra ancestral”, en: *Christus*. Año LIV, núm. 628. Septiembre 1989. p. 27-41.

- La tierra como nación, como lugar donde un pueblo vive su cultura. La tierra es un lugar para vivir cultivándola, y da la posibilidad de vivir a su manera, de hablar su lengua y valer como personas, vivir al modo tarahumar¹⁸³.

En resumen,

Este es el sentido tarahumar de la tierra: el hábitat donde se es puesto para cumplir, haciendo la propia parte, un designio de Dios: ser hermanos, hacer recto, armónico, todo su entorno, viviendo bien en paz, del bosque, de los animales, de lo cultivado. En el terreno ritual expresan esto en la fiesta para retornarle a Dios algo de la comida y bebida que nos dio él mismo, y compartir con la comunidad el fruto de la tierra y el trabajo propio. Así son estas montañas que hacen posible la fidelidad libre de los hijos a su Padre-Madre, Dios.¹⁸⁴

Eso le da una doble connotación, la tierra para los rarámuri está íntimamente ligada a la cultura del tarahumar, una depende de la otra. Por ello, sostenía Robles que la defensa que han hecho los rarámuri en los últimos siglos de su tierra ha sido también la defensa de su cultura.

“...sacaron como en sus mitos, fábulas, desde su miedo, el ingenio de los pequeños a brillar”. La Marcha rarámuri en defensa de la tierra (1990).

En noviembre de 1990 varios rarámuri del municipio de Norogachi marcharon a la ciudad de Chihuahua, demandaban el respeto de sus derechos, especialmente el derecho a la tierra y el territorio. Fue un acontecimiento poco común en el estado, especialmente porque se ha considerado a los rarámuri como un pueblo pasivo que no lucha y prefiere huir de la opresión. Sin embargo, la marcha era una muestra de la capacidad de las comunidades rarámuri de defender sus derechos, especialmente cuando atentan contra su cultura y su forma de vida. En esa ocasión el jesuita Ricardo Robles acompañó el proceso de la marcha y realizó una descripción detallada de la misma, y que retomaremos en los siguientes párrafos.¹⁸⁵

El conflicto empezó a finales del mes de julio, especialmente los días 30 y 31. Las autoridades agrarias del Estado de Chihuahua acudieron a Noragachi para realizar la

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 29.

¹⁸⁵ El presente apartado está basado en los siguientes textos:

Robles, Ricardo “Defensa de la tierra rarámuri”, en: *Knira*. Núm. 21, enero-marzo 1990. p. 5-11.

----- “¿Derechos indígenas?” en: *Christus*. Año LV, núm. 634. Abril de 1990. p. 20-23

actualización del censo ejidal. En esa ocasión se presentó una primera irregularidad, las autoridades gubernamentales consideraron a la mayoría de los indígenas en calidad de “solicitantes de tierra”, es decir no los consideraban ejidatarios, y con ello les quitaban el derecho a participar, con voz y voto, en la toma de decisiones del ejido. Las autoridades solamente reconocieron a 279 ejidatarios, en contraste con la asamblea ejidal que reconocía a 1,200 integrantes, es decir, solamente una sexta parte era reconocido por el gobierno, excluyendo a la mayoría.

El 17 de septiembre tuvo lugar otra irregularidad cuando el Consejo Supremo Tarahumar¹⁸⁶, a instancias del gobierno estatal, convocó a la realización de una asamblea ejidal, en la cual solamente permitieron la participación de los ejidatarios reconocidos por el gobierno estatal, excluyendo así a la gran mayoría de ejidatarios. La intención de realizar la asamblea era imponer la elección de autoridades indígenas ejidatarias. Sin embargo, no lo lograron porque los pocos indígenas presentes en el momento no permitieron que se realizaran las votaciones ya que exigían que se reconociera a los 1,200 ejidatarios. La elección tuvo que ser aplazada para el 1° de octubre.

El 1 de octubre el conflicto seguía latente, especialmente porque las autoridades estatales, no otorgaron el reconocimiento a los 1,200 ejidatarios, dejando a la mayoría en calidad de “solicitantes”, y por lo tanto sin derecho a elegir a sus autoridades ejidales. Otra irregularidad fue denunciada por los ejidatarios, quienes se dieron cuenta de que la lista de ejidatarios presentada ese día por los representantes gubernamentales era muy diferente de la que se había aprobado anteriormente en julio. A pesar de estas circunstancias se continuó con la asamblea, en la cual solamente 44 ejidatarios “eligieron” a las nuevas autoridades. Las autoridades estatales, a pesar de las irregularidades, decidieron avalar una elección. Todo este procedimiento claramente iba en contra de la forma tradicional de los rarámuri de elegir a sus autoridades a través del consenso comunitario.

Ante los acontecimientos Robles señalaba que en esa asamblea estuvo en riesgo la existencia de los propios rarámuri porque “[...] el derecho a vivir, a existir como etnia, a su hábitat, su montaña, su lumbre, sus ganados, sus casas, sus trabajos por cooperación, sus

¹⁸⁶ El Consejo Supremo Tarahumara en 1939, fue concebido como un órgano de defensa y gestión de las innumerables demandas de los tarahumaras, expresadas a través de los gobernadores. ver. Sariego. *op cit.* p. 162-165.

fiestas... todo su derecho, todos sus derechos, estaban en verdadero y legal peligro de desaparecer”.¹⁸⁷

Las semanas siguientes a la elección fueron tensas, especialmente porque “la autoridad elegida” ese primero de octubre, junto con una minoría de ejidatarios, amenazaba al resto de la comunidad de rarámuri con cobrarles distintos impuestos tales como el derecho de tierra, derecho de leña, agua, pastos entre otros. Incluso aprovechaban la situación para defender ciertos privilegios y llegaron a decir cosas como: “Se necesita la depuración, la tierra ya no alcanza para los indios”, “Les vamos a cobrar hasta por la arena de los arroyos”.¹⁸⁸ La razón de fondo del hostigamiento era que las “nuevas autoridades” querían abrir un nuevo aserradero en la región.

A pesar de las dificultades –las grandes distancias que hay que recorrer en la sierra, además era tiempo de la tapisca, temporada en que los rarámuri suelen no asistir a las reuniones dominicales- los ejidatarios, con más de 450 firmas recabadas, impugnaron la asamblea celebrada el 1º de octubre. Pero los trámites para la impugnación no fueron recibidos de inmediato, con lo que el proceso legal para desconocer a las “nuevas autoridades” tardó demasiado, tiempo que aprovecharon “las autoridades” ejidales para echar a andar el nuevo aserradero en la región. Fue hasta el 23 y 24 de octubre cuando lograron detener el trabajo del aserradero y el marqueo del bosque, de ese modo se limitaba a las “nuevas autoridades” y se les negaba capacidad de acción, porque de no hacerlo “se estaba poniendo en juego ya el derecho del pueblo, alternativo al derecho legal”.¹⁸⁹

El 4 de noviembre la mayoría de los ejidatarios rarámuri, acompañados de algunos mestizos y los representantes de COSYDDHAC, realizaron una nueva asamblea. Ahí expusieron sus razones para impugnar a las “nuevas autoridades”. El rarámuri Erasmo Palma dijo: “nosotros somos de aquí... nos vienen a decir que somos solicitantes de la tierra. Pensarán que andábamos por ahí volando, que no teníamos donde aterrizar. ¿Tenemos que pedir permiso de un pedacito de tierra para aterrizar?”¹⁹⁰ En consenso decidieron realizar una medida inédita, una marcha de Norogachi a Chihuahua, capital del estado, para permanecer ahí en plantón hasta que les resolvieron sus demandas.

¹⁸⁷ “¿Derechos indígenas? en: *Christus*. Año LV, núm. 634. Abril de 1990. p. 21.

¹⁸⁸ Robles. “Defensa... p. 7.

¹⁸⁹ Robles. “¿Derechos... p. 21.

¹⁹⁰ Robles... “Defensa... p. 7.

Ante la resolución de hacer la marcha Robles señaló: “La acción se había perfilado ya, insólita, una marcha y un plantón hasta tener papeles que garantizaran su derecho, enfrentar, por primera vez en siglos al Gobierno Mexicano”.¹⁹¹

La marcha estaba planeada para iniciarla el día 6 de noviembre, pero cambiaron la decisión al enterarse que el presidente de la república, Carlos Salinas de Gortari, estaría el 10 de noviembre en Ciudad Juárez, entonces decidieron iniciarla el 8 y llegar a Chihuahua el día 9, de ese modo consideraron que ejercerían una mayor presión para que el gobernador los atendiera personalmente. A lo largo del recorrido hubo intentos, por parte de representantes del gobierno estatal, de disuadirlos de no llegar a la ciudad y no hacer el plantón, aún así los rarámuri continuaron su recorrido. Llegaron a la capital del estado el mediodía del día 9, realizaron un mitin en la plaza central de la ciudad, la Plaza Hidalgo e instalaron un plantón.

El gobernador del estado, Fernando Baeza, envió a varios representantes para persuadirlos de levantar el plantón, pero los rarámuri decidieron no levantarlo hasta que el propio mandatario dialogara con ello. Ante esa situación Baeza viajó el día 9 de Ciudad Juárez a Chihuahua, e inició el diálogo con los manifestantes. Los rarámuri presentaron sus demandas:

No es legal ni justo lo que está sucediendo. No es legal porque, aunque las actas digan que no, todos sabemos que sí hubo irregularidades... *No es justo porque no nos pueden quitar a los rarámuri nuestras propias tierras por una ley que ni siquiera nos han consultado* y que ahora viene a quitarnos nuestros derechos de siglos, derechos que tenemos desde que empezó el mundo.

No pedimos nada nuevo para nosotros, pedimos lo que es de nosotros y siempre ha sido de nosotros, nuestra tierra y nuestro derecho a vivir aquí y tomar nuestras decisiones.¹⁹²

El gobernador les respondió:

En principio suscribo totalmente lo que ustedes dicen... Hay un derecho que es histórico, que ustedes invocan, y lo hacen con toda razón. Hay veces que existen dificultades para empatar las disposiciones agrarias con las prácticas y las costumbres... que en última instancia son derechos superiores... sobre las leyes que nosotros tenemos hay otras disposiciones que no son de ahora, que son de siglos... Su forma de hacer justicia es mejor que la nuestra... porque la justicia nuestra se vuelve puros papeles y formas, y a veces, no se le da al que la tiene sino al que la hace valer... nosotros distinguimos entre la verdad formal, conforme a papeles, y la verdad verdadera... la que es expresión de un hecho históricos... Lo que vamos a hacer es que la ley de ustedes, el derecho de ustedes, se junte con el de nosotros, porque les conviene que coincidan porque, les repito, les da certidumbre... vamos a buscar que el derecho de ustedes esté en la ley también... nosotros tenemos que hacerla, porque ustedes no hicieron la ley, se la hicimos... Porque hay muchos que piensan que a ustedes hay que hacerlos como nosotros, hay que absorberlos... no estoy de acuerdo...

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² Robles. “¿Derechos... p. 22. Las cursivas son mías.

Ustedes tienen una forma de ser muy respetable, y muy auténtica... pero, esa relación con nosotros, que ha sido injusta, porque nosotros hemos sido injustos con ustedes, tiene que mejorar. Y se va a mejorar a base de esto que hicieron ustedes.¹⁹³

Producto de la reunión fue el compromiso del gobernador de respetar las decisiones de desconocer a las supuestas autoridades, y realizar nuevas elecciones de acuerdo a sus costumbres. Tras el encuentro con el gobernador, los rarámuri levantaron el plantón y volvieron a sus comunidades con la certeza de que habían obtenido un logro histórico para ellos.

Posteriormente los ejidatarios rarámuri realizaron una nueva asamblea el 12 de noviembre, en esa ocasión eligieron a Juan Gardea como el primer presidente municipal seccional rarámuri de Norogachi. También continuaron en su demanda ante la Secretaría de la Reforma Agraria para obtener el reconocimiento de todos ejidatarios, es decir todos aquellos que solamente estaban reconocidos como “solicitantes”, para así poder realizar las elecciones ejidales y desconocer definitivamente a las “autoridades elegidas” en octubre. Tenían contemplado realizar las elecciones el 3 de diciembre pero se cancelaron a causa de una nevada fueron aplazadas para el 11 de diciembre. El 10 de diciembre el gobernador Fernando Baeza visitó Norogachi, los rarámuri de nueva cuenta dialogaron con él sobre la situación, le externaron su preocupación porque las “autoridades ejidales”, que ellos impugnaban, se habían amparado para no ser desconocidas. También le expusieron que a la persona que ellos querían elegir aún aparecía como “solicitante”, por lo tanto, según las reglas no podían ser elegidos, pero que ellos lo querían elegir. Ante esta situación el gobernador les garantizó que el amparo no procedía, y que ellos tenían derecho a realizar sus elecciones y elegir a quiénes ellos considerasen pertinente.

El día 11 de noviembre se realizó la asamblea para elegir a las nuevas autoridades, los rarámuri tenían cierto temor de que los representantes de la Reforma Agraria no respetasen sus decisiones. No sucedió así, después de tantas dificultades pudieron nombrar a sus autoridades. Mientras tanto las “antiguas autoridades” seguían alegando su derecho a ser reconocidas, pero por la presión de la mayoría de los ejidatarios, el personal gubernamental de la Secretaría de la Reforma Agraria reconoció a las nuevas autoridades elegidas legítimamente y autorizó un nuevo sello para ellos.

¹⁹³ *Idem.*

Para Ricardo Robles estos acontecimientos significaron un hito en la historia del pueblo rarámuri, especialmente por dos razones: la primera porque se había vivido un choque entre dos concepciones distintas de derecho, por un lado el derecho de los rarámuri contra el derecho de los dominadores –esto en referencia a que los rarámuri han vivido diferentes etapas de la invasión, desde la colonia hasta el presente- lucha en la cual los rarámuri han resistido de distintos modos, a finales del siglo XX esa resistencia era pacífica y evitando el contacto con el gobierno mexicano:

El pueblo tarahumar seguía sus opciones de resistencia pacífica que le venían dando buenos resultados, procuraba evitar al gobierno mexicano y para ello, por un lado era dócil al grupo gobernante y por otra parte no lo enfrentaba. A la manera religiosa complacía al enemigo para tenerlo lejos, para no provocarlo, para evitar que su fuerza dominara o impusiera sobre los que seguían siendo sus derechos vitales, su existencia como pueblo viviendo, trabajando, siendo a su manera. Había quejas, conflictos, inconformidades, pero se toleraban, se seguía prefiriendo complacer al gobierno.

Así llevaban su lucha de dos derechos en pugna, cuando un trámite legal, daba en el corazón de su derecho, lo amenazaba de muerte.

El segundo elemento a tener en cuenta era que los rarámuri tienen la capacidad, como lo han sido a lo largo de los últimos siglos, de combinar elementos de permanencia y apertura ante los cambios:

Había habido un cambio. Se quiso interpretar desde el principio como manipulado porque era inesperable. De nuevo dejo la posible polémica para centrarme en el sentir rarámuri. Llevo 26 años de acompañar, con mayor o menor cercanía a la comunidad de Norogachi, y no obstante, a principios de este año afirmaba yo mismo que este tipo de acciones no eran imaginables aquí, [...] afirmaba que las opciones históricas del Rarámuri estaban ya tomadas, en la resistencia pacífica de la codorniz¹⁹⁴ y pagando el precio del despojo, para poder vivir a su manera, en su cultura, relacionándose con la gente, con el mundo y con Dios, a su manera.

Nadie llegamos a imaginar que se tocaría la llaga de la rebeldía de los pacíficos; y se golpeó esa llaga, la de la tierra que es su hábitat, el único medio donde su cultura y ellos mismos pueden vivir. Se les amenazó de muerte como etnia y sacaron como en sus mitos, fábulas, desde su miedo, el ingenio de los pequeños a brillar. [...]

El cambio es así paradójico porque retoma su historia, la que busca la plenitud en los orígenes que hizo armonioso Dios, volviendo siempre allá; una historia que no se fija tanto en el futuro que el hombre tuerce y desvía. Y así, paradójicamente, en estos días, hemos vivido un cambio histórico, pero un cambio a lo rarámuri, para resistir al cambio, para seguir siendo lo que son”.

¹⁹⁴ Robles hacía referencia a Leyenda rarámuri de la codorniz:

“El Gavilán tenía muchas ganas de comerse ese pajarito que nombran codorniz,

La codorniz no es ágil; pero se dijo a solas.

‘Me quedaré agachada aquí para que no me vea el gavilán

Me esconderé en el zacate porque tengo miedo.

Eso es lo que cuentan que dijo.

Y el pajarito pensó muy bien’

Robles recupera esta leyenda del texto de Don Burges. *Tarahumara*. Edición privada de Chrysler México. México. 1985. p. 86. *Apud. Knira*. Núm. 21, año 6. Enero a marzo 1990.

Esto es verdad, abre puertas hacia nuevos cambios, de las nuevas generaciones que ahora supieron sacar de su tesoro cosas nuevas y antiguas; con jugar su cultura, sus mitos ancestrales, su determinación de vivir a lo rarámuri, con la cultura del grande, lo que han visto en las ciudades, otras maneras de pensar, de resistir, de luchar.

[...]

Como su Sierra Madre y sus dos vertientes, ofrecen paisajes de barrancas impresionantes en los que presuntuosamente creemos tocar fondo, ofrecen también su entraña –aunque con gran reserva y pudor-, esa intimidad donde viven y cambian, se deterioran y crecen. Desde ahí, incansables, persiguen perpetuamente la armonía originaria, cambiando para permanecer. Y hasta hoy, lo han logrado”.¹⁹⁵

Para Robles la defensa que la comunidad rarámuri hizo de su territorio fue una muestra de cómo los indígenas, no solamente en la Sierra Tarahumara sino en todo el continente, se organizan para defender sus derechos:

Derecho a la Tierra, como territorio, como espacio que permite su vida como pueblo autónomo, como nación indígena.

Derecho a su Cultura integralmente tomada, a relacionarse entre sí, con el universo-naturaleza y con Dios, a su propia manera, desde sus raíces.

Derecho de Autonomía política (que no confunden con soberanía) con su propio gobierno interno, impartición de justicia, leyes tradicionales...

Derecho a su lengua que debiera ser oficial para el estado, en ella hablaron en momentos claves con el gobernador.

Derecho a Educación según su cultura, en su lengua, respetuosa de su tradición y que capacita su autodeterminación, no integracionista.

Derecho a existir como Etnia, como diferentes y libres, en autonomía, autogestión, autogobierno y autodeterminación.

Si a esto le añadimos otros derechos que no se reflejan tanto en esta lucha por la tierra, pero sí en su historia, completaríamos un poco las líneas generales en que los tarahumares parecen iluminarnos para su derecho de los Pueblos:

Derecho a su Religión, fortalecimiento, defensa y recuperación de sus ritos y creencias, importantes para su identidad y su lucha por sobrevivir.

Derecho a la vivienda según sus patrones culturales de asentamiento, uso de la misma, materiales propios...

Derecho al trabajo en su concepción tradicional de mutua ayuda, opuesto al trabajo mercancía, a venderse como fuerza de trabajo.

Derecho a la salud desde sus propias concepciones y prácticas curativas, de modo que encuentren en otras medicinas un complemento, no un choque.

Derecho a la tecnología como recuperación y valoración de la propia y como acceso a la que esté adecuada a su hábitat y a los recursos locales.¹⁹⁶

Para Robles el balance de la marcha era positivo, especialmente porque en ella los rarámuri manifestaron su capacidad para organizarse y defender sus derechos como pueblo:

La lucha de los últimos meses que hemos narrado nos deja una idea, sólo eso, de su resistencia, del valor de sus culturas autóctonas; nos deja una idea del retraso con que aún se

¹⁹⁵ Robles. “Defensa...”. p. 9.

¹⁹⁶ Robles. “¿Derechos...” p. 23.

discuten y no llegan a reconocerse los derechos de estos pueblos. Se sigue discutiendo y negando en el fondo que sean gente, que tengan alma. Se sigue discutiendo si les damos o no permiso de existir. Mientras tanto, ellos, siguen su lucha de pie.

A 500 años del choque inicial que los invadió, ellos han sabido aprender cómo sobrevivir al menos, como diferentes; nosotros no hemos aprendido de la historia sino mecanismos de dominación.

Hay logros en las luchas indígenas de América Latina y pueblos con Estatutos de Autonomía reconocidos; avances mucho mayores que el relatado aquí. Hay también, ante su acción histórica, algunas reacciones de honestidad intelectual y ética, de ocasional voluntad política para reconocer lo obvio: los derechos humanos de las etnias.

No obstante, en la mayoría de los casos nuestras respuestas ante la lucha de los Pueblos que quieren ser diferentes, libres, existir, es y sigue siendo represión, manipulación, imposición, discriminación, muerte... y todo esto enmascarado de altruismo en discursos, promesas, engaños, condolencias y pan y circo

Son 500 años de afirmación de los derechos humanos desde un lado, de negación de nuestra propia humanidad desde otro lado del mismo mundo.¹⁹⁷

La movilización de los rarámuri de Norogachi resultó ser un aprendizaje para ese pueblo para organizarse y defender sus derechos, especialmente aquellos que garantizan y fortalecen la autonomía de las comunidades indígenas. Pero también representó un aprendizajes para los jesuitas, especialmente para Ricardo Robles, quien acompañó todo el proceso de lucha de los rarámuri.

Acompañando al movimiento zapatista

El levantamiento zapatista puso en el debate nacional el tema del reconocimiento y respeto de los derechos de los pueblos originarios. Tras varios meses de intensas tensión y negociaciones tanto el gobierno mexicano como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional acordaron realizar distintas mesas de trabajo con la finalidad de terminar el conflicto en Chiapas, las principales mesas de trabajo acordadas era: Los derechos y cultura indígena, Democracia y Justicia, Bienestar y Desarrollo y Derechos de la Mujer.

La Mesa 1 entorno a los “Derechos y cultura indígena” inició su trabajo en octubre de 1995, a ella asistieron los delegados del EZLN y por parte del gobierno la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). Ambas partes acordaron que cada parte podía nombrar un equipo de asesores. Por parte del asistieron representantes de distintos pueblos

¹⁹⁷ *Idem.*

originarios, todos ellos miembros del Congreso Nacional Indígena, y destacados intelectuales que han apoyado la lucha de los pueblos indígenas. El equipo de asesores del EZLN estuvo conformado por Magdalena Gómez, Luis Hernández Navarro, Héctor Díaz Polanco, Adelfo Regino Montes, el jesuita JXel Hernández, Gilberto López y Rivas y el jesuita Ricardo Robles entre otros.

Robles recibió la invitación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena y de la Comandancia General del EZLN (CCRI-CG-EZLN) para formar parte del *Cuerpo de Asesores por la Paz con Justicia y Dignidad* el 1º de octubre de 1995, a los pocos meses de haber concluido su experiencia de inserción en la comunidad de Pawichiki.¹⁹⁸ La carta del EZLN decía:

Nosotros los zapatistas creemos que su palabra, su pensamiento y su experiencia son elementos valiosos dentro de este proceso de construcción de la paz justa y digna para todos los mexicanos... saludamos su trabajo y esperamos contar con una respuesta en favor de la verdadera historia de nuestra patria.

Robles respondió de forma afirmativa y envió al CCRI-CG-EZLN una carta en la cual expuso sus motivaciones para hacerlo. Aceptó la invitación a título personal, pero también como miembro de la Compañía de Jesús:

Desde que pude leer los primeros documentos nacidos de la Selva Lacandona, entre el desconcierto y la sorpresa, me resultó evidente su entraña indígena. Más de 30 años entre los Rarámuri (Tarahumares) me hacían ver que en esa novedad, tras su lenguaje depurado, estaba el corazón indígena. En Tarahumara había podido compartir los sueños, las aspiraciones, las luchas de la gente por la tierra, por sus derechos reconocidos en la Constitución del estado de Chihuahua; conocía su creatividad, su sabiduría, su dignidad. Ahora las oía hablar sólo en palabras diferentes: “*Queremos paz con justicia, respeto y dignidad. No viviremos más de rodillas*” “*¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?*” Pensamientos que sólo podían brotar de corazones hermanos.

Ahora, ante la invitación que recibí sorprendido, no he podido dudar. Sí he tenido que agradecer, y reflexionar el por qué de mi honda aceptación.

Y expuso tres razones para hacerlo, la primera:

LA PAZ EN LA JUSTICIA ha sido siempre un interés muy nuestro y la colaboración para lograrla, aunque pudiera ser mínima, es una clara opción prioritaria desde la humanidad y la fe. Por eso, no era posible ponerme a calcular si es oportuno acompañar este proceso, si es prudente o conveniente. Por eso he aceptado sin dudar; porque todos tenemos que buscar la justicia para que sea posible la Paz; porque lo que se reclama no son favores sino derechos; porque la injusticia ha roto la Paz

EL DOLOR DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE MÉXICO que he tenido la dura y bella oportunidad de compartir, de convivir en amistad y cariño, no me ha dejado duda alguna sobre esta aceptación. Desde nuestra historia están sus culturas y civilizaciones negadas, sus valores menospreciados, sus derechos atropellados, su vida -empobrecida- entre sobrevivencia y

¹⁹⁸ *Vid supra.* págs.. 136-144.

muerte... Y desde su corazón quedan la resistencia en dignidad, la esperanza de poder ser Pueblos libres e igualitarios, a la manera de sus tradiciones diferentes y legítimas, desde su fraternal humanismo comunitario.... Y todo ello clama por una paz en justicia y dignidad.

En segundo lugar, porque estaba a favor del diálogo intercultural para resolver los problemas del país:

Es necesario, como el mismo proceso de negociación nos ha hecho reconocer, llegar a las verdaderas soluciones de fondo en la problemática nacional que ustedes, los indígenas de Chiapas, han evidenciado. Esos problemas seculares ha topado, al parecer, ante la dificultad del diálogo intercultural. Es necesaria así la familiaridad con ese tipo de situaciones que la sabiduría indígena, experta en ello, nos ha enseñado a manejar.

Una misma realidad cobra dimensiones diferentes y aun opuestas en diferentes culturas. El diálogo exige, por su esencia, que las propuestas se vean desde los ojos de quien las hace, para poder tomarlas en su valor real. Sólo así las contrapropuestas o respuestas podrán tener sentido para la otra parte. Sólo así se dará el diálogo entre culturas.

La tercera razón era porque los pueblos indígenas, en especial los rarámuri, desde la experiencia del acompañamiento pastoral, le habían enseñado la riqueza cultural de todos los pueblos indígenas,

Lo hago desde una experiencia de acompañamiento pastoral y por ello 'cultural' al pueblo Rarámuri, desde la iglesia católica. Esta experiencia no la considero sólo personal sino colectiva y con una larga trayectoria histórica. Creo, desde ahí, que tal vez sea posible algún apoyo en este proceso.

Por otra parte, me anima el abierto apoyo de mis hermanos jesuitas para asumir este 'acompañamiento'. Me han confirmado especialmente mis compañeros de Tarahumara y mi superior provincial.

Concluía su carta con las siguientes palabras: “Estas son las razones de mi aceptación. Por ellas quiero acompañar este paso hacia la Paz. No pretendo aportar algo de gran importancia. Sé que *serán los Pueblos Indígenas los que, desde su ancestral sabiduría, nos darán soluciones de fondo si queremos oírlos*”.

A la par, el jesuita Javier Ávila, también de la Diócesis de la Tarahumara, fue invitado para ser parte del equipo de asesores de la COCOPA. Ávila aceptó la invitación. Ambos jesuitas participaron en la primera mesa de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal. La participación de Ávila fue breve, pues por desacuerdos con los miembros de la COCOPA ya no participó en nuevas mesas de trabajo:

Fui invitado a Chiapas por la COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación) a participar en el diálogo por la paz (bendita pluralidad de la Compañía). Convenía ocupar y proporcionar a la institución COCOPA una visión diferente sobre la realidad indígena.

Al llegar a los grupos de trabajo constaté lo ya sabido: ahí estaba el pueblo indígena bajo el pasamontañas transparentando la sencillez, el alma y la realidad de este mundo, futuro de esperanza, presente de dolor y sufrimiento, pero de verdad y amor. Ese pueblo dialogando al mismo nivel e intercambiando sus ideas mientras iban reconstruyendo una historia de opresiones, pérdida de afectos y tradiciones, relevando la memoria colectiva tan guardada muy dentro de ellos. Se compartió no sólo la

historia de un solo pueblo, también sintetizaron lo vivido por otras comunidades indias en el resto del continente. Y con sus palabras se fue esculpiendo una sociedad sin hambre ni opresiones: la sociedad del Nuevo Mundo. Y de esta manera se sigue negando la efectividad de cualquier proyecto neoliberal, de cualquier 'alianza', de tolo 'pacto' y 'solidaridad' sin verdadero humanismo ni conciencia moral. Ojalá se nos concedieran los ojos necesarios para ver que las propuestas de paz, los caminos que ofrecen los pueblos indígenas son los que nos ayudarán a ser más PERSONAS.

He asistido al diálogo porque creo que puedo cooperar en el proceso de paz que tantos han buscado impedir, golpear y desvirtuar.

[...]

He asistido al Diálogo porque no he temido ser señalado como 'amigo de publicanos y pecadores...'. Por defender el diálogo, la paz y la justicia con dignidad. No he temido ser señalado por creer en el otro, aunque este sea etiquetado como 'peligroso' por su opción de lucha diferente a la mía.

He asistido al diálogo por mi opción de fe en el Dios de la vida, y en el hombre; por mi opción a la Compañía de Jesús; porque 'nuestra misión nos lleva a trabajar para contrarrestar la injusticia, construyendo un orden mundial..., en el que todos puedan ocupar el puesto que le corresponde como partícipes del banquete del Reino.' (CG 34)

He asistido porque como nos dice Eduardo Galeano, 'en el fondo uno ama al mundo a partir de la certeza de que este mundo, triste mundo, convertido en campo de concentración, contiene otro mundo posible. O sea que el horror esta embarazado de maravilla'. Y los pueblos indígenas, este México Profundo, desde Chiapas están embarazando de maravilla a la sociedad civil. Aquí está el futuro de justicia e igualdad... y creemos que hoy no se ve lejano..., así lo esperamos.

Al finalizar la primera ronda de conversaciones en San Cristóbal me pidieron que siguiera asistiendo como invitado o como asesor; eso de vería después. Me llamaron a México para seguir trabajando el documento que hicimos en cada Grupo de Trabajo ya que en esa primera ronda de conversaciones solicitaron que los apoyara con el trabajo de la secretaría.

Tres días antes de salir de Chiapas para la siguiente etapa de conversaciones quienes me invitaron se mostraron evasivos a mis preguntas y pidieron que hablara con la Secretaria de la COCOPA y fue ella quien me dijo que las cosas habían cambiado, que la COCOPA tenía otros papel, que... en resumidas cuentas 'ya no necesitaban mis servicios'.

Posteriormente parece que al llegar a Chiapas la COCOPA dijo que no había podido conseguir Secretarios para los Grupos(i) y pidió a la CONAI que hiciera ese trabajo. ¿ya se fraguaba un posterior descomiso de las Actas por parte del Gobierno Federal?

Cuando estuve en Chiapas, tres miembros del Ejército Mexicano, bajo apariencia de estudiantes, estuvieron en Sisoguichi investigándonos a Ricardo Robles y a mí. No sé si como consecuencia de esa investigación o de nuestra identidad (creo que es lo primero y lo segundo y cualquier cosa...) se dio este 'agradecimiento' de mi participación.¹⁹⁹

Por su parte Robles continuó su participación en las mesas de diálogo, y dio cuenta de ello a través de cartas que se fueron publicando en la revista *Kvina*, órgano de difusión del Vicariato Apostólico de la Tarahumara y de la Diócesis de la Tarahumara.

La primera mesa de diálogo sobre los Derechos y Cultura Indígena se realizó entre los meses octubre de 1995 y febrero de 1996. Ambas partes firmaron el 16 de febrero una serie de acuerdos que fueron llamados "Los acuerdos de San Andrés Larráinzar".

¹⁹⁹ Así describía Ávila su participación en esa primer mesa de diálogo:

"Hay gracias que no se esperan y por eso se reciben con más agradecimiento y humildad. Ser invitado a escribir la historia en el diálogo nacional por la paz lo plantan a uno en la realidad mucho más que los escritos manipulados y subjetivos que un Luis Pazos o un Carlos Tello Díaz con su 'Rebelión de las Cañadas' han publicado para proteger un sistema decadente y ocultar el nacimiento de un nuevo día.

Ver. "Carta de Javier Ávila sobre los diálogos", en: *Kvina*. núm. 44. Octubre-diciembre de 1995. p. 40-41.

Tras esta primera ronda de diálogo, el jesuita Robles escribió una carta a los presbíteros de la Diócesis de la Tarahumara, en ella informaba de los resultados obtenidos, pero en especial hizo una reflexión sobre su participación como “acompañante de los pueblos indígenas”:

Me impresiona volver continuamente a revolver la misma historia en estas cartas, la de la salida de Pawichiki vista desde la fe de Pedrito que va siendo en ausencia mi maestro en la fe. Fue en aquel batari de Chimóchi en septiembre del 94 cuando me dijo su profecía: ‘Si nuestro Padre-nuestra Madre te están mandando a otro lugar es porque tal vez allá te necesitan más que aquí...’ Ni él ni yo pensábamos entonces en la guerra y la paz de los indígenas chiapanecos. Nunca nos imaginamos que andaría, invitado, apoyando el ‘ya basta’ de la justicia y de la dignidad. ¿Cómo iba a imaginar cosas de tal tamaño cuando todavía no las asimilo y cada vez las entiendo menos? Me queda tan clarísimo que no tiene por qué tocarme andar allá, que hasta parece que sueño un sueño absurdo, vanidoso y pueril. Pero Pedrito tuvo razón, aunque me da pena decirlo, según lo que los Comandantes van insistiendo en que siga con ellos. Es cierta y se me repite agradecida otra frase escrita cuando la salida de Pawichiki, pensando en los amigos rarámuri: ‘la enorme bendición de ser su amigo’. Sí, no me queda sino reconocer lo gratuito de la gracia del Dios verdadero, que como acá anda allá, sin dejarnos oportunidad alguna para creernos, pero sí toda para creerlo a Él y gozar esa su enorme bendición en la increíble amistad de los desconocidos de rostro, y transparente corazón.

Y ya entrado en la falta de pudor con que hablo de esa gracia recibida, diré que lo hago porque sí me la creo. Me da por decir que sólo fui a acompañar y creo que es verdad, pero no sé por qué resulta que eso, dicen aquellos, les ha sido de ánimo y apoyo. No sé cómo entre 80 ó 90 millones de mexicanos me tocó a mí vivir este parto de historia tan de cerca. Puede ser que la respuesta sea indígena. Lo que uno solo hace vale poco y no va lejos, los que se hace en comunidad sí hace historia. Y los amigos Comandantes han logrado, casi exigido, crear comunidad de intereses, de metas, de amistades. Lo han hecho porque siempre piden el consenso de los asesores, ninguna idea aceptan por brillante o nueva; lo que nos piden y consiguen es que haya consenso de todos nosotros.

Caí en la cuenta de esa gracia una tarde, al terminar la reunión de enero en San Andrés. Se iban, unas horas antes por cuestión de boletos, los asesores indígenas de Oaxaca y Michoacán. Se despidieron y los vi perderse tras los cinturones de seguridad. Indígena fue la tercera parte de los asesores en la última etapa: 6 a 17. Habían hablado con sabiduría, con brillo, con lucidez y precisión; todo ello en cristalina humildad. Me quedé pensando en esos amigos y me dije tontamente: *ni cuenta se dan del salto que le han dado a la historia*. Entonces me vino algo así como terror o temblor porque caí en la cuenta de que también yo estaba allí. Igual habíamos amanecido haciendo los documentos del diálogo, igual nos había ninguneado la contraparte, igual habíamos aguantado esa guerra de baja intensidad que son los tales diálogos, igual habíamos pensando y discutido en esa comunidad lograda por los zapatistas. Caí en la cuenta de que ni el EZLN pudo lograr lo logrado sin el cuerpo de asesores, no todos los asesores hubieran logrado algo sin la autoridad moral de los pasamontañas. Y lo mismo entre los asesores: se había logrado construir consensos impensables unos meses antes.²⁰⁰

Tenía un balance positivo del proceso de paz, y llamaba a reconocer constitucionalmente acuerdos de San Andrés, porque de lo contrario se vaticinaba el fracaso del diálogo:

²⁰⁰ “Cartas de R Robles sobre el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal”, en: *Knira* núm. 45 enero-marzo 1996. p. 40-41.

...creo que los acuerdos pueden verse en el marco de conjunto con mejor perspectiva, verlos desde las demandas de la selva Lacandona, verlos desde el punto de vista indígena, verlos como pasos de un proceso.

El EZLN ha planteado demandas para el país mucho más amplias y los diálogos seguirán insistiendo sobre los huecos que quedaron. La tierra es una de sus demandas fundamentales, una de las más claras causas del levantamiento armado, algo a lo que no van a renunciar según han declarado al término de los acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena. No se trata en este caso, como en los otros, de terreno perdido sino de batallas por venir. Sabiamente no aceptaron en un principio tratar simultáneamente todos los temas, para poder retomarlos en todo lo que haga falta en etapas posteriores del diálogo. Lograron anular las declaraciones gubernamentales que repitieron su veto a la dimensión nacional de los problemas, que afirmaron que sólo tratarían lo referente a algunos municipios de Chiapas. Todo se ha tratado a nivel nacional finalmente, aunque con algunos concretos para el estado de Chiapas.

A mi entender lo que se logró firmarse es un avance muy positivo, no imaginado hace dos años, hace seis meses. Lo que falta es ver un resultado posterior, el de lo que se logre realmente legislarse en las cámaras. Pero eso mismo no parece que pueda ser muy diferente a lo pactado. El proceso de diálogo tendrá que continuar por un par de años al menos, y sin resultados legislativos es estos puntos el diálogo por la paz no podría continuar en su momento. [...]

Muchos son los logros del EZLN para todo y del pueblo de México con él. No parece exagerado decir, o repetir, que los zapatistas no tienen nada que perder y por ello todo lo que se va logrado es ganancia de ellos para todos, porque tienen una propuesta rica y abarcante para el país.

En cuanto a la labor del equipo de asesores señaló

... el EZLN vino a ser una –pese a lo que pese- un arcoíris de esperanza, puente entre realidades y mundos, entre culturas y discriminaciones seculares, entre la realidad y la esperanza. Es parte de este logro haber convocado con más éxito que el previsible a un grupo de asesores solidarios, buscadores también de la justicia y la dignidad para México. La conformación del grupo de asesores del EZLN fue sin duda un éxito innegable. Entre los asesores y los comandantes se dio de hecho una serie de confluencias valiosas para ambos. Se confiesa continuamente en los momentos espontáneos: los asesores hemos aprendido más de lo que hemos podido aportar. Los comandantes han crecido también y saben ya, están seguros ya, que pueden alternar, en un mismo nivel de aprecio y respeto, con catedráticos e intelectuales sobresalientes, como lo hacían ya con gente de algunas ONGs. Y desde antiguo con otros indígenas.²⁰¹

La postura de Robles en un primer momento era optimista, vio en los resultados de esta primer mesa de diálogo como un signo de esperanza:

Así, una esperanzadora sorpresa se va imponiendo: *la voz de los pueblos indígenas ha irrumpido en la realidad nacional para consolidarse, para lograr un rango que se le había negado injustamente*. El pensamiento de los Pueblos ha tomado los medios de comunicación, pese a las resistencias. La palabra indígena se va dando a entender de donde fue tenida como necesidad, se viene valorando entre quienes la desconocían, viene dando esperanza a todos desde su sabiduría ancestral: ‘Todo para todos, nada para nosotros’. Rechazando explícitamente la toma del poder, del mando, de las decisiones para otros, la palabra indígena brota desde los más viejos abuelos para proclamar que vale la pena vivir para la comunidad, rehacer un mundo diferente de participación, para compartir al mundo una forma de hacer política diferente, la de sus tradiciones indias. Esa voz

²⁰¹ *Idem.*

va resonando también fuera de México, es para todos y va tomando un lugar creciente en el mundo. Eso es un logro de generosidad que comparte lo propio y va permeando todo sin remedio.

[...]

Seguirán las pláticas, si es que pueden llamarse así, mientras a ellos los dejen vivir, según suele decir los Comandantes. Pero lo que han creado es suyo y es de todos, y seguirá aunque les quiten la vida. Su Palabra Verdadera hizo historia ya y sus nombres de combate quedarán sin duda en ella.

Gracias por todo y más, amigas y amigos comandantes.²⁰²

Las conclusiones de Robles eran claras, para él los logros de la mesa de negociación se debían, en mayor medida, al esfuerzo y la voluntad de los zapatistas por lograr el reconocimiento de sus derechos que a la voluntad del gobierno.

Las mesas de diálogo continuaron, la 2ª fue relativa al tema “Justicia y Democracia”. Se realizaron dos jornadas de trabajo, la primera entre marzo y abril; la segunda entre julio y septiembre de 1996, pero ya no se establecieron acuerdos al respecto.

Nueve meses después de los Acuerdos de San Andrés y, con por aprobación de parte de ambas partes, la COCOPA presentó una iniciativa de reformas constitucionales basada en los acuerdos de San Andrés. El EZLN aceptó dicha propuesta a pesar de ver que sólo reflejaba una parte de lo firmado en febrero de 1996. Sin embargo el proceso de paz pronto se vio interrumpido por la cerrazón del gobierno federal. La propuesta de la COCOPA fue abandonada por el gobierno de Ernesto Zedillo, quien decidió presentar de forma unilateral una iniciativa de ley en materia de derechos y cultura indígena con lo que desconoció los acuerdos de San Andrés y de esa forma le dio la espalda al proceso de diálogo.

Ante esas nuevas circunstancias Robles tenía en claro que el diálogo llegaba a su fin y la causa principal era la cerrazón del gobierno federal, que desconoció el proceso de diálogo:

La trampa tendida por el gobierno fue casi simple. Si el EZLN no aceptaba el texto de la contrapropuesta de Zedillo que anulaba los logros de San Andrés, no podría pasar a la vida política pública. Si, por el contrario, lo aceptaba para transformarse pronto en una fuerza política, lo haría con una derrota evidente, desprestigiado especialmente ante el movimiento indígena nacional. Porque el Congreso Nacional Indígena había confirmado los acuerdos de San Andrés y había confiado a los zapatistas la negociación de los mismos. Aceptar la contrapropuesta del gobierno hubiera sido una traición a todos los indígenas. El ezln no podía aceptarla por coherencia elemental.

El costo que pagaron fue alto, muy alto, ante el desgaste de las comunidades zapatistas, desgaste provocado por la contrainsurgencia en la que juegan hasta los programas de nutrición infantil. Los antizapatistas, los de las guardias blancas, los de los escuadrones de la muerte, lo

²⁰² Robles Oyarzún, Ricardo. Pláticas del EZLN con el gobierno. Al término de la mesa de Derechos y Cultura Indígena”, en: *Christus*, marzo abril 1996. p. 51-54. p. 54.

tienen todo; los indígenas simpatizantes con el zapatismo no reciben sino desabasto de alimentos básicos, cercos militares que impiden su trabajo, violaciones a muchos de sus derechos.

En el EZLN no podían aceptar esa contrapropuesta que anulaba los acuerdos de San Andrés. No podían hacerlo pese al cansancio, al desgaste; pese a la muerte de sus hijos niños. Y no lo hicieron. Volvieron a entregar el asunto a la COCOPA. Resulta peligroso para el presidencialismo sentar el precedente de una real autonomía del poder legislativo, que se concreta en esa representación, plural en partidos políticos. La COCOPA tampoco debía lograr un triunfo en esta coyuntura. Sólo la presidencia tiene derecho en México a tomar iniciativas, a dar pasos o a presumir logros. Nadie más, ni los legisladores, ni los indios inconformes pueden tener un triunfo político en este 97 electoral.

Ahora se declara y publicita que el EZLN rechazó la propuesta del gobierno. El que rechazó la propuesta ya acordada fue el gobierno. Y llevó al absurdo la espera, cerró la última salida posible. No pudo tolerar su propia firma porque había prometido justicias e igualdades frente a hegemonías y las dictaduras nuevas, las del libre mercado y la económica insensibilidad.

No fue el EZLN quien marcó el alto, quien renegó de su palabra y sus principios. Fue el gobierno de México, seguido por declaraciones del norteamericano. Ellos cerraron las puertas a la paz y se van acercando a las salidas militares que no serán salidas ni ahora, ni nunca. No pueden y no quieren aceptar la novedad de la palabra india, la que va resultando verdadera y por eso va siendo condenada, sepultada, negada.

Y ¿qué hay de nuevo en esto? Recordando los momentos pasados, las etapas anteriores, los pasos caminados, no parece que nada de esto sea realmente novedoso para quien analiza y lee. Por eso la tendencia mía y nuestra a no decirlo ya, ya no repetirlo, a olvidar confirmarlo.

Pero del momento es éste, en el que esperan vencer con su cansancio a todos los que tienen algo de esperanza todavía. Por eso una vez más confirmo en esta nota el testimonio de lo que hemos vivido, en este acompañar a los indígenas en ese afán tan suyo de compartirnos su palabra, su pensamiento, su filosofía, su manera político-económica.

Los detalles alargarían sin fruto el comentario. Digo sólo lo que queda escrito. Desde la cada vez más cercana simpatía con los indígenas, desde la exasperante confrontación con el vacío gubernamental, antipático y falso. Sólo repito una vez más esto que hemos tenido suerte de convivir de cerca.

Y al terminar añado una confirmación de esta palabra triste. Por lo que queda dicho, en el último encuentro con la comandancia, allá en La Realidad de la selva, estuvimos los asesores para compartir con los indígenas lo que va siendo la última y final fase de esta forma de diálogo que no tuvo salida. Por eso nos llamaron los compañeros zapatistas, para que estuviéramos también en el fin de ese proceso que hemos acompañado como asesores desde el principio, para también compartirlo, sí, como los gozos, las amistades y los soñados pasos adelante que ahora se han esfumado.

La última sesión de trabajo, el último encuentro con ellos, pudo haber sucedido ya. Así nos lo dijeron, agradecidos como siempre, finos, atentos, fieles a su palabra verdadera.

Quizá vuelva a suceder que la historia nos junte, y que pueda volver a comentarles algo de este largo proceso interminable, cansado como la ausencia de esperanza cierta. No lo sabemos. Sabemos sólo que acabó una etapa, una forma de querer dialogar como la gente, con pensamiento y con inteligencia, con palabra y razón. Sabemos que eso resultó imposible ante esta necedad que hoy desecha los derechos de su pueblo, la democracia, pues.

A pesar de la ruptura del diálogo, Robles identificaba que el movimiento indígena salía fortalecido por la capacidad de los pueblos indígenas de generar propuestas y alternativas:

No todo ha sido en vano. El movimiento indígena se ha fortalecido de tal forma que el siglo nuevo nacerá con su marca y su estilo, lo queramos o no. El nuevo amanecer, el despertado por el zapatismo, hizo camino ya. No es ya negable, no es ya revertible. Simplemente está ya de por sí

como esas palabras de los más antiguos abuelos, las que nos despertaron con sentido y futuro. Ya está el amanecer, no ya la noche. Lo recordaremos con el tiempo, los recordaremos a ellos para largo, porque quieran o no los que van decidiendo esta historia contra todos, los tiempos nuevos llegan con este nuevo sol.²⁰³

La participación de Robles como asesor de los zapatistas representó la posibilidad de identificar que la lucha del EZLN estaba en consonancia con las demandas de los pueblos originarios para lograr el reconocimiento y el respeto de sus derechos. Por otra parte también representó el reconocimiento a una metodología de trabajo impulsada por los jesuitas en la Sierra Tarahumara, la inculturación entre los pueblos originarios, inculturación entendida como la inserción en la vida de las comunidades y como el acompañamiento a las necesidades y luchas de los pueblos originarios.

Balace de los Acuerdos de San Andrés

Tras su participación en las mesas de diálogo Robles realizó un análisis del diálogo entre el EZLN y el gobierno, y de los acuerdos de San Andrés. Para él estaba estuieron en disputa entre dos concepciones en torno a los derechos humanos: por un lado la postura del gobierno, que concebía, desde la tradición occidental, los derechos humanos como derechos individuales y universales. Frente a esa postura está la propuesta de los zapatistas y de los pueblos originarios que formulaban los derechos humanos desde una perspectiva comunitaria y colectiva:

Lo digo bruscamente, de entrada: los derechos humanos, aplicados sin más como *universales*, pueden llegar a ser solamente un más refinado mecanismo de colonización en estos tiempos de cambios que debieran ser para el pluralismo, la aceptación de los diferentes, la abolición de los dogmatismos que pretenden ser *universales*, o sea: ser, sin más, "para todos".

Durante los Diálogos por una Paz Justa y Digna -así se llamaron irónicamente-, vimos con gran claridad un conflicto. La defensa de los derechos colectivos de los pueblos se estrelló siempre con la negativa absoluta del gobierno para tratar ese punto. Todo derecho o garantía debía ser individual. "No aceptaremos ambigüedades", repetían.

Al mismo tiempo, los Diálogos no podían soslayar el tema. Los indígenas del EZLN, avalados luego en el Foro Nacional Indígena, reclamaban esos derechos colectivos como indispensables en todo acuerdo de paz. No dialogaban teorías, sino precisamente su *derecho humano* más fundamental, el derecho a vivir.

En efecto, al tratarse de pueblos indígenas, muchos de sus derechos toman dimensiones comunitarias que no quedan contempladas en los actuales derechos, circunscritos a lo estrictamente individual. Afirmar esto no supone arbitrariedad, ilegitimidad o novedad siquiera.

²⁰³ "Carta de R. Robles sobre los fracasados Diálogos de Paz", en: *Knira*. núm. 49. enero-marzo 1997. p. 38-39.

Los derechos colectivos de los pueblos son un tema actual que está siendo estudiado para su aprobación en la ONU o en la CIDH de la OEA.²⁰⁴

Para Robles, la noción de derechos colectivos que tienen los pueblos indígenas representa una aportación que estos pueblos hacen para enfrentar la crisis que se vive a nivel mundial:

Una de las vetas de renovación para este mundo es justamente la que comentamos. Nos ofrecen los pueblos, como regalo para el nacimiento de un nuevo milenio -según nosotros-, o para un nuevo Sol -según ellos-, una salida a nuestra propia trampa: el "individualismo". Ciertamente, la noción misma de "derecho" es nuestra, occidental; ellos la han aprendido para dialogar con nosotros, para defender lo suyo más íntimo, su identidad. En ese diálogo, antiguo ya, intenso últimamente, nos llevan la delantera. Son más peritos que nosotros para entrar en los espacios de la interculturalidad. La vida los ha llevado a capacitarse en ello, por necesidad tal vez, pero con habilidad y seguridad.

Desde esa su óptica, desde su proyecto diferente de vida, han soñado, han recuperado así ancestrales maneras. Han visto el contraste entre su vida comunitaria que comparte y la nuestra que se empeña en la acumulación, la competencia, el individualismo. Aun nuestros *derechos humanos* adolecen de esa estrechez, y así les perjudican, ocasionalmente al menos.²⁰⁵

Por último planteaba que esa experiencia, a nivel personal, lo llevó de nueva cuenta a escuchar a los pueblos indígenas:

Tuve en San Andrés la experiencia de tener que constatar lealtades y perjuros, sonrisas y desdenes, amistades y lejanías. Eso fueron también los Diálogos de Paz, un lugar donde la evidencia de los contrastes entre la calidad humana de las partes fue ineludible. Una vez más me ganaron los "hombres verdaderos", los de "palabra verdadera" y corazón hermano, los de la justicia entendida como "todo para todos, nada para nosotros", comunitaria, pues. Los que nos han convidado de su tesoro el "mandar obedeciendo" como democracia, el "mundo donde quepan muchos mundos" como libertad y el "todo para todos, nada para nosotros" como justicia, son fiel espejo del pensar de los pueblos indios y hoy nos invitan a dar también nuestra palabra propia en esta historia de los todos que somos. Van abriendo caminos a la historia desde que despertaron y nos despertaron.

El conflicto fundamental que quise exponer me viene de la vida, se me ha impuesto desde el maniatado proyecto de vida de los indios. Estas palabras son, para mí, prestadas. Ellos me las han ido convidando sin pretenderlo, al convivir. Por eso son tan sólo un testimonio.

No son, estas palabras, una verdad necesaria a nadie; son tan sólo la mía, la de mis tristezas y plenitudes entre ellos.²⁰⁶

Después del rompimiento del diálogo entre el gobierno y el EZLN, Robles vio que el diálogo tomaría otros rumbos. Ya no sería entre ambas partes, sino que a partir de entonces el EZLN buscaría el diálogo con los pueblos indígenas del país.

²⁰⁴ "Los derechos colectivos de los pueblos indios. Otra manera de ver los derechos humanos desde las sociedades comunitarias", en: *Christus*. Año LXIV, núm. 724 mayo -junio p.46-50 También en *Revista Chiapas*, núm. 8. 2000. Robles hace mención de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que en esos años se estaba discutiendo y fue aprobada en 2007.

²⁰⁵ *Idem*.

²⁰⁶ *Idem*.

Desde su participación en el equipo de asesores del EZLN, tanto Robles a nivel personal, como la Diócesis de Tarahumara en conjunto hicieron eco de la demanda de los pueblos originarios en demandar el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, y con ello el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios del país.

En 2001 se vivió capítulo más de desencuentro entre el gobierno y el movimiento zapatista, en esa ocasión el Congreso de la Unión aprobó una serie de reformas constitucionales en materia de derechos de los pueblos indígenas que contravenía no sólo los acuerdos de San Andrés, sino también la iniciativa de Ley COCOPA. Por el contenido de lo aprobado significó ser una contrarreforma constitucional en la que no se reconocen en su totalidad los derechos de los pueblos originarios.

El entonces obispo de la Tarahumara, José Luis Dibildox Martínez y los agentes de pastoral de dicha Diócesis -entre ellos los jesuitas Javier Ávila, Ricardo Robles, Gilberto Alvarado, Javier Campos- enviaron una carta al presidente Vicente Fox en la cual manifestaron su desacuerdo con la reforma constitucional aprobada:

Desde nuestra experiencia de acompañamiento a los Pueblos Indígenas y desde nuestra opción de vida por los mismos, vemos que esto representa un retroceso grave para el reconocimiento de los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas y para el proceso de paz que todos deseamos.

Por esta razón nos dirigimos a usted, Señor Presidente, para solicitarle que la ley resultante sea vetada y dar oportunidad al H. Congreso de la Unión de hacer una consulta adecuada a los propios pueblos Indígenas para considerar, de acuerdo con ellos, los cambios constitucionales oportunos.²⁰⁷

La opción de la Diócesis de la Tarahumara seguía siendo la misma que la del antiguo Vicariato: el acompañamiento de los pueblos indígenas.

Por otra parte, el acercamiento entre el EZLN y la diócesis de la Tarahumara se dio en dos ocasiones, en ambas los delegados del EZLN visitaron la Sierra Tarahumara en 1999, 2006 y 2007. En todas las visitas la Diócesis de la Tarahumara recibió a los delegados zapatistas. La primera ocasión fue con motivo de la Consulta Nacional de los Pueblos Indios, las otras dos ocasiones fue en la realización de la otra campaña

En la visita de 2007 Ricardo Robles consideró es ese encuentro como ejemplo de un verdadero diálogo intercultural en el cual

²⁰⁷ “Carta del Obispo de Tarahumara José Luis Dibildox Martínez obispo y de los agentes de pastoral al Presidente de la República”, en: *Knira* núm. 66-6. abril-septiembre 2001. p 105-106.

Se encontraron allá, en la Sierra Madre Occidental del norte mexicano, pueblos tan similares como diferentes, con corazones, valores y utopías tan cercanos que habrían de coincidir, pero con geografías, historias y luchas tan diversas que habrían de diferir. Frecuentes fueron al inicio los desconciertos mutuos. Las costumbres, los ritmos o las palabras no se ajustaban, no bastaban para interpretar unívocamente los hechos, o valorar lo que iba sucediendo. Por dar algún ejemplo, hubo momentos en los que la manera rarámuri de iniciar toda reunión, cuando la gente ya se ha reunido, y terminarla cuando la gente se va, aboliendo así radicalmente los horarios, resultaba descortés, casi ofensiva para los visitantes. En otros momentos la participación que les ofrecían los anfitriones, o la colaboración que les pedían en una reunión a los zapatistas, no empataba con las expectativas de la visita. Hubo también valoraciones implícitas, tan obvias para las partes que no suponían clarificación y que por falta de ella causaron tensión. Todos los obstáculos se fueron removiendo, uno tras otro, en un verdadero diálogo que constó más de hechos que de palabras, las cuales sólo complementariamente apoyaron el diálogo. Y así, aunque las palabras llegaron a azorar por su calidad humana, por su rigurosa cortesía, por su oportunidad precisa y por su incesante franqueza directa, sólo iba a clarificar los hechos sucedidos. Y siempre lo lograron.

Caminaron así, pueblos del sureste y del norte, un camino muy nuevo para todos en el que cada paso hacía crecer las cordialidades y asumir las diferencias. Se iba aceptando así la realidad diversa con verdad, desde la propia entraña. Se construía así en respetos mutuos una fraternidad más cierta, más cercana, más para siempre.

Las luchas, sus tácticas, sus metas permanecieron diferentes, aunque convergentes ahora. Lo que se ignoraba del otro se sabe ya y no es para distanciar. Igual quedan irremediamente diferentes sus experiencias históricas, tan hondas como haber sufrido o no las 'reducciones' de la conquista que arrebataron toda autonomía a los más pero no a todos. Tales diferencias se narraron, se esclarecieron, se confrontaron y se asumieron como diferencias que quedan ahí. Igualmente se constató que los pueblos indios van coincidiendo en un destino y una lucha común en la que cada cual aportará lo suyo desde los saberes propios, saberes que necesariamente quedan enraizados en las propias historias.

Junto a la estación del tren que llevó de regreso a los delegados hacia Sinaloa, la despedida final, después de una semana de aprendizajes mutuos, fue tan cordial, tan natural, tan plena, como sólo suelen terminar los encuentros entre amistades viejas. Habían pasado sólo siete días y habían bastado para calar hondo en las identidades, las diferencias y las convergencias, en los aprecio y respetos mutuos, en entendimientos y enriquecimientos entre diversos pueblos tan diferentes y tan semejantes.

Guardo algunas convicciones luego de este encuentro del que doy testimonio. El diálogo intercultural, hoy tan indispensable para México, sólo se dará en hechos. Las palabras sólo clarificarán la verdad única que consiste en los hechos. Tal diálogo se va dando y creciendo en el caminar de la otra campaña porque sus delegados caminan aprendiendo. Se va dando entre pueblos desde los traicionados acuerdos de San Andrés, que fueron palabras y firmas sin hechos. Los pueblos indios siguen a su paso pese al desdén oficial que los acalla. Los temerosos gobiernos sólo acosan con ejércitos porque nada saben de diálogos interculturales.²⁰⁸

Para Robles era necesario el diálogo intercultural para lograr el reconocimiento y respeto de los pueblos indígenas.

Como colofón de esta relación del jesuita Ricardo Robles y el EZLN se puede mencionar que los zapatistas han hecho mención de Ricardo Robles en dos comunicados. La primera ocasión

²⁰⁸ Ricardo Robles, "A propósito de un dialogo intercultural", en: *La Jornada*. 30 de junio de 2007. Versión electrónica en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/30/index.php?section=opinion&article=019a1pol>

fue en la muerte del obispo Samuel Ruíz (enero 2011). En esa ocasión el EZLN reconoció la labor del obispo en pro de la paz y de la justicia, y a la par reconoció la labor de los cristianos que han estado trabajando en esa misma línea: “Porque si bien es cierto que hay Marciales y Onésimos en la Iglesia Católica, también hubo y hay *Roncos*, Ernestos, Samueles, Arturos, Raúles, Sergios, Bartolomé, Joeles, Heribertos, Raymundos, Salvadores, Santiagos, Diegos, Estelas, Victorias, y miles de religiosas y religiosos y seglares que, estando del lado de la justicia y la libertad, están del lado de la vida”.²⁰⁹

La segunda ocasión fue en la carta que el subcomandante Marcos envió (noviembre-diciembre de 2012) al comisionado para el diálogo, Luis H Álvarez, ahí hace una breve mención del jesuita Robles:

Deje su partido y lo que representa, abandone a esa clase política que no ha hecho sino convertirse en un parasito insaciable. Usted es de Chihuahua. Vaya a la Sierra Tarahumara, pida que le den entrada a una de las comunidades rarámuri. Tal vez no lo dejen quedarse, *ya no está el entrañable Ronco para preguntarle*. Pero tal vez sí lo dejen estar unos días. Ahí, con ellos, aprenderá usted lo fundamental del corazón indígena, de la lucha y esperanza de los pueblos originarios de México. Después de todo, ¿no se llama así su libro?²¹⁰

Ambas menciones representan el reconocimiento, por parte del EZLN, de la labor que hizo el jesuita Robles al acompañarlos, junto con los pueblos indígenas, en la búsqueda de la paz y del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.²¹¹

²⁰⁹ “Comunicado EZLN Muerte de Samuel Ruiz 2011”. enero 2011.

²¹⁰ “A Luis Héctor Álvarez Álvarez”. 30 de diciembre de 2012.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/30/carta-a-luis-hector-alvarez-alvarez/> (Las cursivas son mías)

²¹¹ Pero no solamente el EZLN agradeció y reconoció la participación destacada de Robles en el equipo de asesores.

A la muerte de Robles varios de los miembros del equipo de asesores como Luis Hernández Navarro, Adelfo Regino Montes, Magdalena Gómez escribieron su experiencia de trabajar a lado del jesuita. Ver. *Kmira*. núm 100. Este número esta dedicado a la vida y obra de Ricardo Robles.



Ricardo Robles junto al Subcomandante Marcos²¹²



Los jesuitas Javier Ávila (centro) y Ricardo Robles (derecha) en la visita de los comandantes zapatistas a la sierra Tarahumara en 1999 ²¹³

²¹² Imagen tomada de la revista *Kvira*, núm 100, 2010, p. 96.

Tras su participación como asesor en las mesas de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, el jesuita Ricardo Robles participó en distintos foros en los cuales habló de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Robles argumentó en distintas ocasiones que tres eran las fuentes de sus reflexiones: *la primera* el acompañamiento y convivencia con las comunidades rarámuri; *la segunda*, su participación en las mesas de diálogo entre el EZLN y el gobierno; y *tercera* el acompañamiento al Congreso Nacional Indígena (CNI).

Tres eran las experiencias que recuperaba Ricardo Robles para hablar de los derechos indígenas desde la perspectiva del pueblo rarámuri: a) la marcha de los rarámuri de Norogachi de 199, b) el trabajo de COSYDDHAC en la defensa de los derechos humanos en la Sierra Tarahumara, y c) la aportación de los rarámuri al Congreso Nacional Indígena en 1995. Las tres eran una muestra de que el pueblo rarámuri estaba cobrando mayor conciencia en la defensa de sus derechos colectivos.

Robles identificó que el tema central que englobaba la defensa de los derechos de los pueblos originarios es: el territorio. Entendido no solamente como posesión de un bien, sino como aspecto central en la identidad de los pueblos originarios, por ello Robles hablaba del “territorio cultural”. Para los rarámuri el territorio era entendido como monte, porque “el monte se los dio el Dios” [sic.]

Esta frase en la que se utiliza la palabra ‘monte’ es traducción literal de una expresión rarámuri — tarahumara— y se presta a aclarar el concepto de territorio. Hay tres palabras en rarámuri para traducir nuestra expresión: tierra. Aquí se utiliza “Kawí” o “gawí”: que puede traducirse por mundo, toda la tierra, y en concreto se emplea para designar todo el entorno conocido, la región en la que pueden desplazarse, o como en este contexto, la región que habitan los rarámuri como hábitat. Esta palabra es claramente distinta de “wasa”: la tierra cultivable, y de “weé”: la tierra como elemento material.²¹⁴

Robles contaba que el concepto de *territorio cultural*, es una aportación del pueblo rarámuri, pues ellos fueron los que la acuñaron:

Formulaban [los rarámuri] la palabra que enviarían al Foro Nacional Indígena convocado por el EZLN para los primeros días de enero 1996. Nos habían pedido estar cerca por si alguna duda surgía sobre los temas del Foro. Salieron dos o tres a preguntar si todo eso que discutía no quedaría más claro diciendo: *‘el territorio cultural’*.

²¹³ *Knira*, núm 58. Abril-junio 1999, p. 58

²¹⁴ (1995) “Elementos básicos en la consideración de las autonomías de los pueblos indígenas”, en: *Knira*, núm. 42. Abril-junio 1995, p. 22-42 y *Christus*, Año LX, mayo-junio 1995 p. 22. Las cursivas son mías

Sus autoridades tradicionales, sus sistemas normativos, su impartición de justicia, su pastoreo, sus formas de trabajo comunitario, la educación a su estilo, sus ritos... su cultura toda, para seguir existiendo, necesitaba este territorio suyo, ancestral, con sus recursos todos. Era espacio vital del Pueblo, para poder ser el que es. Territorio y cultura eran inseparables, y la autonomía era eso mismo: su espacio de derechos, libertades y posibilidades para vivir y crecer en la propia cultura. Y así acuñaron el término que ahora cargo como título y regalo: *El territorio cultural*.²¹⁵

Las demandas del pueblo rarámuri iban encaminadas a ser reconocidos como pueblo y al respeto de sus formas tradicionales de organización:

- Elevar a rango constitucional el derecho a la cultura.
- Que se respete el *Territorio Cultural* y hábitat indígena, como la fauna, el bosque, las aguas, los suelos y tierras de labranza. Ahí son las 'fiestas' que unen al 'Pueblo y la gente va a su 'centro', aunque civil o políticamente pueda ser otro (municipio, ejido) pero lo ritual no.
- Cada quien sabe a dónde va y pertenece.
- Que se delimite el territorio conforme a las características de cada pueblo. Además que el gobierno chabochi las reconozca dándole garantías necesarias.
- El gobierno de los chabochis debe reconocer a nuestras autoridades tradicionales.
- Haya libertad para practicar nuestras fiestas, juicios y organización.
- Se practique las costumbres de nuestros antepasados, fiestas, juicios, autoridades, trabajos...
- Los recursos naturales, que el rarámuri los maneje.
- Garantías para ser autosuficientes en alimentos. Más apoyo. Sí sabemos trabajar pero como nos gusta, ayudándonos todos, como en nuestra cultura. La escuela tiene que ser para las necesidades de nosotros, no para cambiarnos a otras costumbres. Que ahí se respeten los valores culturales.
- En la escuela las autoridades indígenas deben participar para ver qué hacen y cómo deben trabajar los maestros. Deben tener autoridad, capacidad de decisión.²¹⁶

Vinculado al territorio cultural está el reconocimiento de la autonomía, la cual los rarámuri entienden como:

Ser Autónomo, tener sus propias autoridades. Que se nos deje vivir como nosotros queremos, como siempre ha vivido.

Como Pueblo nos da derechos a la Autonomía. Que el Estado reconozca y respete el Territorio Cultural, sus recursos naturales que es parte de la vida rarámuri. Además al rarámuri no se beneficia en nada en la explotación de los recursos naturales.

Se respete la libertad de nuestras decisiones en las formas de gobierno y organización en sus diferentes formas:

RELIGIOSO: danzas, creencias, diferentes ritos, en las diferentes fases de la vida de rarámuri. Son ritos diferentes, de nacer a morir, hay que respetar.

POLITICO: Libertad para nombrar los integrantes del aparato de gobierno rarámuri, sin intromisión de personas ajenas a la comunidad indígena de que se trate.

²¹⁵ (1998) "El territorio cultural. Palabra india, ancestral y nueva, germinada con las lluvias de selva y montaña", en: *Knira* núm. 56. Octubre-diciembre 1998 p 32-38 Las cursivas son mías.

Ponencia presentada en el 2º Coloquio cultura e historia socioambiental de México. Los pueblos indígenas y las sociedades campesinas ante la propiedad intelectual de los recursos genéticos.

Mesa IV Territorio, autonomía y recursos naturales. México, D.F. 23-25 de septiembre de 1998.

²¹⁶ *Ibid.*

SOCIAL: Respeto a las diferentes maneras de vida, y trabajo según la costumbre. Que ninguna institución envíe personal que la comunidad no acepte. Que no impongan.²¹⁷

Para Robles, quedaba muy clara la exigencia del pueblo rarámuri a ser respetado y a gozar de plena autonomía y de la libre determinación:

Todo esto no es teoría rarámuri para reclamar a otros, es lo que ellos viven en las actividades cotidianas. Lo vemos claramente en el trabajo agrícola, por ejemplo. Es un ejercicio de ayuda mutua para la vida de la comunidad.

En un texto narrativo, escrito originalmente en rarámuri, dice Feliciano Espino:

‘Cuando otro quiere hacer algo, dice: “si quieres, ayúdame por favor...” y se van juntando todos y luego empiezan a trabajar en lo que tienen que hacer’.

El relato describe el modo en que esa ayuda mutua se pide y ofrece: “si quieres”, dicen “ayúdame, por favor”. Queda claro el respeto al otro y a su libertad, que no puede exigir a otro ser humano.

Así piensan los Pueblos Indios. Sus derechos son suyos, de sus pueblos, desde los orígenes. Por ello no aceptan abandonar su vida comunitaria. Es, al fin de cuentas, la única manera genuinamente humana de vivir de acuerdo a sus cosmovisiones milenarias.²¹⁸

La autonomía del pueblo rarámuri, siguiendo a Robles, debía buscarse en el modo de vida que han llevado a lo largo de siglos, especialmente en algunas formas de organización social y política interna tales como: en los juicios²¹⁹ y el sistema de cargos comunitarios.²²⁰ Sí bien en todas esas formas fueron modificados por la conquista española, sin embargo, los rarámuri han sabido conservar su formas ancestrales de organización social y las han adaptado a las distintas circunstancias históricas.

Un elemento extra a la propuesta de los rarámuri es el componente religioso. La defensa de los derechos de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a su autonomía, tiene una raíz profunda para los rarámuri: la fe en Dios

Los Pueblos todos están siempre en continua evolución cultural. Hemos visto a lo largo de esta reflexión *cómo viven su autonomía los Rarámuri*. El sistema de cargos actual viene en buena parte del período colonial, del siglo XVI en concreto. No podemos entrar en esa historia pero los títulos de los cargos: ‘General’, ‘Capitán’, ‘Mayora’, ‘Alguacil’... lo delatan.

En su origen, fueron cargos impuestos para control político, para reprimir su autonomía. No obstante, en torno a esos cargos está estructurada su sociedad y ahí su sorprendente autonomía actual. Asumieron esas nuevas estructuras ante nuevos cambios en el pasado. Pero la reflexión que han hecho sobre ello es reveladora.

²¹⁷ (1998) “El territorio...” p. 32.

²¹⁸ (1999) “El óbolo...” p. 22.

²¹⁹ Para más detalles sobre cómo se desarrollan al interior de las comunidades rarámuri ver:

(1999) “El óbolo...” p. 22.

---- “El sistema jurídico-político de los rarámuri: índole de su ancestral sistema jurídico, sentido de impartición de justicia, resistencia y legalidad”, en *Revista Chiapas*, núm. 9. 1999 p. 187-206

²²⁰ Sobre la democracia rarámuri ver:

(1999) “El óbolo...” p. 18-28

En algunas de las narraciones o leyendas que de vez en cuando se escuchan a los viejos, se cuenta que desde el principio del mundo Dios le dio a los rarámuri algunas gentes para que los pastorearan y los cuidaran, como los gobernadores, los capitanes, los mayores. Parecería que al ir pasando los siglos se le olvidó al pueblo el origen represor de su organización actual.

No obstante, esos relatos tienen la razón. No les falta memoria. Dicen algo muy sabio. Su estructura actual ya es rarámuri, no ya la que fue impuesta. *Su sistema actual de cargos no tiene ya el tufo colonial, tiene más bien el estilo del Dios de sus orígenes. Él le dio esos pastores a este Pueblo* cuando le dio capacidad para crearlos, cuando le dio corazones capaces de transformar la imposición en libertad o el control en autonomía.

Así se dio la reflexión teológica de un Pueblo ya evangelizado —aunque imperfectamente, sí, como todos— que sabe encontrar los designios del mismo Dios de la Historia, desde su propia experiencia histórica. *El mismo Dios que desde antiguo les habló a sus antepasados, era el que con la evangelización les daba rumbos nuevos, ante los cambios inevitables. Supieron escucharlo, asumir su Palabra y moldearla en su propia cultura. O sea que, sabiamente supieron inculturar el evangelio recibido.* No me detengo ahora en este proceso de los Rarámuri. Tan sólo digo que, a mi entender, esa es una honda reflexión teológica, la que se da en *diálogo con Dios*, desde la vida de los hijos de Dios y para una vida más plena de su Pueblo, de sus Pueblos o Iglesias particulares. A esa sabiduría estoy llamando aquí Teología sin —por ello— preterir otras formas de la misma.

Este proceso de interpretación de la vida, de su historia desde Dios, que se da entre los Rarámuri, se dio, de modo especial en el último medio siglo entre los diversos Pueblos Indios chiapanecos.²²¹

Robles veía similitudes entre la historia del pueblo rarámuri y la historia de la segunda mitad del siglo XX de los indígenas en Chiapas, en ambos casos veía un diálogo profundo de los pueblos indígenas con el Dios de la Historia.

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas

Para Ricardo Robles era de vital importancia que en nuestro país se reconocieran los derechos de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a las autonomías de los distintos pueblos originarios del país.²²²

²²¹ *Idem.* Las cursivas son mías.

²²² Este apartado está basado en los siguientes textos de Ricardo Robles:

(1995) “Elementos básicos en la consideración de las autonomías de los pueblos indígenas”, en: *Knira*. núm. 42. Abril-junio 1995. p. 22-42 y *Christus*. Año LX, mayo-junio 1995 p. 22-29

(1997) “Un mundo donde todos puedan caber. Un palabra desde el mundo rarámuri de Chihuahua, desde las pláticas de paz en Chiapas y también desde el Congreso Nacional Indígena”, en: *Knira*. núm. 50. Abril-julio 1997. p. 22-28.

(1998) “El territorio cultural. Palabra india, ancestral y nueva, germinada con las lluvias de selva y montaña”, en: *Knira* núm. 56. Octubre-diciembre 1998 p 32-38

(1999) “Los derechos colectivos de los pueblos indios. Otra manera de ver los derechos humanos desde las sociedades comunitarias”, en: *Christus*. Año LXIV, núm. 724 mayo –junio p.46-50 También en *Revista Chiapas*, núm. 8. 2000

(1999a) “El óbolo de los pueblos indios para el tercer milenio”, en: *Christus*. Año LXIV, núm. 712. Mayo-junio 1999. p. 18-28

Para reconocer los derechos de los pueblos originarios, lo primero es dejar a un lado las políticas integracionistas, que buscan que los distintos pueblos adopten la cultura occidental y dejen a un lado su identidad cultural: “Los planes de integrarlos ya han fracasado demasiado tiempo. El México Profundo sigue siendo el verdadero, la forma óptima de integrar al dinamismo económico y político del país a los Pueblos Indígenas, es dejarlos que sean ellos mismos”.²²³

Dejar que los distintos pueblos originarios vivan de acuerdo a su cosmovisión y su cultura, eso implica el desafío de dejar a un lado nuestra concepción occidental y reconocer la perspectiva de los propios indígenas:

El tipo de aporte que pretendo en este escrito no es el de un estudio técnico-jurídico, erudito, de precisiones de conceptos o de soluciones concretas y viables. De eso se ha escrito bastante en los últimos meses y hay estudios comparativos de las legislaciones de diversos países al respecto. *Este aporte quiere expresar la visión de la problemática desde el indígena*, intentar ver el fondo de lo que reclama y necesita él, más allá de las palabras; quitar el filtro de nuestra propia visión que le atribuye problemas e intenciones y le impone soluciones y futuro, frecuentemente sin éxito y encubriendo intereses no confesados.

Aunque no pretendo establecer una definición de *Autonomía Indígena*, sí es muy importante aclarar desde un principio que para los indígenas *no se trata de ningún tipo de independencia ante el Estado, de ninguna propuesta secesionista*. Se consideran mexicanos por derecho, más que otros quizá, por ser los habitantes originarios del territorio. Reclaman, sí el derecho a vivir su cultura: todo aquello que determina las rectas relaciones con los hombres, el cosmos y Dios. Para ello, como diremos en seguida, requieren de un *territorio* entendido como *"hábitat"*.

La *Autonomía* se irá definiendo, así, a la manera indígena más bien, descriptivamente, al formular los reclamos vitales que ellos hacen, y a ese paso se definirá de hecho, en el proceso que supone el implementarla. La *Autonomía* no puede pensarse como un gesto unilateral del gobierno federal ante los indígenas, será necesario definirla y construirla con ellos y desde ellos.²²⁴

Aunque reconocía que los conceptos usados no eran netamente indígenas, sino una traducción cultural con la cual busca entender lo que los propios expresan y entienden por conceptos como autonomía, autoridad, entre otros.

Entre los principales elementos a tomar en cuenta en la defensa de los derechos de los pueblos originarios mencionaba cinco: la diferencia cultural entre la sociedad occidental y los pueblos indígenas; la cultura no indígena; la cultura indígena; las implicaciones legales en el marco de las leyes mexicanas y por último, las autonomías de los pueblos indígenas.

(1999b) “El sistema jurídico-político de los rarámuri: índole de su ancestral sistema jurídico, sentido de impartición de justicia, resistencia y legalidad”, en *Revista Chiapas*, núm. 9. 1999 p. 187-206

²²³ 1995) “Elementos...” p. 29

²²⁴ (1995) “Elementos...” p. 22-42 y *Christus*. Año LX, mayo-junio 1995 p. 22-29.

El choque cultural entre la sociedad occidental y los pueblos indígenas se da principalmente en torno a dos temas: la noción de tierra y territorio²²⁵, y el fundamento de los propios derechos.

La sociedad occidental considera a la tierra una mercancía, la cual puede venderse, mientras que los indígenas hablan de ella no solamente como la como “la madre”, sino además hacen referencia al territorio:

Se la considera como madre, origen y término de la vida, medio en el que la vida cultural de la comunidad se hace posible, y sin el cual, es imposible vivir relacionándose de acuerdo a los propios valores. La Tierra se necesita como *hábitat*, como ese espacio indispensable a todo ser viviente para seguir viviendo, espacio propio, específico, diferente al de otras especies vivientes, al de otras culturas. Es esencialmente comunitaria, para la vida de un Pueblo, aunque en cada Pueblo se enfatizan aspectos diferentes.

Por ello, a riesgo de etnocidio, es necesario hablar de *Territorio*, no de *tierra*, al dialogar. Porque en la otra cultura, como han dicho los indígenas, “*la tierra tiene un significado menos profundo y lo demuestra el hecho de que pueden comerciar con ella*”. En efecto, el hábitat no es comercializable sino al precio de la muerte. Sobre ese territorio conciben un derecho originario anterior a la constitución del Estado: *‘El monte nos lo dio el Dios, no nos lo dio el gobierno, ese no nos lo puede quitar’*. Se comprende así lo vital que resulta la *Tierra* para ellos y que vean legítima su defensa del *Territorio*, aun ante el Estado. La distinción es necesaria para nosotros, para aclararnos los términos, porque en las diversas culturas la palabra *tierra* no significa lo mismo y un diálogo con términos equívocos va al fracaso o al engaño. Ellos hablan de su Madre Tierra, nosotros de un medio productivo o de una mercancía. Ellos saben que es para la comunidad toda, nosotros la reducimos a propiedad individual.²²⁶

Agregaba:

[...] ante cada *Pueblo* habrá que tratar el punto de acuerdo a su cosmovisión, con sus expresiones y acentos peculiares y, desde luego, que son ellos mismos, los Pueblos indígenas concretos, los que tendrán que definir lo que es su *Territorio*, no tanto en cuanto a sus límites, sino más bien en lo que la expresión abarca, en el significado del término. Entrar en ese terreno no será tarea fácil o de buena voluntad. Será necesaria la *voluntad política* y un deseo profundo de comprender al otro como diferente, de aceptarlo y presuponer sus razones como válidas, de descifrar en sus expresiones el contenido de fondo.²²⁷

Por otra parte está la otra confrontación entre dos concepciones de los derechos humanos. La tradición occidental que concibe los derechos humanos como derechos “individuales y universales”, mientras que los pueblos originarios, -propuesta defendida por los zapatistas en

²²⁵ Anteriormente vimos como este era el mismo planteamiento que hicieron los obispos latinoamericanos en la IV CELAM de Santo Domingo. Vid. supra. 50-53

²²⁶ (1995) “Elementos básicos en la consideración de las autonomías de los pueblos indígenas”, en: *Knira*. núm. 42. Abril-junio 1995. p. 22-42 y *Christus*. Año LX, mayo-junio 1995 p. 23

²²⁷ *Idem*.

los diálogos de San Andrés-, conciben los derechos humanos como derechos comunitarios y colectivos.

La cultura no-indígena, es decir la cultura occidental, ha sido muy agresiva durante cinco siglos con los indígenas, los ha despojado de sus tierras y les ha negado su ser mismo. En la cultura occidental a los indígenas

Se les considera inferiores en todo: su identidad diferente, su filosofía de la vida, su religión, sus sistemas económico y político. No se reconoce que la raíz de sus problemas está en el despojo y la intromisión en su hábitat, su territorio. No se ve que al usurpar este medio vital para la cultura se les incapacita para usufructuarlo.

El vocabulario que suele usarse desde la ideología dominante es revelador. Se habla de ayudarles, salvarlos, educarlos, del problema que representan... y tras estas expresiones está la negación de su cultura y un acercamiento desleal para imponer: *"Se cree que con un disfraz, lingüístico o de indumentaria, se está compartiendo realmente la cultura, pero resulta que lo que se busca es que los indígenas acepten lo que los mestizos quieren"*.

Suelen denunciar con frecuencia el que no se les tome en cuenta para legislar en lo que los afecta, para programas de "ayuda", para proyectos regionales, etc. Su opinión no es tomada en cuenta. Es una forma de negar sus capacidades de pensamiento, organización, aprovechamiento de recursos, etcétera.

Las instituciones foráneas, por su parte, no admiten críticas y menos aún están dispuestas a la autocrítica. Así las ven los indígenas y no les falta razón en el fondo. Nuestras consultas, foros, encuestas, diálogos, etcétera, pretenden tomarlos en cuenta pero sacándolos de su espacio cultural: ideológico, mítico, social- comunitario, geográfico... y así, aun con las mejores intenciones, se inducen y manipulan los resultado de cualquier intercambio, a favor de la cultura dominante, a favor de nuestra visión de la realidad y de nuestros proyectos. El resultado, tristemente constatable en la historia, es el perpetuo fracaso de nuestros programas y la provocada inviabilidad de su proyecto como Pueblos.

Todo esto va deteriorando la cultura, junto con la escuela y los maestros que han sido formados para negar sus valores y usurpar funciones. Se pierden los valores y la tradición, se devalúan las autoridades tradicionales, las formas de organización y la capacidad productiva. El sentido de la vida en comunidad y para la comunidad se ve amenazado. El sistema nacional va encontrando aliados entre los mismos indígenas para negarlos e imponerse. En la negación del indígena constatamos una ideología neocolonial que sólo justifica de nuevo el despojo sobre aquellos que no son considerados capaces de enfrentar la vida, sólo porque quieren hacerlo libremente y de manera distinta.²²⁸

Por su parte, los pueblo originarios defienden un proyecto de vida basado en sus tradiciones ancestrales, "un proyecto de vida en comunidad, solidaria y corresponsable, para lo cual recibieron el mundo, su territorio, para que ahí hagan una vida verdaderamente humana, a la manera indígena".²²⁹ Para lograr concretar ese proyecto de vida es necesario que haya un pleno reconocimiento y respeto de todos sus derechos:

²²⁸ *Ibid.* p. 24.

²²⁹ *Ibid.* p. 25.

- Derecho a la diferencia cultural con todo lo que implica, sin discriminaciones o negaciones.
- Derecho a su Tierra como hábitat, como Territorio, como medio vital que les permita vivir según su proyecto, y por lo mismo con todos sus recursos: parcelas, bosques, aguas, subsuelo, etc. Derecho a la protección ecológica del territorio.
- Derecho al libre tránsito en el territorio mexicano y a asentarse libremente, en cualquier parte de él, temporal o definitivamente.
- Derecho a su ser de comunidad, con su propia organización, sus autoridades tradicionales, sus sistemas de impartición de justicia, de celebración de contratos, sus ritos y fiestas, etc. Derecho a ser representados por sus propias autoridades designadas según la costumbre cultural.
- Derecho a participar en la sociedad mexicana como miembros de ella misma, a recurrir a las autoridades no-indígenas cuando lo opten así, libremente.
- Derecho a su propio idioma y a un sistema de educación bicultural y bilingüe efectivo que, sin discriminación o negaciones de su cultura, la impulse y respete.
- Derecho a interpretes lingüísticos y culturales en sus necesarias relaciones con la sociedad no-indígena y autoridades militares, de policía, agrarias o civiles, en: administración de justicia, operativos, información, censos, etc. Acceso a medio de comunicación en sus propios idiomas.
- Derecho a su sistema económico tradicional: sistemas de pastoreo, agricultura, vivienda, asentamiento, producción y comercialización. Derecho al uso de la tecnología tradicional y al uso de los recursos naturales que para ello requieran.
- Derecho a participar de los beneficios económicos y de asistencia financiera y técnica que pueda ofrecer la sociedad mexicana, que requieran sus comunidades y que libremente acepten o soliciten.
- Derecho a la propia religión: fiestas y culto, ministros tradicionales, a tener como patrimonio propio y privado, sus fiestas, sus lugares sagrados y de culto.
- Derecho a adoptar libremente elementos religiosos de otras culturas y a ser respetados por cualquiera otra religión.
- Derecho al libre uso tradicional de plantas en el culto, la salud, etc.
- Derecho al sistema nacional de salud cuando libremente lo soliciten o acepten, a ser consultados y a decidir sobre programas de planeación familiar y otros.
- Derecho a diseñar y programar sus propios proyectos de desarrollo y mejoramiento comunitario de acuerdo a la propia cultura, a sus valores, prioridades, etc.
- Derecho a decidir los programas que quieran implementar con la colaboración del gobierno o la sociedad externa, al determinarlos, diseñarlos, dirigirlos, implementarlos o aplicarlos. Lo anterior en cualquier terreno: económico, político, cultural, educativo, etc.²³⁰

Pero el punto más controvertido es en lo relativo a las autonomías indígenas. Robles tenía claro que para hablar de “autonomías indígenas” no se puede establecer un criterio único, al contrario, debe hablarse de una “escala” de autonomías ya que cada pueblo tiene características propias y define su autonomía de forma distinta. Por ello llamaba a definir la autonomía de acuerdo a cómo las necesidades y al modo en que la concibe cada pueblo: “dada la diversidad de pueblos indígenas, sus diversas culturas y situaciones geográficas, sus diferentes tipos de asentamientos y de organización, habrá que tratar el punto con el caso concreto con ellos

²³⁰ *Idem.*

mismos”²³¹. Es decir, no puede definirse de la autonomía de forma arbitraria y sin consultar a los pueblos originarios. Si bien no podía establecerse un criterio único de definición, si se pueden tomar en consideración una serie de elementos que ayuden a definir la autonomía de los distintos pueblos originarios:

- *La tradición ancestral* puede tener elementos míticos, rituales, etcétera, que determinen a las relaciones al interior de la Comunidad, entre los individuos y con las diversas autoridades políticas, religiosas, etcétera, que la conforman como una unidad, estos elementos no pueden violentarse para adoptar otro tipo de relaciones y encontrarse en otra forma de ser un Pueblo. Sin tener esto en cuenta el proceso puede abortar fácilmente.
- *El grado de vigencia de las tradiciones*. Hay Pueblos que se encuentran, de hecho, en una etapa de adaptación de sus tradiciones ante nuevas circunstancias; hay otros que no, que tienden a conservar las tradiciones como un mecanismo de defensa ante la sociedad externa. Para los primeros será más fácil, por ejemplo, optar por organizaciones más amplias, y crear para ello nuevas organizaciones interétnicas a nivel regional. Para los segundos esto sería inoperante en la práctica y tenderán a acogerse a niveles comunales de autonomía.
- *El tipo de organización política o de autoridades tradicionales*. Pueden tener o no representantes tradicionales, aceptados ancestralmente, de toda una etnia. Si los tienen, el proceso se simplifica, si no, habrá que tratar el asunto a los niveles que ellos consideran de autoridad suprema.
- *El patrón de asentamiento y la densidad de población*. Los asentamientos dispersos o en poblados, marcan diferencias muy notables en su organización política y social. La cercanía a ciudades y el acceso a las comunicaciones influyen en el deseo o el rechazo de innovar la tradición. Son elementos de geografía humana o de geopolítica que serán determinantes en el tipo de Autonomía que se acepte y que sea operativa.
- *La convivencia interétnica a que los Pueblos estén habituados*. Será más fácil pensar en autonomías regionales para quienes se relacionan normalmente con otros Pueblos Indígenas. Será prácticamente imposible para los que no tienen relaciones previas que les permitan actuar con seguridad, entendimiento y confianza junto con otras etnias. Habría que tener en cuenta además que la densidad de población indígena y no-indígenas en el territorio plantea problemas y soluciones muy peculiares en diversos casos.
- *La división política en los diversos estados*²³². La extensión de los municipios y la densidad indígena en ellos, puede favorecer o imposibilitar posibilidades basadas en ese tipo de base territorial para las autonomías. Al parecer, permaneciendo en el marco de la Constitución sería esta una opción pertinente en algunas regiones, en otras habría que implementar, previamente, una redefinición y subdivisión de los municipios que posibilite el que las autonomías se circunscriban en municipalidades. Esto podría fortalecer verdaderamente al municipio y definir más amplia y claramente el ámbito de su propia autonomía. Pero, en todo caso, la ley Federal debería, no obstante, obligar a los municipios a respetar los reglamentos internos de las *comunidades autónomas*, de los ejidos y las comunidades agrarias.²³³

Un paso necesario para reconocer las autonomías era que las autoridades mexicanas reconozcan la pluralidad cultural del país y de ese modo permitan que los pueblos indígenas conserven su modo de ser y su riqueza cultural, y desde ellos se integren al país.

²³¹ *Ibid.* p. 26

²³² Aquí hace referencia a la división política al interior de la República mexicana y no a los Estado-nación.

²³³ (1995) “Elementos...” p. 26.

Reconocer los derechos de los pueblos indígenas no solamente es un desafío a nuestra sociedad occidental, también representa la posibilidad de formular una utopía

[Los Pueblos Indígenas] proponen la reconstitución Integral de sus Pueblos en “lo social, económico, político, cultural y espiritual”, y esto en todos los ámbitos: “comunitario y regional” para fortalecer sus raíces y construir su autonomía, en el ámbito “estatal y nacional” para ofrecer su palabra creadora a todos en la patria toda, y en el “ámbito internacional” para enfrentar al sistema globalizador que trata de eliminarlos. Al tiempo que amplían el horizonte profundizan en su ser.

Esta hora es de utopías o sueños. No es hora para espectadores de la historia.

Los Pueblos Indios quieren que esto pueda ser para todos, los invitan, lo ofrecen. Dicen: “*Al afirmar nuestra identidad afirmamos la de todos*”, en coherencia con la amplitud de lucha que se proponen. Buscan tenazmente la unidad de los diversos en una casa grande donde quepamos los todos que somos, en libre determinación de nuestros Pueblos.

La reconstitución de los Pueblos Indios supone nuestra propia reconstitución, nuestro propio fortalecimiento, nuestra propia democracia rescatada en libertades y justicia. El mismo mal social nos afecta a todos. Todos necesitamos rescatar nuestra identidad profunda para poder caminar en el rumbo de una misma utopía. Su palabra sigue siendo inspiración, sigue despertándonos de la resignación, sigue abriendo caminos para todos. Desde su pobreza, en la que se agudizan los males sociales, tienen más capacidad de imaginar, de buscar, de soñar. *En el fondo, hoy son ellos los únicos capaces de formular la necesaria utopía que urge a nuestra historia de todos.* Es así como nos entregan su valioso corazón en ofrenda.²³⁴

Utopía que cuestiona la soberbia de la sociedad occidental y llama construir un mundo en donde la diversidad cultural sea reconocida y aceptada, en donde los pueblos originarios vivan en condiciones de igualdad y con justicia.

4. ¿Una iglesia rarámuri?

Uno de los cuestionamientos a la labor de los jesuitas entre los pueblos rarámuri y ódame (tepehuanes) en la Sierra Tarahumara, ha sido en torno a qué a si los indígenas son cristianos o no, o si viven un cristianismo sincrético y hasta cierto punto superficial. La respuesta no es sencilla, sobre todo porque debemos de tener en cuenta el proceso de evangelización en la región, pero más importante es conocer el modo en cómo viven su fe y su religiosidad las comunidades rarámuri y odáme.

Para los jesuitas la respuesta es clara, la mayoría de los rarámuri se consideran cristianos bautizados (pagótuame) y celebran las fiestas y los ritos católicos adaptados a su cultura y a su

²³⁴ (1999) “El óbolo...” p. 22. (Las cursivas son mías.)

cosmovisión, han hecho una “síntesis” que les ha permitido conservar su identidad y resistir la dominación de la sociedad occidental.²³⁵

Ya se menciono anteriormente que el obispo José Llaguno impulsó las experiencias de inserción de los agentes de pastoral para que tuvieran un mayor acercamiento y conocimiento de la cultura rarámuri, el objetivo era realizar una evangelización que respondiera a las necesidades de las propias comunidades rarámuri. Hubo varias *experiencias de inserción-inculturación* de los agentes de pastoral en distintas las comunidades, entre los casos más destacados podemos mencionar:

- el estudio que realizaron un grupo de religiosos maristas, y cuyo resultado fue la publicación de un estudio sobre la cultura “tarahumar” y que es conocido como *Estudio Kechm̄i*;
- el estudio de las Escuelas Radiofónicas titulado *Conociendo al tarabumar* (1977) y que tenía como objetivo identificar los principales aspectos de la cultura de los rarámuri;
- el trabajo de Pedro de Velasco que se publicó con el título *Danzar o morir* (1984); y por último,
- las distintas experiencias de inserción, especialmente la de Pawichiki -de la cual el principal protagonista fue el jesuita Ricardo Robles, quien a raíz de dicha experiencia presentó en distintas ocasiones una sistematización de la religión de los rarámuri.²³⁶

Todas estas experiencias han servido para que los agentes de pastoral reflexiones en torno a la presencia de la fe católica en las comunidades rarámuri, y que retomaré en los siguientes apartados

La pregunta que se han hecho los jesuitas y otros agentes de pastoral es ¿cómo se ha dado la inculturación de la Iglesia católica en la Sierra Tarahumara? La respuesta que ofrecen, tiene dos vertientes, a) la forma en cómo los propios rarámuri incorporaron, desde la llegada de los conquistadores hasta el siglo XX, el cristianismo a su cultura, especialmente en su organización social y política; y b) cómo se da la presencia de la Iglesia, como institución, -a través de la labor de los agentes de pastoral (sacerdotes, religiosas y religiosos)-, en la vida de los rarámuri.

²³⁵ Robles, Ricardo. “Los rarámuri-pogótuame”, en: Marzal, Manuel. (ed) *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana. 1994. p. 40-41.

²³⁶ Entre los textos más importantes de Ricardo Robles a este respecto mencionamos los siguientes:

- “El reino del rarámuri pagotuame”, en: *Knira* núm. 7. Julio-septiembre de 1986. p. 1-31

- “Los rarámuri-pagotuame”, en: Marzal, Manuel, ed. *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana. 1994. p. 23-87.

a) *La raramurización del cristianismo*

El primer aspecto a tomar en cuenta es, como señala Ricardo Robles, entender que gran porcentaje de los rarámuri se conciben así mismos como cristianos bautizados, por eso se llaman a sí mismos los *rarámuri-pagótuame* (bautizados):

Algo que no puede ignorarse, al considerar las formas en que se manifiesta la existencia de una legítima Iglesia Autóctona entre los rarámuri, es la propia conciencia de la comunidad y los individuos. Ellos, sin dudar, se consideran cristianos, pagótuame. No sólo lo confiesan, sino que lo reivindican para sí con fuerza. Más aún, por algunas expresiones podría decirse que se consideran los verdaderamente auténticos cristianos.

Nosotros podríamos comentar y discutir, coincidir o diferir acerca de sus lagunas doctrinales y dogmáticas, la ausencia de algunos sacramentos en sus vidas, y lo que es más, de la peculiar concepción de Jesucristo que ellos tienen. No obstante, el punto a tratar no es el de las limitaciones de su vida eclesial, sino que buscaremos aquellos rasgos que hacen aparecer una Iglesia Autóctona entre ellos. Y esta conciencia de ser cristianos manifiesta a esa iglesia local y viva.²³⁷

Es importante destacar, como lo hace el propio Robles, que el cristianismo de los rarámuri no cumple al cien por ciento con la doctrina y el dogma de la Iglesia católica, sin embargo viven un cristianismo adaptado a su cultura y cosmovisión.

La clave para entender el cristianismo de los rarámuri, a decir de Robles, se debe encontrar en el período que va de la expulsión de los jesuitas 1767 hasta 1900, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando prácticamente no había ningún representante de la Iglesia católica en la región:

La última mitad del siglo XIX es ya de práctico abandono total. Es un tiempo en que nuestras dudas se oscurecen definitivamente, porque los tarahumares, libres para expresar y ritualizar su fe, vierten en moldes propios lo recibido del Evangelio.

Quizá quedaron algunos delegados para bautizar y casar en diversas comunidades cuando los misioneros vieron que partirían por tiempo indefinido. Esos cargos se ejercen hoy de hecho. Se 'echa el agua' a los niños, y se 'une en matrimonio' a las parejas, pero que se conserva la 'forma' del sacramento pero se prescinde de la 'formula' de las palabras que culturalmente no tienen tal, ni tanta importancia.

[...] pretendiendo o no, llegó el momento en que la Iglesia les entregó o tal vez a más no poder dejó en sus manos, su propia Iglesia Cristiana, a la manera de Pablo en las comunidades primeras, sólo que en ese caso no volvieron a visitarlos ni les enviaron epístolas. Ahí, así, se modeló el actual cristianismo tarahumar en el que ellos mismos no conservan claro recuerdo de la llegada del evangelio, aunque sí de la de los españoles. Hoy ven los elementos cristianos como parte de su patrimonio original, ancestral, y no especulan sobre cómo, por ejemplo, el sacerdote -venido de fuera- es el ministro de la Eucaristía y el Bautismo que ellos han adoptado generalmente. Este tipo de problemas de coherencia cronológica e intelectual no son cosas que

²³⁷ Robles O, Ricardo S.J. "Observaciones hechas en las fiestas de la comunidad de Pawichiki". en: *Knira*, núm. 30. julio-septiembre de 1993. p. 33.

les inquiete o interese. Están seguros de ser los verdaderos depositarios de la revelación, los que además la viven en coherencia. Los chabochis, los no indígenas, no saben de estas cosas y sobre todo no las viven. Los chabochis no caben dentro de la categoría de los ‘rarámuri’ ‘los hombres’, como ellos se dicen a sí mismos. Los verdaderos hombres son ellos y hablando de su pueblo dicen: rarámuri pagótuame, los hombres bautizados. Los chabochis no entran en ese pueblo, el verdadero pueblo de Dios.²³⁸

El pueblo rarámuri tomó en sus manos su propia forma de vivir el cristianismo:

Afortunadamente, providencialmente, los pastores dejaron un día esta iglesia en las pastorales manos del pueblo tarahumar. El pueblo tomó en sus manos la historia de salvación, la despojó de la aculturación. Se liberó así de la cultura invasora en un paso delante de su historia de salvación, para seguir siendo Pueblo de Dios, el pueblo de los ‘hombres bautizados’, pero ya en sus propias formas culturales.²³⁹

El principal logro del pueblo rarámuri fue “traducir un mensaje predicado a estructuras sociales, a símbolos y ritos y a la vida del pueblo”.²⁴⁰

¿Cómo se ha hecho presente la Iglesia entre los rarámuri? Robles hacía la distinción entre la Iglesia jerárquica -entendida como una organización con una jerarquía de obispos, presbíteros, religiosas y religiosos autóctonos- y la Iglesia como pueblo de Dios –noción retomada del Concilio Ecuménico Vaticano II. La primera, a decir del jesuita, no estaba presente entre los rarámuri, especialmente porque no hay sacerdotes rarámuri; la segunda sí está presente entre los rarámuri,

Su ausencia: No podemos hablar de Iglesia Autóctona entre los rarámuri en el sentido de una ‘Iglesia’ organizada con una jerarquía de obispos y presbíteros, religiosos y religiosas autóctonos. Esto, considerando como parte de cualquier Iglesia viva y operante este tipo de organización universal que mantiene la sucesión apostólica para el pueblo de Dios. Se puede considerar dicha jerarquía como lo fundamental, lo que constituye esencialmente a una Iglesia particular. Pero en todo caso, no se da aquí una Iglesia Autóctona en plenitud.

Su presencia: No obstante lo anterior, si podemos afirmar que hay muchos elementos de una Iglesia Autóctona viva y operante entre los rarámuri. Esto supone una noción que considera al Pueblo de Dios como lo más importante para que una iglesia particular exista, aunque no niega, de ninguna manera, la necesidad de la jerarquía universal como constitutivo de la Iglesia

Desde esta perspectiva señalada por Robles cabe preguntar, ¿y cómo está presente el Pueblo de Dios en la Sierra Tarahumara? La respuesta de nueva cuenta debe buscarse a lo largo de la historia de la evangelización, especialmente en el siglo XIX, período en el que los rarámuri desarrollaron y fortalecieron un sistema propio de ministerios eclesiales autóctonos:

²³⁸ Robles. “El reino...” p. 4-5

²³⁹ *Ibid.* p. 6

²⁴⁰ *Idem.*

No son un conglomerado de cristianos sin organización alguna. Por el contrario, tienen una bien establecida jerarquía propia que, sin suplir a la jerarquía universal, organiza al pueblo en tanto que Pueblo de Dios, para el culto, para conservar, la vida de cristianos, pagótuame, para mantener la fe de los antiguos, para los ritos de reconciliación y matrimonio. Todo esto, al parecer, se estructura en su forma actual, tanto con cargos de servicio a la comunidad que los antiguos misioneros dejaron, como por la necesidad del pueblo rarámuri para suplir de alguna manera los ritos y servicios que los misioneros dejaron de prestar a la comunidad cuando se ausentaron. Crearon así su sistema de ministerios eclesiales autóctonos.

Esos cargos de servicio mantienen la existencia del pueblo, como pueblo de Dios. Son múltiples y cambian según regiones, pero básicamente son los mismos en todas partes. Se trata de Gobernadores, Generales, Capitanes, Mayoras, Alguaciles, etc. Hay que incluir además a los encargados de las fiestas, esencialmente religiosas, Chapallones, Músicos, Bandereros, etc. todos estos cargos de autoridad se entienden como servicios a la comunidad, prestados gratuitamente, por fraternidad solidaria.²⁴¹

Entre los rarámuri hay dos tipos de ministros eclesiales o pastores: los ancestrales –cuyo origen es anterior a la conquista y que permanecen hasta nuestros días- y los adoptados durante el periodo colonial. Ambos siguen presentes en la cultura rarámuri con la particularidad de que han vivido transformaciones a los largo de los siglos:

Ninguno está ahora en la pureza original de un principio, Los servicios ancestrales han adoptado elementos cristianos: por ejemplo el crucifijo, que todos sus ministros usan como insignia distintiva. Los cargos de autoridad que se adoptaron en el siglo XVII han sufrido grandes transformaciones, han pasado de instrumentos de control a factores de autonomía de las comunidades. Ningún cargo quedó libre de cristianización de lo ancestral ni de la rarámurización de los adoptados.

Los principales cargos ancestrales son:

Varias son las razones que limitan nuestro conocimiento en este terreno. El lenguaje simbólico se acentúa. Esto también se aprende en la vida, pero a nosotros no nos ha tocado vivir desde dentro de algunos ritos, aunque a veces los hayamos presenciado. Este era un terreno especialmente atacado por los misioneros anteriores, y sólo poco a poco hemos podido entrar en diálogo con la comunidad y presenciar celebraciones, algunas de las cuales, además, no son frecuentes. De ciertas ceremonias y su sentido sabemos más, de otras menos, en el momento actual de investigación pastoral.

Los **enároame**: Se trata de un título genérico para todos los servicios especializados. A la letra, sería ‘el que va’, ‘el que camina’ o ‘el que viaja’. Esto supone una desarrollada capacidad de soñar; más aún, de salir en sueños del cuerpo para ir a curar o a causar un maleficio. El lenguaje simbólico nos impide precisar esta especie de bilocación; se habla de desatar a quien tenía atado el hechicero en un árbol de sacar de una ciénaga al niño que había perdido el alma en un ojo de agua, por ejemplo. Lo que se da por un hecho es que no sólo sueña que va, sino que va efectivamente a donde está el enfermo; pero el mismo enfermo, que físicamente está en su casa, es alcanzado en otros sitios atado a un árbol o en una ciénaga por el enároame. No es que el enároame cure o perjudique soñando, sino que viaja a curarlo o dañarlo; pero tampoco corresponden estas acciones a lo que físicamente percibimos en la vida ordinaria; parecería que se dan en otro orden de realidad.

²⁴¹ Robles. “Observaciones...”. p. 33

El enároame recibe sus poderes de Dios para ayudar a la gente, pues sus poderes son básicamente buenos y cualquier rarámuri suele soñar en alguna medida presintiendo o prediciendo algo: lluvias próximas, un visitante que llegará, y suele atinar en ello. Cuando alguien va soñando más y sus sueños son sobre enfermedad o curación de alguien, se va convirtiendo en enároame. Es algo que le sucede al individuo y que Dios le da, pero quien llega a ser poderoso lo deseaba previamente, y además su preparación supone un discipulado:

Poco a poquito le va enseñando el doctor [enároame] mayor. Primero alguno le enseña al nuevo cómo ser un buen ayudante [bienhechor], y cómo no ayudará [perjudicará] a los rarámuri; y luego, cuando ya aprende bien cómo le hace el doctor poquito a poquito va a ir cuidando a los cristianos...

Después sigue un largo viaje a pie a la región del jukuri, región de las que traen peyote, en donde hay que dormir varias noches y pasar varios días pensando y soñando sólo en ayudar; si llegaran a soñar con envidia, por ejemplo, volverían a perjudicar ocasionalmente queriéndolo o no.

Los enároame son en general varones mayores; pero los hay también no viejos y mujeres.

El **owirúame**: Es casi sinónimo de enároame. Se les suele dar este nombre cuando no se alude a una especialidad específica, como sipáame o waníame. Toda otra ceremonia: el morema para los recién nacidos, las celebraciones de difuntos, las bendiciones o curaciones de ganado, tierras, enfermos, familias, salvar de maleficios, etc. Su especialidad son los sueños: diagnosticar, salvar de maleficios, etc. Sus diagnósticos por sueños son muy atinados, pues descubren hasta el color de un tumor, por ejemplo; saben además si la enfermedad debe curarse con un rito o con otro, o si ningún rito la puede aliviar. Es consejero y se le consulta sobre todo para que interprete presagios; descubierto así el mal puede curarlo él mismo o un especialista, si el caso lo requiere. Otro servicio suyo es soñar para llamar a Dios a la danza de ofrenda o rutuburi. Lo llama unos días antes para que baje a comer con los rarámuri. Ya en el rutuburi él mismo cura a la familia y al pueblo.

El **sipáame**: A la letra, sipáame quiere decir 'raspador'. Se le dice así por el instrumento musical que emplea en el rito; una tira de madera tallada con muescas, la cual se talla con otra pieza de madera en forma de vara. La tira con muescas se apoya sobre una jícara o una batea de madera tallada debajo de la cual se coloca una planta poderosa, el jikuri o el bakánowa.

El sipáame es el especialista del jíkuri, y se entiende así, salvo cuando se especifica que raspará bakánowa. El ser sipáame es lo que pudiera considerarse como el grado supremo de un enároame o owirúame, es el que maneja las fuerzas poderosas más delicadas, y sólo algunos llegan a hacerlo; más aún, presupone un aprendizaje muy especializado, y quizá por ello los sipáame provienen generalmente de una región determinada que se considera muy tradicional.

El **waníame**: En regiones cercanas a Pa'wichiki se da el nombre de waníame a los especialistas en el manejo del 'rusíwari': una piedra que es ave, la piedra del jíkuri, que anda en las noches volando enviada por el sukurúame o hechicero. Es rusíwari no parece tener ningún papel benéfico, como lo tienen las plantas de poder; pero como ellas enferma al rarámuri y lo va devorando por dentro, a menos que el waníame los saque del cuerpo humano y las lleve a lugares lejanos que chupa y expulsa a las piedras; de ahí viene su nombre, que se traduce literalmente por 'expulsador'. Si cualquier rarámuri llega a tocar siquiera esas piedras, intencionalmente o no, muere bajo su efecto; sólo el waníame puede manejarlas. El waníame extrae también gusanos en forma similar, pues también estos provocan enfermedades.

El **sukurúame**: Ordinariamente el rarámuri traduce esto por 'hechicero'. Es aquel que usa sus poderes en perjuicio de la gente. Puede hacerlo así por envidia o venganza; pero a veces ese mal sentimiento parece estar por envidia o venganza; pero a veces ese mal sentimiento parece estar tan escondido en el corazón del sukurúame que sin querer, o incluso queriendo ayudar, perjudica. Tal vez en su viaje a la tierra jíkuri pensó o soñó en alguna medida con sentimientos de orgullo, presunción, envidia, venganza...

Cualquier enároame puede ser simultáneamente sukurúame; de hecho, todo prestigiado doctor rarámuri es tenido por algunos como tal. Esta no es una especialidad; es un desvío en el uso de los poderes recibidos para ayudar. A veces se atribuye al sukristo o crucifijo que usan los enároame, ese mal efecto que daña a los rarámuri, entonces el sukurúame procura deshacerse de ese crucifijo concreto y cambiarlo todo.

Todos estos enároame son considerados como verdaderos servidores de la comunidad; son nikúroame, ayudadores. Expresiones de los relatos actuales recogidos en Pa'wichiki lo ilustran: 'El owirúame es el que dice a la gente cuando [por algún presagio] se les pide comida, cuándo tienen que hacer rutuburi...

El sipáame ayuda a rescatar a la gente a la que se le ha pegado el jíkuri, a los que están enfermos...

Un enároame también va curando y ayudando a la gente que de nuevo anden alegres los que van enfermos, a los que hace daño el jíkuri, el bakánowa, o a los demás que piden comida... y si no hubiera doctor ninguno, ¿dónde nos refugiaríamos todos?; moriríamos todos... y así nos ayudan muchos los doctores [enároame], y será bueno que así ayuden en adelante...²⁴²

En cuanto a los cargos adoptados en el período colonial, estos cargos parecen más de tipo civil, pero también tienen funciones en los servicios religiosos. Es muy difícil distinguir si fueron los conquistadores o los misioneros quienes introdujeron dichos cargos. Lo cierto es que fueron asumidos por los rarámuri y forman parte de la actual estructura organizativa de las comunidades rarámuri.²⁴³ Los principales cargos son:

Gobernadores. Son los pastores principales. Presiden toda celebración en la que estén presentes; convocan y reúnen a la comunidad en torno al templo del pueblo para las grandes fiestas y las misas dominicales, así como para celebrar juicios; transmiten la tradición como representantes de Dios ante la comunidad. Sólo los mejores llegan a este cargo, son elegidos por consenso comunitario y permanecen en ese servicio hasta que renuncian o el pueblo los cambia, cosa que suele suceder raras veces. No suelen aceptar después cargos inferiores y deben haber ocupado antes tales cargos; su servicio no es remunerado, como el de ningún otro cargo rarámuri. Sugieren y designan a sus subalternos con el consenso del pueblo. Son representantes de la comunidad ante el sacerdote católico. No conservan privilegios cuando dejan su servicio.

Bajo la paternal acción de los gobernadores quedan todos los demás cargos, como auxiliares y ejecutores de éstos, para la armonía del pueblo.

Generales. Son los más directos colaboradores de los gobernadores. Participan de la autoridad de estos como vicarios suyos, pero nunca los suplen propiamente. Reúnen a la comunidad por medio de los capitanes y mayoras. Antes de ser generales deben haber servido en los demás cargos inferiores, y este servicio los hace posibles candidatos a gobernadores.

Capitanes. Reúnen a la comunidad recorriendo los montes de casa en casa. En caso necesario son enviados a traer a juicio a algún acusado, sobre todo si el delito es mayor, y se le trae como prisionero para que pase en la simbólica cárcel del pueblo la noche previa al juicio; en ese caso van con su insignia o bastón de autoridad; cuando así se presentan, nadie piensa siquiera en resistirse. Para aprehender a un transgresor siempre son enviados a la región opuesta a la que habitan; se pide mayor esfuerzo por las grandes distancias, pero evita posibles desavenencias que podrían seguir después, en las fiestas cuando ya se haya bebido. Su cargo los relaciona con los hombres adultos; para el trato con mujeres y niños quedan los mayoras.

²⁴² Vid. Robles. "Los rarámuri..." p. 23-87

²⁴³ Robles, Ricardo. "El reino...", p. 19

Mayoras. Reúnen también al pueblo, pero citando a las mujeres. En los juicios de niños y mujeres suplen al gobernador en la amonestación, porque en tales casos ésta debe ser hecha con mayor suavidad. Son además ministros del matrimonio tradicional y vigilan la moral familiar; pueden denunciar, por ejemplo, a una pareja que se separa y traerla ante las autoridades cuando ninguno de los esposos pone la denuncia; así aunque los gobernadores que no puedan juzgar sin denuncia previa, se evitan separaciones que no tengan razón de ser.

Alguaciles. Fueron las primeras autoridades religiosas designadas por los misioneros, y su cargo parece relacionarlos con esa tradición: custodian los bastones de mando de los gobernadores; cuidan del templo en alguna medida y evitan que los perros entren allí durante las ceremonias; tocan las campanas si están presentes, aunque pueden ser suplidos por los mayoras o capitanes en esta última función.

Tenanches. Son fiesteros para las grandes celebraciones. Deben organizar y costear la comida comunitaria, matando una res y preparando otros alimentos y el batari para la comunidad. En Semana Santa cubren ritualmente las imágenes según la tradición. En las procesiones y misas aportan y queman incienso ante las imágenes y el altar. Su cargo dura un año, y la comida comunitaria de que hablamos la organizan cuando dejan el cargo.

Chapellones. En el ciclo festivo de Navidad, cuando se baila la danza de matachines, reúnen y alimentan a los danzantes durante dos o tres días en cada fiesta. Son la Autoridad en lo referente al baile. La fiesta concluye con el batari que éstos ofrecen a los matachines que les ayudaron: los que convocan por ellos bailaron en la fiesta.

Bandereros. Juegan un papel paralelo al de los chapellones durante el ciclo de Semana Santa. Invitan a los rarámuri para que les ayuden a bailar y dirigen la danza o designan a quien lo haga. Encabezan al grupo de sus ayudantes con una vadera, de la que reciben su nombre. Por cada región hay un banderero de fariseos y otra de soldados.²⁴⁴

El Vicariato Apostólico de la Tarahumara, y Robles en particular, sostienen que el sistema de cargos y la forma en cómo los rarámuri viven su fe son compatibles con la Iglesia Universal: “El tiempo entre los rarámuri nos va convenciendo de que su Iglesia está integrada por todos los ministerios antes mencionados y que es una Iglesia local, autóctona y en comunión con la Iglesia Universal”.²⁴⁵

¿Una teología rarámuri?

Ante la pregunta sobre la existencia de una teología rarámuri, Robles nos ofrece una respuesta ambivalente. Al igual que en el caso de la Iglesia rarámuri debemos modificar nuestros criterios de análisis. Si queremos encontrar entre los rarámuri una teología sistemática y académica sería buscar la aguja en un pajar, sería un error querer estructurar la fe rarámuri dentro de los parámetros de la teología católica clásica:

²⁴⁴ Ver. “Los rarámuri... p. 64-65

²⁴⁵ Robles. “Observaciones...”, p. 33.

Nosotros vivimos una teología de cuadrícula. A Jesús lo encontramos con la gente. No en la disección de un cadáver teológico. A veces queremos meter la experiencia de la fe rarámuri en esa cuadrícula. Se trata de entender cómo ven y viven ellos todo esto. No ver cómo traduzco lo mío para imponérselos. Por eso está muy bien el objetivo de la reunión: partir desde el proyecto de vida indígena. Lo que puede crecer es esa que ya existe, esa comunidad que ya existe. Se trata entonces, de conocer en la medida de lo posible lo que viven ellos. El Evangelio lo van a inculturar ellos. Nosotros no.

Hay que vencer la tentación de meter en nuestra cuadrícula su vida. Más nos toca echarles porras. El Espíritu supo lo que hizo al llegar con los tarahumaras. Es verdadera su palabra que tienen de Dios. No se trata de venir a meter la nuestra.

Si queremos sistematizar su teología es para que nosotros la entendamos. No para crear nuevos instrumentos de colonialismo, no para introducir nuestras maneras de ver las cosas.²⁴⁶

Sin embargo debe aceptarse que la teología entre los rarámuri existe, pero es una teología muy particular de ese pueblo. Robles reconocía que sus escritos eran un esfuerzo de hacer asequible, para los no rarámuri, la fe de los rarámuri. Lo que permitía “traducir” esa teología era el *acompañamiento pastoral* desarrollado por el Vicariato Apostólico

Podemos dar por seguro que, como todos los pueblos de la tierra tienen tan sólo un vaso de barro pequeño, para acoger el don de Dios que lo desborda y que, como cualquier cultura de la tierra comprende y vive limitadamente la revelación de Dios. Seguro es también que un día recibieron el Evangelio y otro día se les quedó en las manos para que lo vivieran ellos mismos, que el Espíritu de Dios está con ellos, como siempre, y como ellos se dicen, se saben, ‘pagótuame’ y suelen traducirlo por católicos.

Desde el acompañamiento pastoral el parámetro a elegir para juzgar este asunto es muy claro. No se trata de cotejar la ortodoxia intelectual en un pueblo que especula sobre verdades, cuya manera de abstracción es simbólica y no conceptual. Para este pueblo la ortodoxia está más bien en la vida y los símbolos religiosos (ritos más que mitos) que son el depósito a conservar intactos. Para nosotros, su vida es el aval de su fe y vale más que muchas teorías perfectas porque ‘Dios no reina cuando se habla, sino cuando se actúa’ (1ª de Cor. 4,20) Y Jesús dijo que por sus frutos los conoceremos a los hombres. Desde su vida cotidiana fraternal y gracia, convivida de cerca, nosotros acompañantes de su proceso de salvación optamos por creer en ellos como cristianos.

El lugar teológico de los rarámuri, expresaba Robles, es la vida misma:

La vida del tarahumar es su lugar de verdad. Para saber la verdad sobre alguien, no hay que oírlo hablar, hay que verlo vivir. Y la vida es el lugar de la verdad en un doble sentido: es el lugar donde él aprende la verdad y el lugar donde hacen verdadera verdad lo que saben. Por eso el acompañamiento pastoral resulta indispensable entre ellos.

Si el indígena sabe de Dios, de su proyecto de fraternidad, de cómo relacionarse con él y de las relaciones que pide a los hombres entre sí, del espíritu con que debe servir a la comunidad, de los medios sacramentales que le ayudan a vivir su fe, si el tarahumar sabe todo eso, independientemente de que allí haya o no error, independientemente de que eso esté sistematizado o no, independientemente de que difiere o no de nosotros, *el tarahumar tiene una teología.*

²⁴⁶ “Ricardo Robles. “El rostro tarahumar de Dios. Camino para una sistematización teológica”, en: *Kwira*, núm. 47 julio-septiembre 1996.

Él, no formula conceptualmente su teología, ni escribe tratados diferenciados entre dogma, la sacramentaria, la moral o la escritura. Su teología no se encajona en apartados diferenciados del saber, ni tiene porque hacerlo, ni mejoraría por ello. Y tal vez la razón, o una de las razones, por la que esa ciencia no se ha desarrollado así, es por su diferente modo de educar y aprender. Él no tiene canales teóricos para la transmisión de las verdades o las destrezas, ni siquiera para estar al tanto de los peligros morales y evitarlos. Se aprende todo en la vida observando, intentando y logrando finalmente. Así se aprende la teología sin pretensión de tener un día el cuerpo completo de doctrina y saber, sino el paso de los acontecimientos que a cada individuo le van iluminando su vida en relación con la naturaleza, con los hombres y con Dios.

Si la vida es para ellos mismos el lugar de aprender, del saber teológico, nosotros no podemos tener otro camino que adquirir ese saber. Simplemente no existen canales de comunicación, ni conceptos que nos precisen, ni la sistematización de los datos. Simplemente nadie nos los puede transmitir por nadie, de quienes lo conocen, lo transmiten así ni saber hacerlo ni les interesa hacerlo. Sería como muy ocioso disecar el saber para iniciar el proceso de dicotomía entre la fe y la vida.

Para saber de su teología en cualquier aspecto, no tenemos otro camino que el de incorporarnos en su pueblo y vivir su vida. En la medida en que logremos esto y lo hagamos reflexivamente, lograremos lo otro. En este sentido decíamos que la vida es el lugar de la verdad, en cuanto que ella se da, se aprende, se asimila la verdad.²⁴⁷

El tema más controvertido es la concepción que los rarámuri tienen de Dios. Para ellos Dios no solamente es Padre, también es Madre, pero es único a la vez. Sin embargo, para los jesuitas ambas posturas no se contradicen, de hecho esa concepción es la expresión inculturada de Dios entre los rarámuri:

Dios como Padre, así lo llama: ‘onorúame’, el que es Padre. No obstante la noción de Dios es más compleja y rica. Una frase tomada de un sermón ritual de Patricio Arremiglio, gobernador de Tewelichi nos da una idea más completa de la imagen de Dios que tiene el tarahumar:

‘Sinéame ká napavika risoá gu’rosbi chó aré kėti risoá Onó kėti risoa Eyé aré pané, wechi bineri risoá jú aré mapu repé risoá nejaga aré nátari aré pa né...’

(Todos juntos (pobremente) ayudaremos a nuestro (pobre) Padre, a nuestra (pobre) Madre, (tal vez) ese único (pobremente) es el que (pobremente) anda dando el pensamiento (tal vez)...’

La traducción de su sentido no es fácil pero parece dar un tono a los discursos rituales que podría calificarse de espiritualidad de los pobres en la línea bíblica de los pobres de Yahvé. Esa pobreza-humildad se atribuye tanto a personar y acciones de los hombres como a la persona y acciones de Dios. Ahí habrá una primera característica de su imagen de Dios que se confirma además en otros textos y contextos. El Dios de los pobres es un Dios pobre. Pero hay que recordar que estamos en el mundo de lo simbólico. No es que se pueda afirmar simplemente que Dios carece de todo o mucho, sino que Dios es solidario del hombre, que es (o se hace, se encarna, diríamos nosotros) pobre con los pobres. Es así un Dios cercano y le vienen mejor así los atributos de compasión, misericordia, etc. que le atribuyen de ordinario

Dios creó al rarámuri, les entregó y les da la vida, además lo pastorea. Pero también pide su colaboración para su reinado, los reúne como pueblo, los hace Pueblo capaz del Reino. Un lugar determinante para ver la colaboración que los seres humanos hacen a Dios es en la fiesta

²⁴⁷ Robles. “El reino...” p. 28

(en ella se pide perdón, hay comida y bebida en abundancia para compartir en el baile), que es el sacramento por excelencia para los rarámuri. Dentro de la fiesta, el baile juega un papel central

El baile, núcleo de la fiesta, es el sacramento de la vida del pueblo. Pueblo reunido para salvarlo al congregarlo, al recuperar la armonía social y con la naturaleza, al hacerlo pueblo en el mundo. El hombre por su parte pide perdón y colabora con Dios para recrear esa armonía prescrita por los antiguos y en el último término por Dios mismo. La fiesta es culto porque relaciona al hombre con Dios para expresar la utopía del Reino y reforzar el compromiso en libre obediencia a la alianza de la vida, de la hermandad de la misericordia.²⁴⁸

La fiesta también es el lugar donde se rehace la armonía del universo, sin fiesta el mundo se derrumbaría:

Es muy notable esta vida cristiana durante las fiestas, en múltiples rasgos. No me detengo aquí en los cargos y sus funciones que ya mencioné y que dejan ver la generosidad, la pasión con que los rarámuri toman la fiesta como el sacramento de ser comunidad, pueblo de Dios. Me fijo más bien en esto último, en el sentido de sacramento que significa la comunidad armoniosa, como voluntad de Dios, y la recrea, la revitaliza, en la fiesta.


De toda fiesta se dice que busca la reconciliación. Malamente hemos traducido desde antiguo el 'wekáwari tánipo' por pedir perdón. No es correcto, porque es mucho más que eso. Incluye el pedir perdón pero va mucho más allá. Se trata de recuperar la armonía que Dios imprimió al mundo y a los hombres en el principio, en los orígenes. Exige necesariamente la recuperación de las rectas relaciones con el mundo, con los hombres, con uno mismo y con Dios. Por eso prefiero hablar de reconciliación quede pobre.

Y ese pedir perdón en toda la fiesta, de cualquier tamaño, con manifestaciones que van desde el yúmari hasta la misa, es la forma de recrear a la comunidad con sentido cristiano. *Creo que se da así una forma de vivir el evangelio muy diversa de las nuestras, diferente porque está perfectamente inculturada.*²⁴⁹

El análisis que hace Robles del cristianismo de los rarámuri es muy optimista y flexible, sin lugar a dudas, nos presenta un cristianismo *sui generis*, que desde la ortodoxia del catolicismo recibe muchos cuestionamientos porque no cumple al cien por ciento con los preceptos de la doctrina y del dogma católico que se profesa en el credo y en el catecismo de la Iglesia Católica. Pero si lo miramos desde la perspectiva de la inculturación que proponen los jesuitas entonces es un cristianismo que si está en consonancia con la Iglesia católica, porque es la expresión de una Iglesia local, que se inserta en la realidad concreta y responde a las necesidades del pueblo rarámuri, pero que además forma parte de la Iglesia universal.

²⁴⁸ *Ibid.* p. 14.

²⁴⁹ Robles. "Observaciones...", p. 35-36.

Kwira 

el reino del
tarahumara
pagotzame

7

JUL - SEP '86 ■ Jesús Ricardo Robles O, SJ

VICARIATO APOSTÓLICO DE LA TARAHUMARA



Jesuitas en Tarahumara 2011

Rarámuri danzando a las afueras de la catedral de Sisoguichi²⁵⁰



Jesuitas en Tarahumara 2011

Rarámuri en la ordenación presbiteral de Enrique Míreles SJ 2011²⁵¹

²⁵⁰ Foto tomada del blog Jesuitas en la Tarahumara:

<https://jesuitasentarahumara.wordpress.com/2011/09/22/ordenacion-presbiteral-en-la-tarahumara/>

²⁵¹ *Idem.*

¿Cuál es el rol de los agentes de pastoral entre los rarámuri? ¿Cómo debe darse la inculturación de la Iglesia entre los rarámuri? Para responder a esta pregunta retomaré lo planteado por los jesuitas Pedro de Velasco Rivero y Ricardo Robles.

Pedro de Velasco Rivero en su libro *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarabumara*, nos ofrece una exposición sobre cómo debe inculturarse la Iglesia entre los rarámuri. Lo primero que debe hacer es reconocer que los rarámuri han vivido durante siglos en situación de explotación y dominación, y frente a esa situación debe preguntarse: ¿Qué hacer como Iglesia? La respuesta era clara:

1.- Aceptar la pertenencia de los rarámuri a la Iglesia y su adhesión –al menos implícita- al cristianismo. Lo cual implica aceptar, y promover una interpretación del evangelio realmente rarámuri, es decir: distinta a la de los misioneros o a la de los teólogos y la jerarquía. Habría incluso que pensar si en una cultura de este tipo se puede hablar de comprensiones teológicas o históricas en el mismo sentido que para nosotros.

Esta aceptación implica poner en cuestión la existencia de un modelo universal y homogéneo de la fe; más aún, es relativizar (léase eliminar) la primacía de la religión y de la interpretación del evangelio de las élites (intelectuales, económicas, culturales, jerárquicas, etc.) Es escuchar la crítica que esa religiosidad hace no sólo a la dominación y a la injusticia, son a la utilización o domesticación del evangelio que hacen los poderosos. ¿La iglesia es realmente capaz de creer que son los pobres y los pequeños los más capaces de comprender y aceptar la buena nueva?

2.- Que la salvación –resistencia y liberación- de ese grupo humano y su cultura debe nacer dentro de él mismo. No se trata de organizar una nueva empresa de salvación venida desde fuera (como fue la mentalidad de los misioneros del s. XVII y de mucho tiempo después).

Pero eso no quiere decir dejarlos solos en su lucha o en la reelaboración de su religiosidad, por un falso respeto a su cultura e independencia. *No olvidemos que la Iglesia ha estado profundamente ligada a la elaboración de la identidad rarámuri actual –positiva o negativamente, pero ligada-; que tiene un poder y una influencia en la vida de los tarabumares y de toda la sierra, y que no puede negar o abdicar de esa responsabilidad.* Tampoco olvidemos que la opresión y la desintegración religiosa son –en gran parte- efecto de la intromisión de los blancos, que no se está en una situación neutra o equilibrada, sino en una situación de dominador y dominado, en que las fuerzas no son parejas. Entonces, si los blancos somos parte del problema, debemos ser parte de la solución.²⁵²

Desde esa perspectiva, la Iglesia tiene la responsabilidad de contribuir y fortalecer la vida de los rarámuri como pueblo. Para hacerlo debe trabajar en tres factores: reforzar la identidad rarámuri; reforzar la cohesión de las comunidades rarámuri y por último, reforzar la religiosidad.

Para reforzar la identidad rarámuri se debe revalorar los elementos “tradicionales”: la lengua y el sistema de valores que se reflejan en la vida cotidiana y en la estructura social,

²⁵² Velasco. *op cit.* (Las cursivas son mías).

económica y política de las comunidades. De la misma manera debe conocerse su historia y las causas de su condición de explotación. Realizar una severa crítica de esa realidad y a la par crear una conciencia interna y externa de los motivos de la situación en que se encontraban las comunidades. Para reforzar la cohesión de la comunidad es necesario reforzar las estructuras políticas, especialmente las autoridades tradicionales y tratar de que estuviesen acopladas con las autoridades ejidales. En cuanto a reforzar la vida religiosa identificaba tres áreas de trabajo:

- *Reforzar las celebraciones y tradiciones existentes.* Especialmente, revalorizar el papel de las autoridades tradicionales y fomentar la celebración de las fiestas, especialmente la Semana Santa;
- *A nivel de evangelización,* “lo primero sería tratar de respetar los métodos que la comunidad tiene de conservar y transmitir su religión, y los ministros encargados de ello. En segundo lugar, ¿cómo realizar un anuncio de la Buena Nueva de salvación de acuerdo con las formas de simbolización y comprensión rarámuri? Por ejemplo habría que preguntarse cómo promover –a base de fiestas y ritos significativos- la memoria de la vida de Jesucristo y cómo representar también ritualmente la incidencia de esa historia en la vida y situación actual de los rarámuri”.
- ¿cómo promover un conocimiento explícito del mito que está al origen de sus fiestas y religiosidad? Veía como respuesta la carga “simbólica y esperanzadora” que pudiese representar la figura de Jesús como pobre, e hijo de Dios, crucificado por las injusticias y salvado por el Padre.

Y concluía:

A imagen de ese *Onoriáme* (el que es padre se aplica a Dios o al sol), la Iglesia está llamada – en la sierra- a ser esperanza de salvación; a ponerse -como Él- al servicio y lado de los pobres. A compartir su comida, su bebida, su fiesta y su trabajo. A luchar porque ese pueblo rarámuri, liberado del pecado, la injusticia y la muerte que pesan sobre él, pueda vivir –desde ahora y cada vez más plenamente-, en la libertad de los Pagótuames, ‘los verdaderos hijos de Dios’.²⁵³

En pocas palabras, en la propuesta de Pedro de Velasco, la labor de la Iglesia entre los rarámuri debe centrarse en respetar las formas tradicionales de los rarámuri de celebrar su fe, a través de las fiestas y ritos, pero también a ver y potenciar en ellos los signos de esperanza y salvación cristiana.

²⁵³ *Ibid.* 369 p. (Las cursivas son mías).

En torno a la inculturación de los agentes de pastoral y su labor entre los rarámuri ya se ha hablado que la propuesta del Vicariato Apostólica de la Tarahumara era la de una *pastoral de acompañamiento*.²⁵⁴ Ricardo Robles también reflexionó sobre el tema en varios de sus textos. La pregunta principal era ¿cuál es la labor de los agentes de pastoral entre los rarámuri? A lo cual respondía:

Nuestro papel evangelizador es colaborar para que esa Revelación de Jesús, la Buena Nueva del Reino, sea más plenamente recibida, pero recibida desde lo que es el pueblo tarahumar, en sus estructuras de pensamiento, vida y comprensión. Nuestra Misión no es, si queremos hablar con precisión, ver que capte la teología europea, ni la latinoamericana siquiera, de modo que comprendan intelectualmente, abstractamente, en qué consiste el mensaje. Sería pedirles que dejaran de ser indígenas para poder ser cristianos, sería declarar que el Evangelio es etnocida. Se trata de partir de lo que son, de que las semillas de la palabra sigan desarrollándose desde lo que son, para llegar a dar un fruto más pleno. Se trata de poner las difíciles obras del Reino en medio de un pueblo que ya las vive más plenamente que nosotros aunque especule menos sobre él.²⁵⁵

Para Robles era claro que los agentes de pastoral no debían dirigir la vida religiosa de las comunidades rarámuri:

Ante una realidad viva, de Iglesia Autóctona y Evangelio Inculturado, como la que he esbozado, me parece evidente que no se trata de provocar cambios en la vida religiosa y en las formulaciones de fe de la gente, se trata más bien de fomentar su crecimiento, su maduración, su cada vez más plena realización. No se trata de erradicar, sacar algo de raíz, pero ni siquiera de injertar, colocar una vida diferente en un tronco distinto. La vida del tronco es la que corresponde a sus raíces de acuerdo con procesos históricos de salvación que el mismo Dios, por su Espíritu, ha iluminado. No se trata pues de que cambie la gente, ni los frutos de esas formas que ven conducentes para expresar y vivir el evangelio. Se trata más bien de inspirar con ocasión o sin ella, desde el evangelio en limpio, en lo posible, esa misma vida que ya existe en el pueblo y hacerla rendir más, comprender mejor el sentido de la buena nueva de Jesús...

Y visto desde otro punto de vista, en la vida de religiosa concreta del pueblo, en sus fiestas, nuestro papel es más claro aún, pero con el mismo sentido de apoyar e inspirar desde el evangelio. *No nos toca dirigir, organizar, o avalar lo que la gente hace. Debemos más bien integrarnos como ellos lo ven, en el lugar que nos den, en las actividades y los ritos que esperan de nosotros y reciben con gusto.* Esto incluye respetar sus calendarios, sus no-horarios y servir en lo que nos piden así, y entonces tomar con toda la fuerza de la palabra y el rito para inspirar, iluminar, dese el evangelio eso que están celebrando. La vida se está recreando en sus ritos, inspirarlos y apoyarlos se traduce necesariamente en la inspiración y el apoyo a la vida del pueblo.²⁵⁶

Reconocerse, lo religiosos, como agentes externos a la cultura rarámuri:

Hablaremos aquí de nuestra posición actual solamente, quizá no la de todos pero sí de los más, la que aparece en los documentos oficiales del Vicariato.

Tenemos una misión recibida del Padre, no podemos inventarla o acomodarla a nuestro gusto, pero la historia nos ha enseñado a verla con mayor humildad y profundidad.

²⁵⁴ Ver al Apartado de la “Pastoral de acompañamiento” p.

²⁵⁵ Robles. “El reino...”, p. 6.

²⁵⁶ Robles. “Observaciones...”, p. 36. Las cursivas son mías.

Estamos colaborando en una Iglesia legítima, viva, de cristianos antiguos, con sus formulaciones de fe, sus ritos y sus ministros propios. Nuestra misión no es adoctrinar, convertir paganos, imponer ritos... no estamos iniciando nada nuevo ni venimos a buscar que ellos colaboren con nosotros para lograr una verdadera Iglesia. Sólo ellos mismos, los rarámuri, pueden seguir madurando su iglesia desde su propia cultura, manteniéndola en esa inculturación del evangelio que les costó siglos de historia.

Queriendo comprender nuestra misión, desde hace años formulamos una opción ante las culturas en el Vicariato: *respetar e inspirar*. Ese es nuestro papel de acompañamiento, apoyo y solidaridad: *Respetar* su Iglesia antigua y legítima, su fe, sus ritos, sus pastores; *Inspirar* con el evangelio y dejar que ellos saquen las consecuencias, los impulsos, las verdades del Espíritu que ciertamente los acompaña.

No intentaremos innovar a toda costa, aunque si proponer nuevos ministerios de servicio que van siendo adoptados donde las necesidades de los rarámuri y nuestras percepciones coinciden. Se van cubriendo campos nuevos de necesidades viejas como promotores de salud, comercialización, elementos agropecuarios... cuando ellos lo van aceptando o pidiendo desde su vida y experiencia histórica, cuando nosotros vamos siendo capaces de aportar lo que ellos quieren y necesitan.

Son los mismos rarámuri los que pacientemente, en todo este siglo nos han vuelto a enseñar lo que habíamos olvidado con la ausencia. *Nos han hecho renunciar a pretender, vanamente, dirigir, juzgar, transformarlos a ellos a nuestra imagen. Pacientemente, pedagógicamente, nos han compartido su vida cristiana, nos han evangelizado y nos han hecho comprender que servir a otro*, diferente, según sus propias opciones ante la vida, respetarlo y ofrecerle el evangelio, es la misión del Padre, el seguimiento de Jesús, la revelación del espíritu, para nosotros aquí y ahora.²⁵⁷

La participación de los sacerdotes en las distintas celebraciones rarámuri obedece a las necesidades que los propio rarámuri han establecido. Los rarámuri le dan particular importancia a tres sacramentos católicos: la misa-celebración dominical, el bautismo y en algunos casos el matrimonio eclesiástico. La misa por lo general la presiden los religiosos solamente en los poblados principales como Sisoguichi, Creel, Norogachi, y en algunas ocasiones la realizan en las comunidades más insertas en la Sierra. En las comunidades más distantes son los propios rarámuri los que realizan la celebración de la Palabra. En el caso del bautismo y matrimonio los rarámuri reconocen la autoridad de los sacerdotes para celebrarlos. Mención aparte es la celebración de Semana Santa, en ella los rarámuri juegan el papel principal, mientras que los religiosos participan de forma discreta, especialmente celebrando la misa.

En cuanto a la misa o celebración dominical es importante destacar que se desarrolla en un contexto más amplio, al cual Velasco llama asamblea dominical, que contempla “la celebración o rezo –que en las últimas fechas incluye aspectos del yúmari-, el *navésari* y el encuentro

²⁵⁷ Ramón Mijares, Carlos Vallejo, Federico Pöls F. Guillermo Torres L, Juan Gardea y Ricardo Robles. *Proyecto histórico rarámuri. Narración del equipo de Norogachi*. México. Chihuahua. 1990. 17 p. Las cursivas son mías.

informal de rarámuri, antes y posterior a la misa.²⁵⁸ El *navésari* son los sermones que realizan, generalmente los gobernadores (*siríame*) rarámuri, al terminar la misa –suelen seguir el siguiente orden de los temas abordados: el valor de la tradición, las verdades de la fe y las normas, algunos aspectos prácticos. En la celebración de la misa-ceremonia dominical se muestra la integración de los elementos católicos a la forma de vida de los rarámuri.

Dado que la finalidad del presente trabajo no es analizar la religiosidad de los rarámuri, aquí solamente presentare la valoración que hace Pedro Velasco de la forma en cómo los rarámuri celebran la Semana Santa. A ello nos dice:

Es evidente que las celebraciones de Semana Santa son las más relevantes de los rarámuri-pagótuame. Esto se manifiesta, tanto en el tiempo y esfuerzo que implican como en el interés que despiertan entre los indígenas y en la complejidad y variedad de formas de expresión. En lo económico, son las celebraciones más costosas; en la organización, las que implican la estructura más complicada y en las que se da más participación directa de los asistentes; en las peregrinaciones intervienen casi todos, lo que es más notable si se compara con otras fiestas.

Son las únicas fiestas que implican una preparación “litúrgica” a base de celebraciones menores orientadas a los tres días santos y un clima constante a lo largo de semanas (subrayado por el redoble de tambores y por la presencia de fariseos y soldados). Además de todo este esfuerzo de preparación, la celebración misma, los tres o cuatro días centrales implica un gran esfuerzo comunitario y una dedicación total.

Todo esto aunado al proceso histórico de apropiación y adaptación, manifiesta de manera indiscutible que se trata de celebraciones estrictamente tarahumaras; que son ellos quienes las realizan y que las sienten totalmente suyas y en continuidad con toda su vida religiosa y con su situación económico-cultural.

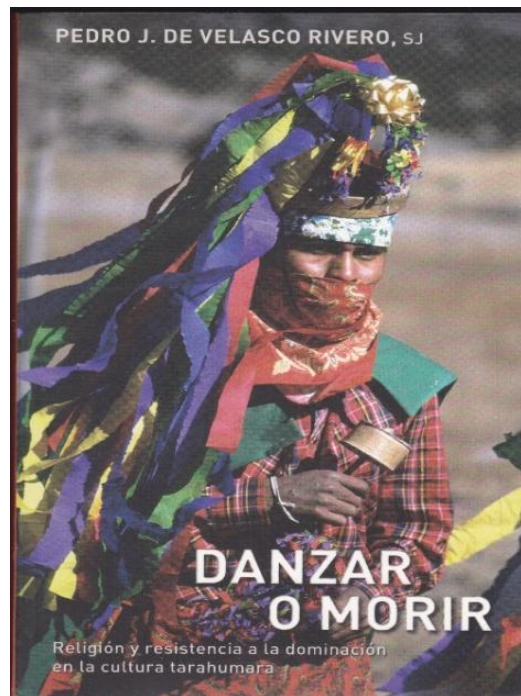
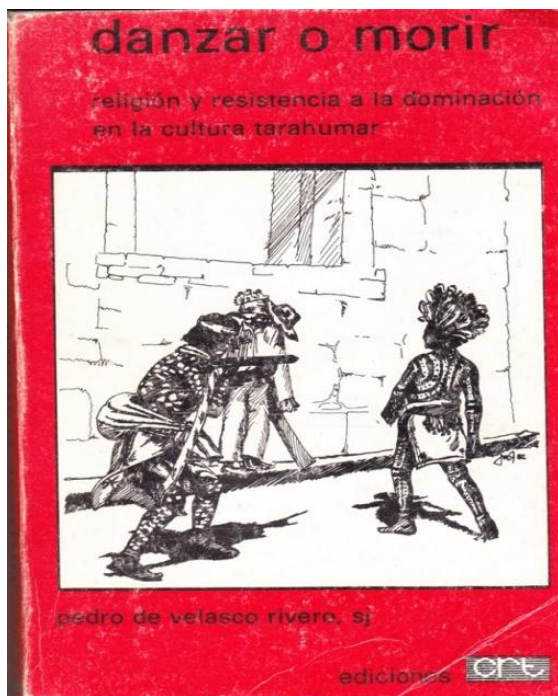
Pasando de los festejantes a la fiesta misma, hay que señalar que, a pesar de la diversidad de elementos y de los diversos orígenes de éstos, se trata de una fiesta: los indígenas la consideran así. Tiene una estructura y una intencionalidad que unifican los distintos elementos. Aunque la participación es diversa según los momentos y las personas, hay una misma dedicación y un mismo interés a lo largo de toda la fiesta. Además, estas celebraciones también se consideran en unidad y continuidad con las otras fiestas; se articulan con ellas en un mismo calendario: incluso determinan el ritual de los yúmari, jicuris, etc., en lo que toca al tipo de danzas complementarias y al uso de instrumentos musicales por último, siguen el mismo esquema fundamental de toda celebración rarámuri: reunión, baile, ‘misa’, *navésari* y comida-bebida.

[...] se puede finalizar diciendo que: las fiestas de Semana Santa son una expresión auténtica y profundamente tarahumara, integrada (como opuesta a sincrética) de una nueva religión surgida al contacto con la predicación del cristianismo. Expresión relacionada también con la Iglesia católica y reconocida por ésta; relacionada también con todo el conjunto de la vida religiosa, cultural y política de los rarámuri y, en cierto modo, surgida de ella; expresión que, por último, implica además una referencia a la salvación y una referencia a Jesucristo.²⁵⁹

Es decir, la fiesta de Semana esencial de la religiosidad del pueblo rarámuri, y engloba aspectos de la cosmovisión netamente rarámuri, y aspectos que fueron incorporados del cristiano católico.

²⁵⁸ Velasco. *op cit.* p 163 ss.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 312-324



Portada de las dos ediciones (1983 y 2006) del libro *Danzar o Morir* del jesuita Pedro de Velasco Rivero.

Epílogo

Para finalizar este capítulo presento el texto que el Padre General de la Compañía de Jesús, Peter Hans Kolvenbach envió a los jesuitas de la Tarahumara al cumplirse los 100 años del regreso a esta región de la Compañía de Jesús. Kolvenbach elogiaba la labor desempeñada por los jesuitas a lo largo del siglo XX, especialmente en dos aspectos: el diálogo intercultural desarrollado y la labor de inserción en la vida de los tarámuri

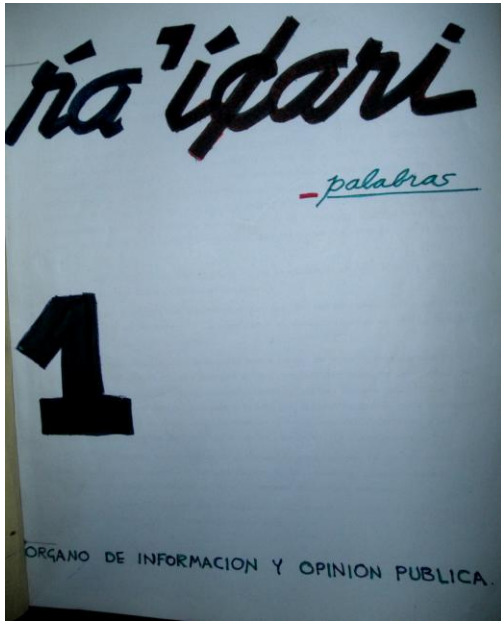
Esta empresa apostólica en la Tarahumara aún de manera muy particular las dimensiones de la misión que nos ha señalado la CG 34. Quiere ser una empresa de fe pero de una fe tan verdadera que lleve en sí misma la exigencia de justicia y fraternidad, y que además se encarne en una cultura propia mediante un diálogo en profundidad. Por ello, el proyecto en el que *ustedes sueñan de un equipo de inserción en la vida, en el lenguaje y cultura tarámuri*, y en la reflexión sobre esta compleja realidad, es una de las mejores formas de realizar hoy la misión de la Compañía, como aporte con fisonomía propia dentro de la región y de la Iglesia. Por otra parte, esta labor de inserción en el mundo indígena debería de buscar una estrecha coordinación con la labor que otros jesuitas realizan con diversas etnias del país. No podemos olvidar lo que constituye una de las líneas prioritarias de la Iglesia latinoamericana expresada solamente en Santo Domingo.

Finalmente quiero expresar *la consolución que experimenta la Compañía de Jesús porque el Señor le ha permitido contribuir al nacimiento y formación de la Iglesia local en la Tarahumara*. Por ello nos sentimos obligados, mientras nuestros servicios se consideren necesarios y nuestras fuerzas nos alcancen, a contribuir con ello en la labor pastoral de atención al Pueblo de Dios, en compañía fraterna con los sacerdotes y bajo la orientación de sus pastores. En la medida de nuestras posibilidades deberemos discernir con nuestros superiores cuáles son en la región los trabajos que otros no pueden realizar y que hacen un aporte a las grandes necesidades de nuestro pueblo. *Ojalá Dios nuestro Señor nos permita cumplir en esta Iglesia de la Tarahumara el mismo lema aquel que no ha venido a ser servido sino a servir y dar la vida por sus hermanos.*²⁶⁰

Esta carta significó el reconocimiento, por parte de la alta jerarquía jesuita, de la *labor de inserción desempeñada* por los jesuitas en la sierra Tarahumara. El texto de Kolvenbach ya no habla de inculturación sino de interculturalidad, pero reconoce que la interculturalidad es producto del todo el proceso de inserción que han vivido los jesuitas entre los rarámuri.

Hemos visto que en la primera mitad del siglo XX los jesuitas ponían especial énfasis en la celebración de los sacramentos y de la misa dominical para de esa forma hacer presente de forma visible a la Iglesia entre los rarámuri a la par que trataban de desterrar algunos vicios e idolatrías como el tesgüino y las danzas rarámuri. Pero después de la década de los años sesenta la propuesta de los jesuitas fue desarrollar una pastoral más centrada el conocimiento y respeto de la cultura rarámuri, en esta nueva situación los agentes de pastoral empezaron a jugar un papel más discreto. En las últimas cinco décadas, hasta 1993, la propuesta del Vicariato apostólico de la Tarahumara se centró en la pastoral de acompañamiento y para ello se planteó la necesidad de en conocer la cultura rarámuri, conocer el sistema cargos que existen en las comunidades rarámuri para trabajar con ellos sin introducir nuevos cargos tal como lo hicieron en otras regiones.

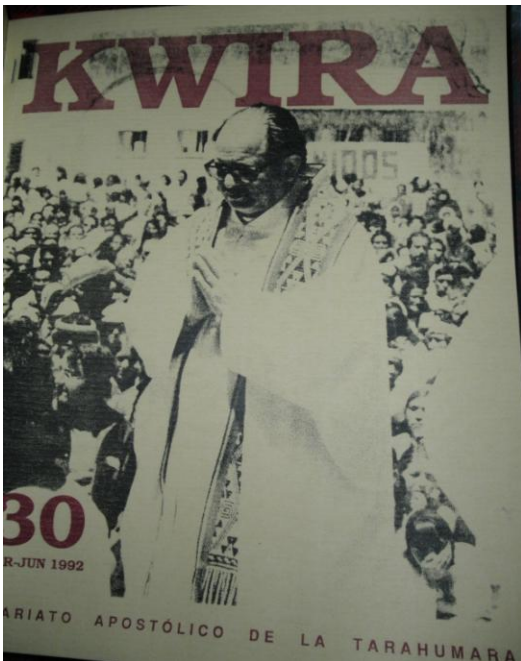
²⁶⁰ Kolvenbach, Peter Hans. “[Mensaje de Peter Hans Kolvenbach a la misión de la Tarahumara]”, en: Piñán, Manuel. *En la víspera del retorno. Relato del P. Manuel Piñán*. Chihuahua, Ediciones diocesanas de la Tarahumara. 2000. 119 p. p. 6-7 Las cursivas son mías.



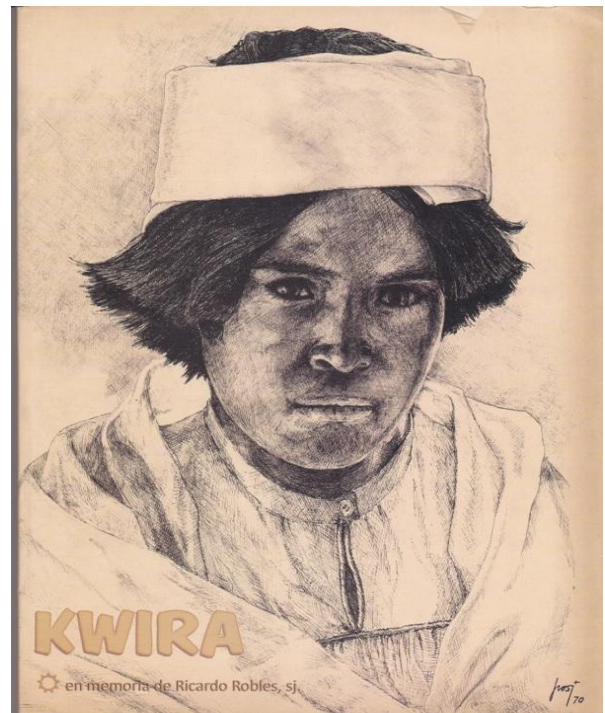
Revista *Ra'itsiri* (palabras) número 1. 1974



Revista *Kwira* Núm. 1. Marzo de 1985



Kwira número 30 Dedicado a la memoria del obispo José Llaguno en 1992

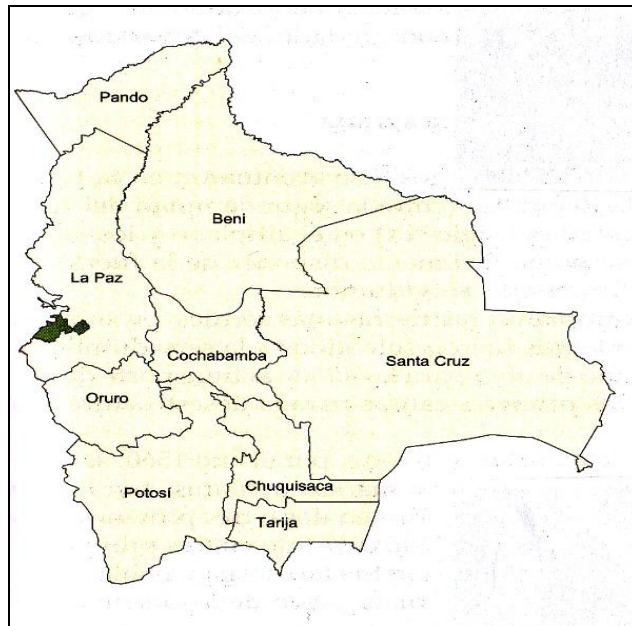


Kwira número 100 dedicado a Ricardo Robles SJ

IV. Hacia una Iglesia con rostro aymara en Jesús y San Andrés de Machaca (1969-2013)¹



Ceremonia para bendecir una pequeña Iglesia en Qurpa, Municipio de Jesús de Machaca



Municipio de Jesús de Machaca²

¹ Como mencione en la introducción, la estructura del presente capítulo la retomo de la biografía que Xavier Albó hizo del jesuita José Fernández de Henestrosa, y la complemento con información que pude recopilar en mi estancia por unos días en Jesús de Machaca en la cual realice algunas entrevistas. Además la complemento con información de la revista *Machaq Amuqtani*.

Ver. Albó, Xavier. *Pepe H. José Fernández de Henestrosa desde su altiplano exterior e interior*. La Paz. Compañía de Jesús-Obispado de La Paz. 2009. 424 p.

1. Primeros pasos hacia una Iglesia aymara

En la década de los años sesenta, tras la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II, algunos sectores de la Iglesia de Bolivia y Perú impulsaron en la región del altiplano peruano y boliviano la formación de indígenas aymara como catequistas, querían formar una *Iglesia aymara*. Los misioneros Maryknoll trabajaron en el altiplano en ambos países. En Perú promovieron la formación de una red de catequistas en la región de Juli, mientras que del lado boliviano el sacerdote Bernardo Ryan fundó, en 1957, la Radio San Gabriel en la ciudad del Alto, la cual desde el principio transmitió en lengua aymara, su principal objetivo era “evangelizar y alfabetizar a la población aymara”.³

También en Bolivia el obispo Adhemar Esquivel, de origen aymara, jugó un papel protagónico en la conformación de un movimiento catequético y posteriormente en el nombramiento de los diáconos aymara. Esquivel inició su trabajo pastoral como párroco en el poblado de Tiwanaku en 1963, dos años después fue nombrado párroco del poblado de Jesús de Machaca. En 1969 fue consagrado como obispo y de inmediato fue asignado para hacerse cargo, como obispo auxiliar, de la zona del Altiplano sur boliviano. Desde sus años como párroco y posteriormente como obispo desarrolló varias estrategias para incorporar aspectos de la cultura aymara a su labor pastoral: empezó a realizar las celebraciones litúrgicas en lengua aymara y promovió la elaboración de cantos (*q'uchus*) en aymara, -primero eran cantos compuestos por él mismo y después incorporó otros compuestos por los catequistas aymara.⁴ Pero la acción pastoral más importante fue la elección y formación de nuevos ministerios eclesiales, especialmente el nombramiento de catequistas aymara. La estrategia del obispo Esquivel para multiplicar el número de catequistas consistió en condicionar a las comunidades para que cada una de ellas nombrara a un catequista, de lo contrario ya no las visitaría. Muchas comunidades obedecieron la disposición del obispo, de ese modo rápidamente se multiplicaron los catequistas aymara.

² Mapa tomado de Guzmán, Isamel (coord.) *Saneamiento de la tierra en seis regiones de Bolivia*. p. 244

³ La Radio San Gabriel inició originalmente sus trabajos en 1955 en la comunidad de Peñas donde era sacerdote Bernardo Ryan y después fue trasladada a la ciudad de El Alto. La radiodifusora continúa sus trabajos hasta nuestros días. <http://www.radiosangabriel.org.bo/?lang=es>

⁴ Sobre el origen y desarrollo de los cantos católicos en lengua aymara ver: Albó, Xavier. “Los nuevos Q'uchus católicos aymaras”, en: Guerrero Jiménez, Bernardo. (ed.) *Amtaña: para reconquistar espacios*. Iquique. IECTA. 2004. 133p p. 54-133.

Otro hecho que motivó a las comunidades aymara a nombrar a sus catequistas se dio en 1970 cuando se dio el asesinato, a manos de un grupo de protestantes, del catequista aymara Jacinto Gutiérrez. Su martirio fue interpretado como una muestra de la vocación que pueden tener los aymara para trabajar por la Iglesia católica.

El obispo Esquivel creó en 1969, en el poblado de Laja, el Centro para la formación de los catequistas aymara, su objetivo era brindarles una formación apostólica sólida. Ahí se impartían talleres de formación y de iniciación a la doctrina católica. Adhemar Esquivel quería que los aymara adoptasen los ministerios católicos, y a la vez fuesen ellos los evangelizadores de las comunidades aymara:

A cada comunidad Dios manda los carismas que ella necesita. Así lo captó Pablo. Uno o dos evangelizadores que despierten la conciencia comunitaria y vayan reuniendo varias familias en una mejora de todo aspecto humano y cristiano. Entonces necesitarán catequistas. Y de pronto un diácono para los nuevos servicios. Y un día un presbítero familiar. Los presbíteros célibes serán los que irán animando de comunidad en comunidad.⁵

Un acontecimiento que favoreció la labor del obispo fue que ese mismo año la Iglesia boliviana aprobó el establecimiento del diaconado permanente. Con ello el obispo vio una oportunidad para dar un paso adelante para consolidar la formación y promoción de los catequistas aymara, y por lo tanto de la Iglesia aymara. Entonces el obispo eligió a los catequistas más destacados para iniciar un proceso de formación pastoral con miras a que fuesen nombrados, primero como de candidatos al diaconado y posteriormente como diáconos. El proceso de formación de los primeros candidatos al diaconado duró cerca de cuatro años. Fue hasta el 2 de febrero 1973 cuando se dio, en la región de La Paz, la ordenación de los 3 primeros diáconos, entre ellos el aymara Pedro Condori de la comunidad de Titicana Tacaca perteneciente a la región de Jesús de Machaca.

Con miras a coordinar y estructurar de un mejor modo el trabajo pastoral en la zona del altiplano sur el obispo Esquivel dio a conocer, en septiembre de 1973, el *Plan de Pastoral de Conjunto del Altiplano zona sur*, en dicho documento expuso su programa de trabajo con miras a la conformación de la Iglesia aymara.⁶ En la primera parte del documento hizo un análisis de

⁵ *Apud*, en Jordá, Enrique. *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Cochabamba. Editorial Verbo Divino-Universidad Católica Boliviana, Compañía de Jesús Provincia de Bolivia. 2003. 471p. p. 41

⁶ El jesuita Enrique Jordá, quien en esas fechas era parte del equipo de trabajo que se encargaba en la formación de los diáconos en el poblado de Laja, señala que el documento fue preparado en su mayor parte por el jesuita José Ros.

Ibid. p.

de la religiosidad aymara, consideraba que la fe y religiosidad de los aymara contenían semillas del Verbo, por lo tanto la Iglesia debían descubrirlos:

... Así como la situación económica y cultural son un incentivo para nuestro trabajo pastoral, también sus valores religiosos no hacen pensar que nuestro enfoque debe partir de los valores religiosos para ir descubriendo los vestigios del Verbo presente en el hombre.

Pensamos que toda marcha hacia Cristo es lenta, a través de titubeos, de errores y de lealtad. Y así como el pueblo hebreo fue purificando su fe en Yahveh al contacto con otras creencias apropiándose muchos de sus valores y purificándolos bajo las enseñanzas de los profetas, también el pueblo aymara, a través de sus sacrificios –walanchas-, ritos a la tierra como símbolo de fertilidad –pachamama-, culto a cerros –achachilas- ha ido viviendo una honda espiritualidad que hace de él un pueblo contemplativo, un pueblo para el que todo está lleno de vida y que, por lo mismo, respeta la naturaleza, así como a las personal; un pueblo, en definitiva, que ha recorrido un camino hacia el Cristo manifestado en el Evangelio.⁷

Para el obispo, la fe aymara estaba más enfocada al aspecto ritual y al culto que a un compromiso con el hombre, era “una fe más religiosa que una fe evangélica”⁸. Por eso consideraba como prioritario lograr un mayor acercamiento de la fe aymara al Evangelio.

También hizo un recuento de los avances que se habían dado en la conformación de una iglesia aymara a partir de los años cincuenta. Reconoció la labor de los padres Maryknoll. En cuanto al surgimiento de los catequistas, consideraba que en una primera etapa solamente eran “repetidores”, “rezadores” y traductores del sacerdote, pero que con el paso de los años, se fueron convirtiendo en verdaderos agentes de pastoral, cuya responsabilidad era anunciar el evangelio a sus comunidades:

Actualmente la reflexión sobre el respeto a los valores culturales y religiosos aymara así como la convicción de que deben brotar libremente los catequistas, nos lleva a pensar que solamente partiendo de todo lo positivo de la religiosidad aymara e iluminándola con el Evangelio de Cristo se puede llegar a una integración de la fe.⁹

Enlistaba las acciones que fortalecían la formación de una iglesia aymara: la realización de cursos de lectura y escritura del aymara; el surgimiento del primer centro de catequistas en Peñas (Perú), dirigido por los Maryknoll; profundización, a partir de la labor de los catequistas, en la conciencia del pueblo aymara; desarrollo de encuentros de catequistas aymara tanto bolivianos como peruanos; una mayor coordinación en la formación de los catequistas, a partir de la formación de tres equipos al interior de la Diócesis (zona sur del Altiplano encabezada

⁷ Esquivel, Adhemar. *Pastoral de Conjunto del Altiplano zona sur*. 1973. 66 p. p. 10

⁸ *Idem*.

⁹ *Ibid.* p. 12

por Mons. Adhemar Esquivel, zona norte, encabezada por Mons. Bernard Schoerhof y la prelatura de Corocoro encabezada por Mons. Jesús López de Lima).

Después del recuento establecía su objetivo de trabajo: “una rápida preparación de agentes pastorales aymara, que implica la urgente necesidad de un sacerdocio local, y una *progresiva retirada nuestra para que el pueblo aymara crezca* según su propia personalidad”.¹⁰

El documento remontaba el origen del diaconado hacia 1969, y definía cuál era la principal tarea de los diáconos: ser “servidor de la comunidad y promotor de la evangelización integral”; además la labor del diácono “no debía ceñirse a lo cultural, aunque su carisma primordial sea el anuncio de la Palabra. Pero ese anuncio brota el compromiso con su comunidad y la responsabilidad de promover a los demás líderes.”¹¹ Y señalaba que el proceso de formación de los diáconos abarcaba tres áreas: formación teológico-humana, formación pre y postdiaconal, y formación no académica (reflexión de la Biblia y sobre sus experiencias de vida). Al mismo tiempo basaba la formación en tres ejes: reflexión bíblica, reflexión humana, comunitaria.

En resumen definía la labor de los diáconos:

Diácono es el que responde a un llamado especial de Dios. Es un cristiano que ha puesto su voluntad para servir a Dios, sirviendo a sus hermanos en la comunidad. Vive y trabaja con su familia y así es ejemplo claro de lo que es ser cristiano, hoy, en su ambiente aymara [...]

La Iglesia entre los aymara cree que el servicio del diácono es una misión urgente para su vida recordando siempre que es un servicio de evangelización integral, de acuerdo a su situación cultural, social, geográfica y económica”.¹²

Otro rasgo muy importante de los diáconos era que debían vivir de su propio trabajo en el campo y por ende no recibían ningún pago por sus servicios pastorales.

El documento también mencionaba el aporte de varios equipos pastorales en las áreas de promoción: cultural, cívica, femenina, sanitaria. En la promoción cívica destacaba la labor desempeñada por el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA),¹³ fundado

¹⁰ *Ibid.* p.17. (Las cursivas con más)

¹¹ *Ibid.* p. 11-12.

¹² *Ibid.* p. 47.

¹³ El Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) inició sus trabajos en 1971, desde su fundación recibió la invitación del obispo Adhemar Esquivel para trabajar en la educación y capacitación de los aymara, además de que les encomendó la creación de una red de promoción cívica, que se complementase con la red de catequistas. Uno de los primeros frutos de trabajo de CIPCA fue investigación en torno a la dinámica comunitaria de Jesús de Machaca y que fue publicado en la revista *América indígena* bajo el título “Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca”.

Albó. “Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca”, en: *América indígena*. vol. XXXII. núm. 3. Julio-septiembre de 1972. p. 773- 816.

por tres jesuitas: Xavier Albó, Luis Alegre y Francisco X. Santiago. Al respecto el documento decía:

La pastoral de conjunto en el altiplano, no podría limitarse a la renovación religiosa y a la formación de agentes de pastoral.

Todo carisma de servicio a la comunidad es un tipo de ministerio de la Iglesia y, por eso, tanto los líderes alfabetizadores, sanitarios, a los que se insertan en la búsqueda de cambios estructurales, tienen un papel preponderante en la Iglesia Aymara.

Para realizar esta labor, un grupo de jesuitas, integrado por un antropólogo, un economista y un planificador, crearon en enero de 1971, el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA.

Actualmente el equipo se ha ampliado para atender tanto las necesidades del campo como la de los campesinos que acuden a la ciudad. Con este fin se ha integrado un técnico agrícola, un programador radial en aymara, un encargado de difusión y medios de comunicación, un licenciado en servicio social y dos recepcionistas para orientar a los campesinos que vienen a la ciudad.

Este equipo ha centrado su actividad en dos polos principales: acción directa e investigación operacional. Se busca una acción reflexiva y se investiga sólo con miras a una acción más eficaz y mejor orientada.

Los principales objetivos de la investigación han sido la familia, la organización socio-económica y la religiosidad del aymara como tres puntos clave que deben tenerse muy en cuenta para su promoción integral y cristiana [...] se ha realizado un estudio especial más detallado sobre los conflictos que surgen al enfrentarse las estructuras tradicionales de la sociedad aymara con los sindicatos campesinos.

En el campo de la acción los principales cursillos de formación campesinos y programas y proyectos económicos para elevar el nivel de vida de las comunidades [...]” (p. 28)

La idea de esta labor era la formación de un equipo de promotores cívicos:

La finalidad es enfrentar a la comunidad campesina, a nivel de bases con la problemática del cambio económico y social, de acuerdo con los urgencias locales y regionales; entrenar al promotor cívico, en la organización y conducción de las fuerzas activas de la comunidad en base a un estatus objetivamente ganado; y relacionar a la comunidad con los programas de CIPCA. Los promotores cívicos organizan estos cursillos con las autoridades locales.

[...] CIPCA trabaja en colaboración con las dos zonas del altiplano paceño, escogidos como típicos de determinadas condiciones y estratégicamente situadas para lograr un cambio en la zona rural aymara [...] La finalidad es estar presente en toda situación de marginamiento o donde haya posibilidades de cambios de estructura, dentro del mundo campesino.¹⁴

Para mayor información sobre la labor de CIPCA en Jesús de Machaca ver: Gianotten, Ver. *CIPCA y poder campesino. 35 años de historia*. La Paz, Bolivia. . 2005. 411 p. (Cuadernos de investigación, 66).

Ver también la investigación que presentó el equipo de CIPCA encabezado por Xavier Albó. “Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca”, en: *América indígena*. vol. XXXII. Núm. 3. Julio-septiembre de 1972. P. 773- 816.

¹⁴ Algunos de los temas de los cursillos: historia del campesinado, leyes de Bolivia, sindicalismo, actividades económicas y cooperativas.

Ver. *Ibid.* p. 29-30.

En pocas palabras la propuesta de Adhemar Esquivel contemplaba en su plan de trabajo tanto *lo pastoral*: la formación de una Iglesia aymara –catequistas y diáconos-, como *la promoción social* de las comunidades aymara.

Con la publicación del documento las cosas parecían ir viento en popa, sin embargo las cosas cambiaron pronto. A finales de ese mismo año, el obispo Esquivel realizó un viaje a Roma, ahí realizó una presentación de su plan de trabajo, a su regreso a Bolivia dejó de implementar su propia propuesta de trabajo con lo que puso freno al proceso de formación de diáconos aymara. El jesuita Enrique Jordá comenta el acontecimiento del siguiente modo:

Hacia finales de 1973 Adhemar es nombrado presidente del Consejo de Misiones del CELAM; hace un viaje a Bruselas para una reunión de Pro Mundi Vita sobre Misión de la Iglesia y presenta el Plan de Pastoral de Conjunto del Altiplano Sur preparado por J. Ros y luego va a Roma (le dicen algo allí sobre su ‘línea’ de iglesia aymara). [...] Es entonces cuando Adhemar deja un poco el liderazgo profético más visible, pero las iglesias locales aymara bolivianas ya han arrancado y progresado –unidad en la diversidad- y ya su rol pionero de obispo no era ya tan necesario.¹⁵

Con esta situación el camino hacia una Iglesia aymara, si bien no se detuvo, pero si fue más lento dado que ya no contó con el respaldo del obispo Esquivel.

1.1 La primera experiencia en Tiwanaku (1969-1977)

Los jesuitas fueron invitados a trabajar pastoralmente en la región del altiplano por el propio obispo Adhemar Esquivel, quien en 1969 solicitó al jesuita Gustavo Iturralde hacerse cargo de la parroquia del poblado de Taraco, en la provincia Ingavi del departamento de La Paz, al sur del Lago Titikaka. Desde su arribo a la región Iturralde de inmediato empezó a recorrer las distintas comunidades de la zona. A partir de junio ese año también el obispo le encomendó también hacerse cargo de la parroquia de Tiwanaku. Meses después y por invitación del obispo, se incorporó al trabajo Jimmy Zalles como párroco de las parroquias de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca. Tanto Iturralde como Zalles recientemente habían sido ordenados sacerdotes. El equipo de jesuitas pronto se incrementó cuando se

¹⁵ Jordá. *op cit.* p. 40-41

incorporaron, en diciembre de 1970, el hermano¹⁶ Mariano Alique, los maestrillos llegados de España, José Magriñá y José Luis Baixeras, quienes estuvieron después de unos meses. Un año después se incorporaron de forma permanente José Ros y Javier Reyes, este último aún no era sacerdote. Al año siguiente llegaron a trabajar dos españoles más, en septiembre arribó Jorge Sicart y en noviembre lo hizo José Fernández de Henestrosa. En estos primeros años fue Iturrealde quien encabezó e imprimió un dinamismo a la labor pastoral de los jesuitas.

Los jesuitas establecieron su lugar de residencia en el poblado de Tiwanaku, pero tomaron la decisión de establecer una “pastoral itinerante”¹⁷, es decir, no concentrar todo el trabajo en Tiwanaku, sino realizar visitas a las comunidades que se encuentran dispersas a lo largo y ancho de la región que abarca unos 2000 km². Cabe recordar que en aquellos años no había carreteras a muchas de las comunidades, pero los jesuitas vieron favorecida su labor al contar con dos motocicletas que les permitieron cumplir con ese propósito.¹⁸ En los primeros meses las visitas a las comunidades se centraban en la celebración de misas, a tal punto que en los primeros años llegaron a contar un promedio de más de quinientas por año. Pero pronto cambiaron esa dinámica y le dieron un mayor protagonismo a los propios aymara. Entonces empezaron a nombrar catequistas en las distintas comunidades para que fueran ellos quienes las atendieran pastoralmente. Jimmy Zalles presenta su testimonio de aquella época:

Visitabas una a una las Comunidades que rodeaban al Pueblo y diste consignas muy claras: pediste que nombraran un Catequista en cada sitio; que hubiera también alguna mujer que se encargara de la “promoción femenina” en coordinación con las religiosas; que se nombrara un promotor de salud y otro para la agropecuaria. Les prometiste visitar cada comunidad tres veces al año (para la Misa de Fiesta, para otra Misa en el tiempo de la siembra o cosecha y la tercera para la época de Difuntos). Si los Catequistas preparaban a la Comunidad para los bautizos y

¹⁶ La Compañía de Jesús contempla dos formas de la formación, como sacerdote o como hermano.

¹⁷ Ver capítulo 2. pág. 112 ss

¹⁸ Jimmy Zalles atribuye esa decisión a una anécdota que le sucedió a Gustavo Iturrealde:

“Comenzaste tu labor de Párroco. Venía mucha gente de las 20 Comunidades que tenía el pueblo en ese tiempo. No hablabas el aymara. El obispo te llenaba la cabeza de miles de planes que tú rumiabas dentro de ti, para escoger los mejores. Venía la gente para las misas de difuntos. Te pedían algún matrimonio, algún bautizo. Venían, venían muchos.

Un día se te ocurrió preguntar a tus feligreses: «¿De dónde vienen ustedes?» Te espantaste cuando te dijeron que llegaban... a pie desde más de 12 kilómetros y eran ancianos, embarazadas y niños en una fría mañana en que el termómetro marcaba varios grados centígrados bajo cero... Eras un hombre de decisiones rápidas. Hiciste tus cálculos y decidiste comprar una moto Jawa “a crédito” sin prever en absoluto las consecuencias de esa decisión...”

Zalles, Jimmy. *Las brasas de un fuego*. Testigo de Ideales, catástrofes y esperanza. La Paz, Bolivia. Fundación Xavier Albó-Jesuitas Bolivia. 2014. p. 72. Existe una versión electrónica en:

<http://jimzall.mx.tripod.com/TIWANAKU-3> (consultado en agosto de 2016)

matrimonios, en esas Misas se celebrarían todos. Ofrecías, en cambio, que la casa de Tiwanaku se transformaría en un Centro de Capacitación para todo ese plan.¹⁹

Gustavo Iturralde expresó que el objetivo de nombrar catequistas y de realizar esa pastoral itinerante era implantar *una versión aymara de los hechos de los apóstoles*, crear pequeñas iglesias en la cual cada comunidad tuviera y fuera animada pastoralmente por un catequista. Pronto llegaron a ser 140 catequistas, agrupados por zonas; y dentro de cada zona eligieron a los más preparados para en un futuro nombrarlos como diáconos. También se iniciaron cursos comunales e inter-comunales para los catequistas.²⁰

El trabajo de Iturralde fue tan destacado que el propio obispo Esquivel lo nombró vicario episcopal de la zona sur del Altiplano, incluso se rumoraba que sería nombrado obispo.

Como vicario Iturralde ratificó dos líneas de trabajo. La primera fue el llamado a las congregaciones religiosas y a los propios agentes de pastoral a trabajar con los campesinos. En esa época dio a conocer un texto titulado *¿Colonizadores? ¿Civilizadores? ¿Servidores?*, estaba dirigido a los agentes de pastoral, y hacía un llamado, tanto a las instituciones religiosas como a los individuos que trabajan en ellas, para ponerse al servicio del pueblo, en especial de los campesinos:

Esta no es una carta, ni una encíclica, ni un pazquín [sic] sino una serie de *reflexiones de un equipo*, enriquecidas por el diálogo con *catequistas, promotores y diáconos* de las provincias Ingavi y Los Andes...

Muchos sacerdotes o religiosas extranjeras vienen a Bolivia con mucho cariño. Aprenden castellano, aymara, quechua, trabajan con campesinos y después de unos años llegan a este planteamiento: «¿Cuántos años más me he de quedar aquí?»... Frecuentemente la respuesta es *quedarse* y empezar a *caminar* con este pueblo. Siguen pasando los años y la gente del lugar los quiere, porque se han ganado la confianza. El sacerdote o religiosa toman en serio su *encarnación* y se encariñan por el quechua o por el aymara: «La hermana Teresa debe trasladarse a otra casa porque así lo quiere el Señor...». Se produce una herida interna en dos personas: en la religiosa o sacerdote... [y] en la gente campesina: «El padre Enrique era bueno, nos entendía, teníamos confianza en él...»

Al nivel de agentes pastorales, sacerdotes o religiosas bolivianas... el problema es semejante. No somos un país sino varios países dentro de unas mismas fronteras. A 35 kilómetros de La Paz está Laja. Ya son dos países, dos mundos distintos. Es completamente distinto el pueblo aymara, o quechua, o guaraní del mundo de La Paz o Santa Cruz. Distintas culturas, lenguas, razas, idiosincrasias.

¹⁹ *Idem*. Las citas del texto de Zalles pueden consultarse en el texto de Albó, *Pepe H. José Fernández de Henestrosa desde su altiplano exterior e interior*. La Paz. Compañía de Jesús-Obispado de La Paz. 2009. 424 p. En 2014 el propio Albó junto con Javier Reyes publicaron el texto de Zalles. Zalles a lo largo de su escrito presenta su testimonio de la labor de los jesuitas en la región del altiplano.

²⁰ Albó. Xavier. *Pepe H. José Fernández de Henestrosa desde su altiplano exterior e interior*. La Paz. Compañía de Jesús-Obispado de La Paz. 2009. 424 p. p. 69-70.

Quien viene a trabajar en el pueblo aymara o quechua ha de hacerse a la idea de que entra a otro mundo. Si ha de venir a *hacer algo* o a *estar un tiempo*, mejor es que no venga, porque para «turistas» ya los hay bastantes. Adentrarse en este mundo es un largo camino. La experiencia va enseñando que por lo menos dos años hacen falta para *pasar la puerta* en este mundo... Pasado este tiempo recién puede decirse que la persona está *comenzando* a estar en condiciones para *servir* al hombre quechua, aymara, guaraní... El idioma del amor es el primer lenguaje, pero [es] también indispensable el idioma del lugar...

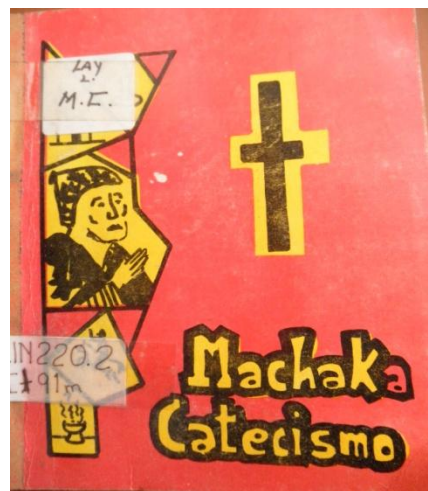
No nos creamos que poseemos al Cristo en su plenitud. Estamos llenos de ídolos y quizás esta gente sencilla está más cerca de Cristo que muchos cargados de votos... Por eso hemos venido a *caminar* junto con este pueblo en la búsqueda común del Cristo libertador. *No somos los dueños* de la verdad y tenemos más bien mucho que aprender de estos pueblos... Junto con ellos hemos de ir *encontrando* al Cristo que ya está en medio de *su pueblo*. *Es un Cristo moreno que sabe de adobes y de paja brava, que habla en aymara y que ha de expresar su fe con los elementos de su cultura.*

A los Institutos religiosos, superiores y superiores... la petición del campesinado hoy día es: No mires tanto a tu instituto... mírennos a nosotros un poco... Denos gente que nos quiera, denos sacerdotes despojados de su cargamento de sabios y poderosos, denos madrecitas que amen a nuestra campesina como es ella. Y una vez que se han encariñado con lo nuestro y nosotros les hemos dado nuestra confianza, no nos las *quiten*. Con sus *obediencias* destruyen personas y obras de muchos años... ¿O será que valen más las señoritas de sus colegios porque tienen apellido y plata que nuestras *tawakos* [muchachas] que saben de quinua, de rueca y de papa?"²¹

La otra línea de trabajo fue la de fortalecer el surgimiento de pequeñas iglesias aymara, con una mayor presencia de los catequistas y diáconos. También proyectaban la posibilidad de tener en un futuro sacerdotes aymara:

¿Para qué estamos los padres y madres? ¿Para hacer misas, para bautizar? ¿o para comunicarles a las gentes la Palabra de Dios? Si buscamos en la Biblia, no dice que hagamos Fiestas-Misas o alma-Misas, sino que anunciemos las Buenas Noticias de la Salvación a todas las gentes. Esta es nuestra primera obligación...nuestra segunda obligación... ayudar a que hayan Catequistas, diáconos y sacerdotes aymara en cada comunidad...²²

El mismo Gustavo Iturralde participó, junto con la religiosa María Pedro Bruce²³, en la elaboración y publicación de una serie de materiales que se utilizaron a lo largo de todo el altiplano. Entre los materiales publicados estaban una serie de folletos titulados *Dios habla boliviano*, en 1970 publicaron el



²¹ *Apud.* Albó. PPH... p. 109-110.

²² *Ibid.* p. 119-120.

²³ La religiosa María Pedro Bruce, trabajó desde 1966 en la Comisión de Catequesis. Residió en el poblado de Laja en donde participaba activamente en el Centro de Formación Apostólica de la Zona Sur del Altiplano. Albó. PPH... p. 65-66, 85-88.

cancionero *Diosapararu amaranacaj k'ochepje*, y en 1971, publicaron un pequeño catecismo que llevaba el título de *Machaka catecismo*. Este último tenía un enfoque pastoral muy ligado a las conclusiones del Concilio Vaticano II, de la II CELAM de Medellín y del Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA). Está redactado en su gran mayoría en español pero contiene partes en aymara, especialmente los cantos.

La línea de trabajo pastoral de los jesuitas no abandonó la idea de conformar una Iglesia aymara. Para 1974 definían sus objetivos de su trabajo pastoral del siguiente modo:

- 1) Una unión de comunidades dinámicas que se autoliberen de la postura estática, esclavizante, individualista y meramente espiritualista, basada en el temor (aspecto religioso), de unas relaciones de explotación, dependencia y marginamiento frente a los centros de poder nacionales e internacionales (aspecto socio-político) y de toda alienación cultural (aspecto cultural):
- 2) Que marchen hacia una de dinámica, liberadora, comunitaria, comprometida con su pueblo, basada en el amor que contribuya a edificar un hombre nuevo y una sociedad nueva fundada en relaciones de justicia, verdad e igualdad, entre los centros de poder y la periferia; sociedad que valore, dinamice y respete la pluriculturalidad.

Los medios que consideraban necesarios para lograrlos eran: 1) cultura, lengua²⁴, líderes, cursillos, visitas personales y a comunidades, gestos, comunicación social; 2) en un proceso de asistencia-promoción-autogestión en el pueblo mismo, huyendo el equipo pastoral de toda tentación de prestigio, poder o riqueza, encaminándose a la encarnación en el pueblo que debe crecer mientras disminuye el equipo.²⁵

La opción del equipo pastoral de Tiwanaku también fue expresada en la participación que tuvo Jimmy Zalles, a mediados de 1974, en una serie de conferencias sobre la cultura aymara, organizadas por CIPCA.²⁶ A Zalles le correspondió hablar sobre el papel de la Iglesia católica entre la cultura aymara. Dos eran los principales planteamientos de Zalles. El primero que la

²⁴ En este punto puede destacarse los esfuerzos de Gustavo Iturralde por aprender la lengua aymara, para ello obtuvo una serie de becas para estudiar la lengua aymara en Cochabamba en el Instituto de lenguas de los padres Maryknoll. Jimmy Zalles relata esos esfuerzos por aprender la lengua aymara del siguiente modo:

“Otra vez me llevaste a Achacachi y vimos al P. David Ratermann, el párroco gringo, hablar en Misa un fluido aymara. ¡Qué vergüenza! Nosotros dos éramos paceños y no podíamos decir un par de palabras en la lengua que siempre se había hablado en La Paz y el sacerdote norteamericano la manejaba con soltura. Decidimos que había que conseguir la manera de tomar un curso de aymara en el Instituto de lenguas de los PP. de Maryknoll. No perdiste el tiempo y te fuiste para Cochabamba a aprender la lengua aymara en el Instituto... El curso era de 6 meses, tú sólo pudiste tomar 2 y, más tarde te seguiría yo estudiando otros 2 meses. El trabajo nos comió y no hicimos bien esa parte tan importante de la preparación al trabajo, como era el dominio de la lengua.”
Zalles. *Tiwanaku...*

²⁵ Jordá. *op cit.* p. 216-217.

²⁶ Las conferencias tuvieron lugar entre los meses de mayo y junio de 1974. Dos años después fueron publicadas por CIPCA. Barnadas, Josep. et al. *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*. La Paz. CIPCA. 1976. (Cuadernos de investigación, 12) p. 47-56

religión puede jugar un papel alienante o liberador, él consideraba que la religión debía jugar un papel liberador. El segundo, el diálogo entre la Iglesia con la cultura aymara, en el cual ambas partes tenían algo que aportar:

Quisiéramos pues, que los grupos aymara que libremente un día opten por el cristianismo – tienen que optar de nuevo, tienen que conocer antes de optar- sean personas que amen a Dios sobre todas las cosas, es decir por encima del dinero, del prestigio y del poder, también por encima de las maravillas de la sociedad de consumo, es decir, por encima de los ídolo de hoy día, que sean personas que amen a Dios comprometiéndose con el hombre, unos grupos humanos que cultiven, persigan y luchen por los valores humanos más importantes, como su dignidad, los derechos, la justicia, la veracidad y la honradez. Que sean gente que no pierda nada de los valores auténticos que ya poseen; que pueda enseñarnos, también hablando en cristiano, por ejemplo, la solidaridad; en el mundo aymara no hay mendigos, en una comunidad aymara no hay mendigos, se cuida del huérfano, de la vida, del desposeído y el concepto de la autoridad como servicio y no como dominio [...]

Tienen valores que nos pueden enseñar, como el trabajo comunitario, la consulta democrática en el hogar, en el gobierno de la comunidad, el poder comunitario.

En una palabra deseamos, pues que ellos sean personas libres, enraizados en su cultura, orgullosos de sus valores y que pueden salir en pie de igualdad a un diálogo de aporte de valores ante cualquier otro grupo humano. Que sean lo que son en plenitud.²⁷

El ideal de Zalles y de los jesuitas era que los aymara vivieran un cristianismo adaptado a su cultura, y que la Iglesia respetase los principales ritos y principios culturales del pueblo aymara. También era partidario de ir conformando una Iglesia aymara, y consideraba que ya se habían dado pasos para lograrlo. Zalles destacó el desempeño de Mons. Adhemar Esquivel y de Gustavo Iturralde para impulsar que los propios aymara, especialmente los catequistas y diáconos, se convirtieran en evangelizadores de sus comunidades

En cuanto a la labor de los diáconos aymara y su labor en las comunidades, veía como positivo que eran servidores de las comunidades, especialmente porque eran “promovidos, aceptados y juzgados por la comunidad local”.²⁸ Pero también señalaba algunos riesgos, el principal era que los catequistas y diáconos podían corromperse y sentirse una “nueva casta” en las comunidades y a la par que la Iglesia fomentase un nuevo clericalismo.

Por otra parte Zalles reflexionó en torno al papel jugado por los religiosos en la conformación de la Iglesia aymara. En torno a la pregunta “¿Qué debe hacer el hombre de iglesia no aymara entre los aymara?” Zalles ofreció la siguiente respuesta:

²⁷ Jimmy Zalles. “La Iglesia aymara dentro de la Iglesia boliviana”, en: Barnadas, Josep. et al. *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*. La Paz. CIPCA. 1976. (Cuadernos de investigación, 12) p. 47-56 [Los textos de este cuaderno de investigación son recogidos de unas conferencias que se celebraron en mayo y junio de 1974]. p. 51

²⁸ *Ibid.* p. 52.

La búsqueda de un mundo mejor, de una tierra, supone salir de un Egipto establecido. Supone una caravana en marcha a lo desconocido. Supone pioneros. Supone exploradores. Quiere decir, riesgos, fracasos, frustraciones, pero también mucha esperanza. Para mí el punto neurálgico consistiría en una cuestión de actitudes. Se trataría de personificar en nuestras vidas la línea de otra persona que preparaba caminos, que es Juan Bautista [...]

Habría que pasar de una Iglesia que es servida a una iglesia sirviente de este pueblo; pasar de una Iglesia respetada a una Iglesia que respete al ‘hombre’; pasar de una Iglesia gobernante que tiene todas las iniciativas: ‘Hagamos este castillo: hagamos lo de más allá. Vas a predicar de esta manera?’ a una Iglesia que secunda las iniciativas de ellos, de una Iglesia apologética, a veces fanáticamente contraria de otros grupos religiosos, a una iglesia que busque un ecumenismo por lo menos con los grupos religiosos liberadores, que puedan tener algo de liberador.²⁹

Y consideraba necesario que ellos como religiosos debían:

Ser personas capaces de retirarse también (‘conviene que yo disminuya para que él crezca’). Tener una estrategia, no de quedarnos en el mundo aymara para siempre bien instalados. Ser capaces de retirarse cuando ellos ya han crecido. Si estamos nosotros constantemente, ellos no crecen...³⁰

Como puede verse, lo planteado por Zalles estaba en consonancia con los objetivos planteados tanto por el equipo de jesuitas de Tiwanaku, como con la propuesta pastoral que impulsó el obispo Esquivel, es decir, fomentar una mayor participación de los propios aymara, a través de los catequistas y de los diáconos, en la conformación de una Iglesia aymara.

La labor de los jesuitas no se limitó al tema religioso. También empezaron a trabajar en el ámbito social: especialmente en la educación y la salud. En el tema de la salud establecieron un pequeño puesto de salud en Tiwanaku, era atendido por estudiantes universitarios de los últimos años de su formación profesional invitados a trabajar en la zona por Gustavo Iturralde. Así lo expresa Jimmy Zalles:

En el enorme territorio de 4,000 Km² que va desde Laja hasta la frontera con Perú, en los Cantones de Laja, Tambillo, Taraco, Tiwanaku, Guaqui, Jesús y Andrés de Machaca había en 1970 un solo médico en nuestra jurisdicción parroquial en Pillapi, a 10 km del camino principal. En Guaqui, en otra Parroquia, había 2 médicos, uno exclusivamente para el Ferrocarril y el otro para el Ejército.

En esas circunstancias, reclutaste, Gustavo, a los 3 primeros estudiantes de último curso de medicina que venían los fines de semana. Trabajaron con nosotros: Fernando, David, tu tocayo Gustavo V., hoy especialistas insignes, y muchos que vinieron después de ellos, como Gabriela, María Eugenia, Gloria, mi tocayo Jaime, los del grupo de Tambillo y hasta la Remy y el Severo.

Cometimos el error de irnos al campo los dos bolivianos que habíamos sido formados durante muchos años por los jesuitas para los Colegios de Bolivia... éramos “un poco traidores” para los jesuitas. Para nuestras familias y conocidos habíamos ejecutado una flagrante “traición de clase”: haber optado por el trabajo en el campo, con “esa gente”.

²⁹ *Ibid.* p. 53.

³⁰ *Ibid.* p. 55.

Como los errores y pecados tienen su costo, el pago de estas culpas fue el que nos cortaron el apoyo financiero. El dinero de las limosnas libres y sin arancel por Misas, Fiestas y Sacramentos se iba en comida, en alguna publicación, en pagar las cuotas de tu moto y en gasolina.

Por eso nos convertimos en jesuitas pobres de solemnidad, que, aunque usted no lo crea, no podíamos contratar a un médico estable para nuestro trabajo.

[...]

Los fines de semana acudían dichos estudiantes de último curso de Medicina y, poco a poco fueron ganando clientela en un improvisado Puesto de Salud que se organizó en la Parroquia de Tiwanaku. Al trabajo de salud y educación se fueron incorporando también algunas personas: Susana, Zoraida, Bernardo; las dentistas: Rosa, Mery y Nieves. Ese equipo itinerante, l@s amig@s siempre fieles, de los fines de semana recorría comunidades y apoyaba en una serie de cursos y acciones puntuales de salud y educación.

Ellos mismos conseguían algunos medicamentos. También se recolectaban muestras médicas y comprábamos lo más esencial. Más tarde recibimos medicamentos de CARITAS, aunque sólo de una manera fugaz...

Alguna vez, en las motos, emprendíamos vacunaciones de niños, y procurábamos que se incrementara la confianza en los jóvenes galenos.³¹

En el área educativa se realizó un trabajo de alfabetización con los promotores culturales aymara, en esta labor destacó Javier Reyes. También debe recordarse en trabajo de promoción social que desarrolló en sus primeros años CIPCA, especialmente en la comunidad de Jesús de Machaca.

Dificultades en el camino

La labor de los jesuitas en el altiplano debió enfrentar una serie de dificultades, algunas propiciadas por su propio trabajo y otras por el contexto nacional que era convulso.

En esos años el contexto político en Bolivia era complicado, especialmente por la represión gubernamental. Teniendo como antecedente la guerrilla del Che Guevara, surgieron otros movimientos guerrilleros en algunas regiones de Bolivia, el más destacado fue el Ejército de Liberación Nacional (ELN), grupo armado en el cual militó el sacerdote Néstor Paz.³² En julio de 1970 el ELN lanzó una serie de ataques en la región de Teoponte, a unos 200 km. al norte de la Paz. Desde el inicio de las acciones guerrilleras el gobierno del Gral. Ovando emprendió una política dura y de aniquilamiento de los guerrilleros. Tras una serie de

³¹ Zalles, *apud.* Albó. PPH... p.

³² Para más detalles sobre el desarrollo del levantamiento del ELN véase Suárez, Hugo José. *¿Ser cristiano es ser de izquierda?* La Paz. Muela del Diablo. 2003. 210 p.

enfrentamientos, la mayoría de los integrantes de ELN fueron asesinados, algunos fueron ajusticiados después de haber sido capturados. Solamente un pequeño grupo de 8 guerrilleros sobrevivió y huyó de la persecución militar.

En esos días tuvo lugar el cambio de gobierno, en sus primeros días de gestión el general Juan José Torres ofreció garantías para que los guerrilleros sobrevivientes depusieran las armas, para ello formó una Comisión Pacificadora cuya tarea era entablar comunicación con los insurgentes y negociar su rendición. La Comisión estuvo integrada por representantes de la universidad –profesores y estudiantes–, de la Cruz Roja y de la Iglesia. Por parte de la Iglesia participó el jesuita Jimmy Zalles.

El arzobispo Manrique originalmente pensó en Iturralde para formar parte de la comisión, pero éste se encontraba fuera del país, así que pidió a Jimmy Zalles se incorporara a esa labor. Tras varios intentos la Comisión Pacificadora logró entrar en contacto con los guerrilleros. Los sobrevivientes fueron trasladados a La Paz para pasar la noche en la sede nunciatura apostólica y posteriormente, el 5 de noviembre, fueron llevados a Arica (Chile). De ese modo la Comisión logró su objetivo de rescatar con vida a los integrantes de la guerrilla del ELN.

Si bien la Comisión Pacificadores logró su objetivo, el saldo de la participación de Zalles no fue tan positivo, a raíz de aquellos acontecimientos se generó un ambiente de desconfianza de algunos sectores eclesiales y gubernamentales hacia los jesuitas.³³

El contexto de Bolivia también no era favorable. El gobierno del Gral. Torres fue un gobierno sui generis, porque impulsó una alianza entre el ejército y el pueblo e incluso desarrolló una política antiimperialista, lo que provocó un distanciamiento con los Estados Unidos. El Gral. Torres invitó a la Central Obrera Boliviana (COB), la central obrera más importante del país, a formar parte del gobierno. A mediados de 1970 se conformó la Asamblea Popular. Todo esto provocó un reagrupamiento de los sectores de derecha que desembocó en el golpe de Estado, en enero de 1971, encabezado por Hugo Banzer y apoyado por los Estados Unidos, con lo cual inició un periodo de una represiva dictadura militar que duró 7 años.

Con el gobierno dictatorial de Hugo Banzer amplios sectores de la población fueron brutalmente reprimidos. Los jesuitas no estuvieron exentos de la represión. El equipo de

³³ Para más detalles véase el testimonio del mismo Jimmy Zalles. Zalles, *Timunaku...*

Tiwanaku fue acusado de comunista. En 1973 fueron amedrentados y amenazados en distintas ocasiones. El mismo Jimmy Zalles cuenta algunos episodios, especialmente la detención de Javier Reyes:

Nuestros presos. Los militares acudieron a la comunidad de Silverio, uno de los diáconos que se formaban en Laja. El oficial prometió mil cosas en nombre del Pacto Militar Campesino y Silverio tuvo la valiente osadía de pedirle que las promesas las hiciera por escrito. El hombre montó en cólera y se llevó a Silverio preso. Silverio sabía que tenía derecho a una llamada telefónica. Se la concedieron. Llamó a su abogado y, con gran estupefacción de sus captores, el abogado acudió presuroso a liberarlo.

Apresaron también a Javicho [Reyes] en ese tiempo. Le habían dicho que uno de sus amigos de Lovaina estaba en peligro. Cuando fue a la casa, encontró que caía en una celada. Se lo llevaron y lo mantuvieron incomunicado por 15 días. Javicho tenía siempre su barba. Me la dejé yo para calcular el tiempo de su detención. Don Rufino [médico naturista de Guaraya, Tiwanaku, que participaba en los cursos de la Parroquia] se presentó personalmente a las autoridades del Ministerio del Interior para interponer un memorial de defensa de Javicho. Pocos tuvieron esa hombría en esos momentos inolvidables. A Javicho le hicieron múltiples interrogatorios. El hombre incapaz de mentir, cuando le preguntaban si conocía, uno por uno a todos los dirigentes del MIR que se habían formado en Lovaina, él decía sistemáticamente que «sí» a todas las preguntas, porque también había estudiado allí. Cuando seguía inmediatamente la pregunta: «Si usted dice que le conoce y que le considera su amigo, ¿es usted del MIR?». Javicho, que como tú y yo, Gustavo, teníamos esa conciencia crítica y la natural aversión a la politiquería nacional, decía siempre, imperturbable: «No soy del MIR ». Por fin, un sacerdote jesuita se presentó valiente y amigo para defender a su hermano y garantizarlo. Al fin, cuando el encargado de liberarlo pidió la firma del garante, el sacerdote dio su nombre: Gabriel Codina. – «Su segundo apellido», le mandó el oficial de policía. El jesuita dijo y escribió: «Gabriel Codina Mir». Javicho salió sonriente y sin barba y me encontró a mí, triste y barbudo. ¡Cosas de la vida!...³⁴

También cayó preso el diácono aymara Pedro Condori:

Apresaron a Pedro Condori, el diácono, padre de cinco hijos, que nunca había oído de nuestros labios ni una palabra de marxismo ni de nada político o violento. Apresaron a Lina Casas, la joven menor de edad, fiel acompañante de María Pedro en todo cursillo a las mujeres. También apresaron a Justino Quispe, el promotor cultural y gran educador de adultos a través de un cuarto de siglo...³⁵

La represión también alcanzó al equipo de CIPCA, que tenía una fuerte presencia en el altiplano

También los de CIPCA, nuestros primos hermanos, vieron allanada su casa de la [calle] Illampu. En *Presencia*, en grandes titulares de primera página se decía: «Cayó otra casa del ELN». E inmediatamente se acusaba al apresado P. Luis Alegre de que tenía una radio (le robaron su pequeña radio-grabadora, como las que tenemos en todas las casas). Hicieron figurar sus libros de economista como propaganda comunista. Más tarde les quitaron también el jeep, uno de esos que, «sin placas», se dedicaron a perseguirnos implacablemente... En este caso el Arzobispo fue valiente porque defendió a su sacerdote. Pero el inefable periódico católico que había publicado

³⁴ *Apud.* Albó. PPH... p. 98-99.

³⁵ *Idem.*

la acusación en primera plana, sólo publicó cinco días después la defensa del Arzobispo en una pequeña nota en quinta o sexta página!³⁶

Zalles también narra otro episodio de represión contra los religiosos y laicos del altiplano:

Otro episodio se dio cuando un batallón de tanques se hizo presente en el poblado de Laja:

¡Tra... tra... tra... ese curso de los diáconos! En el pueblo vacío de Laja teníamos a Goyo [un intelectual que apoyó el golpe de Banzer]... con sus dos pistolones y 12 soldados vigilando nuestra casa... La vida continuaba normalmente. Tocaba realizar el curso de los diáconos como estaba programado y lo realizamos a pesar del Goyo y sus doce soldados. Habían venido párrocos de otras localidades en sus jeeps transportando a sus participantes en ese evento. Había mucho movimiento, ya que eran cerca de 40 participantes. Había más de una religiosa, también 2 ó 3 profesores de diferentes materias.

De pronto interrumpiste la clase, querido Jorge [Jorge “Coco” Sicart, un jesuita ya mayor que había trabajado muchos años como minero en Uncía y que desde septiembre 1972 se había incorporado al equipo de Tiwanaku. En 1973 pasó a Laja, a acompañar a Jimmy Zalles, recién nombrado párroco de allí, con lo que el equipo atendía también esa parroquia y la de Tambillo, además de las cuatro anteriores], y con gran angustia nos informaste: «¡Tra... Tra... Tractores!» ¡No eran tractores, eran 8 tanques del Ejército que rodeaban la Casa parroquial! En un asalto similar a la Parroquia de Achacachi habían matado en esos días a un médico del ELN y a otra(s) persona(s) que se refugiaron donde sacerdotes estadounidenses de esa región.

Cada uno de nosotros actuó de distinta manera. Gustavo, el hombre práctico por excelencia, se fue de inmediato a los jeeps y les sacó una pieza indispensable del distribuidor, sin la cual el carro parece encender su motor y nunca lo enciende. Ya habían robado en circunstancias similares los carros de otros amigos y el jeep de CIPCA y Gustavo no estaba dispuesto a perderlos tontamente. Javicho, el que no puede comprender la mentira, se fue como un rayo a la Policía a preguntar si también esta vez se trataba de «maniobras».

En mi corazón yo sentía una profunda admiración por Gabriela [Justiniano], la futura esposa de Javicho que, en una manifestación universitaria, se había puesto frente a los tanques en una postura similar al famoso muchacho de la Plaza de Tianammen. [Yo] era el responsable de la casa y de todo lo que allí pasara. Salí a la puerta principal y me cruce de brazos ante los tanques. Lo hice mecánicamente, sin pensar mucho. Pasó un rato largo, tenso. Yo no podía mirar a ninguna persona, sólo fierros. Recuerdo que salió de la casa como un rayo una de las monjitas de Tiwanaku, que había venido al curso como personal de apoyo y que se puso a esperar el primer coche que pasara hacia La Paz.

No tengo idea de cuánto tiempo transcurrió. Sólo sé que la «maniobra» fue sencilla. Gracias a Jorge, no hubo «operación sorpresa», y los tanques se fueron uno a uno por donde vinieron en un absurdo gasto de gasolina de los que no puede permitirse nuestro «pobre ejército».

El curso continuó según estaba programado. Los padres de los muchachos que se formaban en esa casa no se los llevaron. El que no volvió nunca más a su residencia fue el Señor Obispo...³⁷

Acontecimientos como los anteriores propiciaron que un sector de los agentes pastoral tuviera una mayor desconfianza hacia el equipo de trabajo de Tiwanaku, incluso se dio un distanciamiento con el obispo Adhemar Esquivel.³⁸

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.* p. 100

Otra de las dificultades que enfrentó el equipo de Tiwanaku fue la animadversión de los pobladores de Tiwanaku. La decisión de descentralizar la pastoral y visitar las comunidades fue lo que generó conflictos con los habitantes del poblado de Tiwanaku, así lo cuenta Jimmy Zalles:

Nunca te pudiste explicar y ahora te lo digo yo, ¿por qué se estrellaron contra ti los vecinos de Tiwanaku y te hicieron difícil la vida? - “Por la moto” En realidad por la inocente moto, no. Por todo lo que surgió en torno a ese instrumento de trabajo, como se irá diciendo a lo largo de toda esta novela de tu vida y la del grupo. Al convertirte de “cura centrípeto” en “cura centrífugo” estabas protagonizando una revolución copernicana” ¡Y esas cosas no se perdonan, Gustavo, por eso tu revolución te costó la vida!

¿Te acuerdas del “Cura Inamovible”? Efectivamente, los del Pueblo querían un Cura Inamovible. Tú estabas de acuerdo: “Cura Inamovible” significa en el Derecho Canónico el Cura al que el Obispo no puede expulsar sin un juicio previo. Y no dabas importancia al asunto. En realidad lo que ellos querían era un Cura Centrípeto. Un cura que trajera mucha gente al pueblo con motivo de las Misas y de la multitud de ceremonias que siempre piden los aymara.

[...]

El Pueblo era una “Red perfecta”.

La Red de las autoridades políticas y policiales, del transporte, de los intermediarios de comercio, abogados, médicos y terratenientes. Una red bien urdida y tejida con los padrinzgos bendecidos siempre por el cura. La “red” se extendía por encima de los campesinos para que ninguno pudiera sacar nunca la cabeza, atrapado en ella.

En palabras de un habitante de Laja: “Aquí tenemos que formar un trípode entre las Autoridades políticas, la Policía y la Parroquia.”

Tú, “cura centrífugo,” con tu moto estabas deshaciendo la red. Uno de los hilos de la Red escapaba irremisiblemente. El Trípode, sin su pata eclesial caía al suelo.

El “Cura Centrípeto,” al que ellos llamaban “Inamovible” tenía la oscura misión de traer mucha gente a comprar y vender en las tiendas del Pueblo. No venía la gente simplemente a la Misa y con las manos vacías. Venían cien o más personas al Pueblo cargadas de papas, quinua, chuño, tunta, leche, quesos, con huevos, con un cordero vivo o degollado; para llevarse arroz, azúcar, cuadernos y lápices quizás para la escuela de los hijos, cigarrillos, alcohol, coca y pocas cosas más.

Con tu cambio de estrategia la constante procesión de campesinos a las tiendas de Tiwanaku se les acabó de golpe y con sus bolsillos agujereados y dolidos comenzaron a rechazarte.

Cometimos un error de apreciación. Al ir a Tiwanaku pensábamos simplemente que nos comprometíamos con la gente más pobre para salir de la pobreza todos juntos; pero no tuvimos la capacidad de ver que, en el mismo Tiwanaku, con la misma apariencia humilde, mal vestidos,

³⁸ Xavier Albó narra esta situación del siguiente modo:

“Como parte de su nuevo trabajo como vicario, a los pocos meses [Gustavo Iturralde] emprendió un nuevo viaje al exterior, esa vez a Colombia, cabalmente para un congreso sobre diáconos. Casi al mismo tiempo su equipo más cercano había preparado con mucho cuidado todo un dossier de documentación para presentar la Iglesia Aymara en un evento de Lovaina, Bélgica, y establecer otros contactos en diversos países de Europa. La delegación que viajó allí estaba formada por el obispo Esquivel, María Pedro y Pepe Ros. Pero el grupo después se dispersó y retornó cada uno por su vía: Adhemar por Roma, María Pedro por Estados Unidos, Pepe Ros por México. Al parecer, durante el viaje el obispo Esquivel había recibido ciertas recomendaciones de altos jerarcas eclesiásticos. El caso es que, por esa u otras razones, a partir de entonces, se había roto aquella relación de confianza de los años anteriores entre el obispo y el equipo”.

Ver. Albó, Xavier. “Gustavo Iturralde y su equipo jesuita en Tiwanaku y Machaqa (1968-1974)”, en: *Anuario de historia eclesiástica*. Sucre. Academia Boliviana de Historia eclesiástica. 2008. p. 175-206. (Anuario, 18).

mal presentados, mal lavados, había gente ligeramente más rica que los demás, que se sentía rechazada cuando comentábamos el “Bienaventurados los pobres”; porque ellos creían que los atacábamos como a ricos. Estábamos lejos de considerar a los más ricos de Tiwanaku como verdaderos ricos; pero ellos se clasificaron a sí mismos.

Los que tenían su tienda, tenían un autobús, un camión, la intermediación del comercio y pertenecían a la Red de explotación. Eso no lo percibimos con nuestros miopes ojos sociológicos. Sin pretenderlo, tú estabas dando fin a los intermediarios del comercio. Ya los campesinos vendrían a las Ferias a vender directamente sus productos al consumidor; ya no tenían que pasar por las tiendas, cuando había Misa y no había Feria.

Nunca pudimos analizar de estas cosas, porque te fuiste, víctima de sus consecuencias, antes de llegar a darte cuenta de por qué eras tan rechazado.³⁹

Pero el acontecimiento que marcó un parteaguas en el trabajo del equipo de Tiwanaku fue la muerte de Gustavo Iturralde el 22 de marzo de 1974. Entonces el equipo de Tiwanaku sufrió cambios. Jimmy Zalles que residía en Laja decidió trasladarse al Poblado de Q'atawi, entre Laja y Tiwanaku, a partir de ese momento jugó un papel más discreto. Javier Reyes abandonó la Compañía para casarse, si bien continuó su trabajo en la región pero en calidad de laico. Jorge Sicart, que se quedó como párroco de Laja, pero permaneció poco tiempo ya que a los pocos meses fue trasladado a otras regiones de Bolivia. Por su parte José Ros viajó a España a principios de 1975. Ante estos cambios José Fernández de Henestrosa (PPH) se quedó como el único sacerdote en la región para atender las cuatro parroquias a cargo de los jesuitas (Taraco, Tiwanaku, Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca), acompañado únicamente por el hermano Mariano Alique, quien recientemente había regresado de España. Mención especial merece la salida de María Pedro Bruce, quien jugó un papel protagónico en el trabajo pastoral de la zona, para irse a trabajar en la radio San Gabriel.

Ante los cambios, los jesuitas que permanecieron en la región se vieron en la necesidad de hacer un balance de su labor con miras a ver cuál o cuáles eran sus perspectivas de trabajo a futuro. Una de las conclusiones que se plantearon fue la de clarificar los motivos que los llevaban a seguir trabajando:

El más importante es nuestra opción de servicio por el pueblo aymara y que en cada uno de nosotros tiene sus formulaciones bien concretas, pero que más o menos en todos se va convirtiendo en un «para siempre». Este marco supondrá una actitud de fondo que en ningún momento nos permitirá estar contentos de la situación en que nos encontremos, sino que nos hará estar en continua revisión... Pasaremos por todo tipo de situaciones: de acercamiento, de desconfianza, de esplendor, de oscuridad, de soledad, de ausencia, de dispersión, de persecución, de pequeños y grandes éxitos, de separaciones, de incorporaciones, de armonía, etc. Es decir, como ya empieza a sonar entre nosotros, será una aventura sin mapa del futuro, tanto a nivel personal

³⁹ *Apud.* Albó. PPH... p. 82-83.

como comunitario, pero sí creo abiertos a lo nuevo, profundamente enraizados en el Amor que nos guía...

Nuestra *encarnación en el pueblo aymara*... no se puede negar que es un nuevo nacimiento, o que es un morir a algo para una nueva vida... Pero el modo de nacer y de crecer es bien distinto para cada uno. Y una cosa que es tan obvia y clara, a veces no es tan fácil el llevarla a la práctica. Como en tantas cosas la respuesta no está en el ahora, sino en el tiempo y en la vida, en los frutos. En la Biblia tenemos el caso de Abraham. Se le dice: «Sal de la tierra, de tu casa, de tu parentela y ve a la tierra que yo te mostraré». Se le pide un cambio. Y Abraham que estaba bien situado y establecido, sale. No reniega de su pasado como si fuera algo de lo que hace tiempo deseaba salirse, sino que estaba bien, pero se le hace una promesa que sólo sabe que es mejor porque se fía del que le ha hecho la promesa. Algo parecido nos pasa a nosotros. *Hemos escuchado esta llamada del pueblo aymara y hemos empezado a caminar*. A veces nos parece que es imposible que se cumpla la promesa que dicha llamada encierra, pues nuestra vida anterior parece que nos ha condicionado tanto que es como pedir un imposible (como en Abraham su vejez). Pero la fe nos empuja a seguir «a pesar de». Ahora nos encontramos con dificultades de lengua, de mentalidad, de cultura, de medios. Empezamos a experimentar lo que es vivir en país extraño. Unos seremos más voluntaristas y otros serán más tranquilos. La vida es un don que se irá traduciendo en pequeñas cosas de acomodación diaria.⁴⁰

También analizaban el papel que ha jugado y jugaba la Iglesia en ese camino de servicio al pueblo aymara:

A veces el problema se nos convierte en algo muy profundo pues nos coloca en una especie de dualidad (por no decir dilema) muy angustiada. Como si experimentáramos que lo que más nos separa de compartir con el pueblo aymara sea la misma Iglesia. Angustioso, pues esta misma Iglesia la llevamos en lo más íntimo de nuestra persona o comunidad...

Al asumir la hipoteca del pasado de evangelización del que somos herederos, no podemos aducirla en primera instancia. Estamos como empujados a un silencio que sólo podrá ser convertido en palabra cuando nuestra vida haya hablado... Pero nos encontramos dentro de una realidad en la que se nos empuja a hablar con un lenguaje atemporal... y la palabra ha sido suplantada por la palabrería... «Los sacramentos se han de repartir», nos dicen unos.

Otros nos piden ritos y que hablemos de Dios y de Cristo y de los santos, y nos pagan o nos compran por estas cosas.⁴¹

A la vez reconocían el peligro de vivir, desde la Iglesia, una situación de privilegio, y no atender y entender completamente al pueblo aymara y su religión:

Nuestra situación [es] de privilegio... Se nos está permitiendo vivir en medio de un pueblo que ha sido marginado, que ha sido hecho pobre, que ha sido conquistado, que ha sido oprimido, pero que a pesar de todo esto conserva dentro de sí toda la fuerza creadora de auténtica comunidad... La religión es algo profundamente humano: la vivencia de la sorpresa, del don, de la admiración, de la gratuidad frente a las cosas de cada día. Y más en un pueblo primordialmente agrario [como el aymara], en el que la siembra y la preparación de las semillas han supuesto esfuerzo personal y comunitario, en el que los ganados han sido sacados a pastear. Y en medio de muchas de estas cosas lo ritual ha estado muy ligado, pues el futuro esperado tanto en la cosecha como en las nuevas crías ha sido sorprendente o porque ha dado más de lo esperado o porque uno ha quedado

⁴⁰ *Apud.* Albó. PPH... p. 131-132. Las cursivas son mías.

⁴¹ *Ibid.* p. 135.

defraudado. El miedo y la confianza se han entremezclado. En la medida que el miedo ha ido ganando terreno, la religión se ha ido degradando o convirtiendo en alienante, pero en la medida que la confianza se ha ido afirmando la religión ha sido liberadora. Y nuestra fe tiene algo que decir sobre este miedo y sobre esta confianza.⁴²

Frente a esa dificultad tenían en claro que debían presentar al pueblo aymara a la Iglesia en su misión liberadora:

Quizás una de las cosas que más claramente *vamos descubriendo es esa dimensión de Iglesia que hace que nos preocupemos menos de su problemática interna y más de su misión liberadora*. No nos preocupa tanto qué rostro tenemos sino más bien verificar qué rostro adquieren. Allí en donde los hombres van adquiriendo rostro de humanidad, allí está apareciendo el rostro auténtico de la Iglesia. Y esto es tarea difícil pues no se trata de trasplantes ni de fábrica de copias... Es lo de la primera comunidad, fruto de los apóstoles, en la que la gente... decía: «Miren cómo se aman»...⁴³

La presencia de Fernández de Henestrosa como único sacerdote facilitó que las comunidades tuvieran una mayor independencia, es decir que los catequistas y diáconos jugaran un papel protagónico en la celebración de la misa y de los sacramentos. La labor de los jesuitas se centró en realizar una visita anual a cada una de ellas para celebrar misa y los sacramentos, de esa forma las comunidades le dieron un sentido más comunitario a la celebración de los sacramentos. Fernández consideraba que en esa nueva etapa pudo tener una mayor convivencia con las comunidades, porque cuando visitaba alguna de ellas se quedaba uno o dos días y compartía más tiempo con los catequistas.⁴⁴

Tras un período de cierta estabilidad el equipo pastoral de los jesuitas tuvo que enfrentar nuevas dificultades. Una de ellas fue que nueva cuenta se dio una nueva reducción del personal: Jimmy Zalles, que si bien ya no trabajaba del todo en la zona, aún participaba en la coordinación del equipo, decidió salir de la Compañía para contraer matrimonio; ese mismo año salen definitivamente de la zona José Ros y José Baixeras. Pero la más determinante se debió a una nueva confrontación con el Obispo Adhemar Esquivel, quien en 1976 decidió asumir la responsabilidad de las parroquias de Taraco, Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca, de esa forma dejó a PPH a cargo únicamente de la parroquia en Tiwanaku. Una de las principales razones para que el obispo tomó esa decisión fue que los pobladores de Tiwanaku seguían inconformes con la labor de los jesuitas y querían limitarle su campo de trabajo, así lo obligaban a estar más tiempo en Tiwanaku, y de esa forma provocar que la gente, dispersa a lo

⁴² *Ibid.* p. 136.

⁴³ *Ibid.* p. 135. Las cursivas son mías.

⁴⁴ *Ibid.* p. 138-139.

largo de las comunidades, acudiría más al poblado y así volverlo centro de la vida económica de la región.

Para Xavier Albó esta situación fue enfrentamiento entre dos concepciones sobre el deber y el hacer de la Iglesia y de sus sacerdotes:

Pero el problema de fondo no era tanto la concentración en un espacio más reducido sino la existencia de dos concepciones de lo que debía ser y hacer un párroco y una parroquia. PPH, como religioso y teólogo, lo percibía ante todo desde su misión profética de construir poco a poco la comunidad de creyentes, basada en su amor y servicio; para otras cosas más institucionales no sentía apuro. El obispo, como en general la jerarquía eclesiástica, estaba más inmediatamente interesado en la presencia y consolidación sólida y estable de la estructura eclesiástica. Por eso era también más sensible para mantener, de alguna manera diplomática, su relación con los grupos locales de poder en el pueblo central.⁴⁵

La tensión con el obispo se fue haciendo más aguda, ya que no deseaba que PPH continuara en la zona. Los primeros meses de 1977 PPH buscó dialogar con el obispo sobre la situación. Tras varios intentos y con el apoyo del entonces provincial de los jesuitas en Bolivia, Víctor Blajot, logró que el obispo escuchara su petición de permanecer en el altiplano. En una reunión entre los tres, Mons. Esquivel, Blajot y PPH, el obispo determinó que los jesuitas salieran de Tiwanaku. A petición del propio PPH y tras intensas negociaciones el obispo permitió que continuasen trabajando exclusivamente en las parroquias de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca, aunque no tenía un nombramiento oficial como párroco.

PPH y Mariano Alike, únicos dos jesuitas que aún permanecían en Tiwanaku, dejaron el poblado. A su salida, el 8 de abril, escribieron una carta circular dirigida a los “Sres. Dirigentes Campesinos de Tiwanaku”:

El motivo de la presente carta es el de comunicarles que el Sr. Obispo, Mons. Adhemar Esquivel, nos ha mandado dejar la parroquia de Tiwanaku y nos ha solicitado que atendamos las parroquias de Jesús y San Andrés de Machaca...

No era nuestra intención el dejar la parroquia, por lo que sentimos tener que irnos... Algunos hermanos del equipo de salud y de promoción seguirán prestándoles sus servicios, principalmente en las comunidades. El hermano Mariano y yo de momento nos vamos a vivir a la comunidad de Korpa de Machaca, por lo que no estaremos tan lejos de la zona y esperamos que alguna vez podremos prestarles nuestro servicio, cuando Mons. Adhemar nos lo solicite... Si dentro de uno o dos años tuviéramos que volver a Tiwanaku, nuestro deseo sería ir a vivir a una comunidad para así poderles atender mejor.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.* p. 146.

⁴⁶ *Ibid.* p. 151

Para PPH tener retirarse de Tiwanaku representó un triunfo para los pobladores y dirigentes del lugar, y en gran medida el triunfo de un modelo de iglesia colonial:

Una victoria más en su haber y su conciencia tranquila, pues son muchas las cosas de las que nos pueden acusar y manifestar a nuestros superiores... Curas tercermundistas y comunistas que nos han cambiado a nuestro Dios, curas que conviven con mujeres y que reciben plata a nombre nuestro para disfrutar de dos movildades, curas que quieren que vayamos a misa con esos indios que ni se lavan ni se peinan para entrar en la casa del Señor. Y una vez más la historia sigue adelante como si nos quisieran decir: «Déjense de ser quijotes o idealistas y vean cuál es la realidad que les rodea. No se dan cuenta de que se necesita ser intachables para predicar el Evangelio y ustedes están llenos de manchas y defectos. Lo único que van a conseguir es agotarse internamente. Fíjense cómo quedan ya pocos. No es posible semejante vida y menos llevada por un grupo de inmaduros. Retírense... ahora que aún están a tiempo»... Ahora volverá otra vez a establecerse el orden alterado, el orden de los que tienen a Dios como adorno en el templo colonial.⁴⁷

Las palabras de Fernández de Henestrosa reflejan la incomprensión del sector dominante, que estaba en contra de la forma de trabajo de los jesuitas, quienes intentaban implementar una pastoral que tomase en cuenta las necesidades de las comunidades indígenas del altiplano.

Al salir de Tiwanaku los jesuitas, PPH y Mariano Alique, se establecieron en el poblado de Qurpa, en el municipio de Jesús de Machaca, el 13 de abril de 1977. A partir de esa fecha Qurpa se convirtió en el centro de trabajo de los jesuitas, especialmente para el desarrollo del trabajo educativo y de salud que impulsó Fernández de Henestrosa.



Poblado de Qurpa visto desde el cerro (2012)

⁴⁷ *Ibid.* p. 152



El lago Titikaka a unos cuantos kilómetros de Qurpa visto desde el cerro (2012)

A finales de los años setenta y principios de los años ochenta cuando la situación política del país se volvió a tornar tensa. Tras varios años la dictadura de Banzer empezaba a colapsar, el dictador se vio obligado, por presiones del gobierno del gobierno de los Estados Unidos, a restablecer condiciones democráticas, pero sólo lo hizo de manera formal. Ante la farsa un grupo de mujeres, esposas de mineros, entre ellas Domitila Chungara iniciaron una huelga de hambre en la ciudad de La Paz. Posteriormente se incorporaron a ella algunos intelectuales, entre ellos los jesuitas Luis Espinal y Xavier Albó. La huelga de hambre llegó a sumar más de mil personas a lo largo y ancho del país.

En octubre de 1980 ante la presión social y política, especialmente por la huelga de hambre, Banzer convocó a elecciones, en ellas Hernán Siles Suazo y una coalición de centro izquierda (UD) obtuvo la mayoría. El triunfo fue desconocido por el general García Meza, quien encabezó un golpe de Estado e instauró una nueva dictadura militar que duró dos años.

Durante la dictadura de García Meza la represión contra distintos sectores de la sociedad, especialmente contra los campesinos y obreros fue brutal. La Iglesia no estuvo exenta, muchos religiosos y religiosas sufrieron persecuciones y detenciones arbitrarias. De la Compañía de Jesús en 1981 fue asesinado Luis Espinal, quien era una figura destacado en la lucha por la

justicia y la democracia. Además el equipo de CIPCA, institución dependiente de la Compañía de Jesús, desapareció oficialmente y para continuar con sus labores tuvo que camuflajearse para poder sobrevivir en su trabajo.⁴⁸ Por su parte Xavier Albó, quien formaba parte del equipo de CIPCA, tuvo que esconderse durante semanas porque estaba siendo perseguido por los militares. La amenaza de represión también se hizo presente en Qurpa, incluso PPH fue acusado de haber incitado a los campesinos de Jesús de Machaca a la rebelión, por lo cual y por la cercanía del cuartel militar de Guaqui, en Qurpa vivieron días de tensión. Mariano Alique recuerda esta situación:

Con García Meza acusan a Pepe de haber incentivado a campesinos a tomar el cuartel y sacar armas, dado que todo el ejército se había ido a La Paz, siendo que él aconsejó lo contrario: sería grave tal decisión, terminarían todos muertos. Por mi parte, fui a Guaqui por los cerros para hablar con los padres de la parroquia [josefinos italianos]. El P. Sebastián, puesto ya en antecedentes, habló con el comandante haciéndole ver que era un falso testimonio de alguien que no le quería [a Pepe] y la cosa fue un poco tensa pero no pasó a mayores.

Otra vez, en ese mismo período, por el camino que va a Jesús de Machaca pasaron varios vehículos militares con tropa del cuartel de Guaqui. El telefonista enseguida vino a avisarnos que había escuchado una conversación entre militares, en que decían «A la vuelta pasaremos por Qurpa, a buscar a los padres». Todo el personal y los profesores se hicieron humo y se escaparon hacia los cerros, por si acaso. En el Centro Educativo Técnico Humanístico Agropecuario (CETHA) sólo quedamos Pepe y yo.

Todavía me acuerdo. Yo estaba sentado mirando el camino de Jesús [que pasa a unos 400 metros del CETHA] y Pepe estaba delante de mí a esa distancia [unos dos metros], de espaldas al camino, parado y mirado a los cerros. Le avisé: «Vienen un jeep y dos camiones». ¡Nunca había visto a Pepe tan tenso! A la vista se notaba su respirar hondo, la excitación de su corazón: ¡trac!, ¡trac!, ¡trac! ¡Impresionante!, Nunca había visto algo así.

Los vehículos pasaron de largo del primer desvío hacia el CETHA, por donde Don Justo. Llegaron al pilar principal de entrada a la plaza... ¡También pasaron de largo! Tampoco pasó nada. Sólo el susto y el nerviosismo.⁴⁹

Ante estas circunstancias el CETHA fue cerrado por unos meses. Tanto PPH como Mariano Alique, por órdenes del Superior de los jesuitas Víctor Blajot, se trasladaron a vivir a La Paz durante los meses de agosto y septiembre de 1980. Pasado ese tiempo volvieron a Qurpa a continuar con sus actividades.

⁴⁸ Ver: Gianotten, Ver. *CIPCA y poder campesino. 35 años de historia*. La Paz, Bolivia. 2005. 411 p. (Cuadernos de investigación, 66).

⁴⁹ *Ibid.* p. 214.

2. Volver a iniciar y el impulso de la promoción social

Durante los primeros años de su estancia en Qurpa, PPH se dedicó a tres líneas de trabajo. La primera fue la de seguir trabajando en la formación de los catequistas aymara, sobre todo a través de convivencias con ellos y sus familias, esto era mucho una iniciativa personal de PPH, pues como se ha mencionado ya no contaba con el apoyo del obispo de la región y no había visos de que en la zona del altiplano sur se continuase con esa línea de trabajo.⁵⁰ Las otras dos líneas de trabajo fueron: la *salud*, con la conformación del Equipo de Salud del Altiplano (ESA), que debido a las dificultades enfrentadas anteriormente en Tiwanaku también tuvo que trasladarse a Qurpa; y la *educación*, a través del Centro Educativo Técnico Humanístico Agropecuario (CETHA), fundado, junto con la Comisión Episcopal de Educación (CEE), a partir de 1977. A la par CIPCA siguió su trabajo en la región de Jesús de Machaca, y en constante coordinación con la parroquia de Qurpa.

*La educación como una Buena noticia: El Centro Educativo Técnico Humanístico Agropecuario (CETHA) Tupak Katari*⁵¹

El Centro Educativo Técnico Humanístico Agropecuario (CETHA) se fundó oficialmente en 1977. Pero se puede ubicar sus antecedentes en la llamada “experiencia de Tiwanaku”:

El año 1969 un grupo de voluntarios integrado por sacerdotes, estudiantes universitarios y campesinos promotores de base inspirados en el Concilio Vaticano II, los documentos de Medellín y las apremiantes necesidades de las comunidades campesinas impulsan en Tiwanaku múltiples servicios: Servicios de Salud, Cursos de cooperativismo, Educación femenina, Formación de catequistas, Artesanía y Alfabetización, siendo extensiva a las 150 comunidades de Tiwanaku, Taraco, Jesús de Machaca, San Andrés de Machaca y otras [...]

El P Gustavo Iturralde (fallecido), junto con Jimmy Zalles, Mariano Alique, Javier Reyes, José Fernández de Henestrosa, José Baixeras, José Migraña, Catequistas Aymaras, universitarios voluntarios y otros, fueron los principales impulsores y dinamizadores para la creación del CETHA

Posteriormente, este grupo fue muy acosado y, en parte, disgregado por diversos factores, como la represión oficial, la hostilidad de los vecinos de Tiwanaku, algunos errores del mismo

⁵⁰ Vid supra [¿?] p.

⁵¹ Jose Fernández de Henestrosa siempre considero que la principal aportación del CETHA fue una buena noticia en el campo educativo para las comunidades aymara de la región de Jesús y San Andrés de Machaca. Entrevista a PPH a los 20 años del CETHA. Ver.

grupo y la incompreensión de algunos de la parroquia, argumentando que el grupo era muy conflictivo.

Más tarde, el grupo logró reorganizarse a nivel de promotores de base, multiplicando sus actividades en diferentes lugares, del altiplano y habiendo despertado en muchos sectores una expectativa sobre la educación de adultos y alfabetización.⁵²

También debe reconocerse el aporte de otras experiencias que se desarrollaron en aquellos años: los promotores culturales de Tiwanaku (que eran aymara y estaban al servicio de su comunidad para la alfabetización y la promoción integral), el colegio secundario de Tiwanaku, la experiencia de maestros rurales, las escuelas de Cristo⁵³ y la Comisión Episcopal de Educación (CEE).⁵⁴ El 17 de diciembre de 1977 el Ministerio de Educación y Cultura aprobó con la Resolución Ministerial No. 853 la existencia del CETHA-Qurpa. Dos años después, se fundó una subcentral del CETHA en la comunidad de Parina. Desde sus comienzos el CETHA es un proyecto impulsado por la CEE y en sus primeros diez años el jesuita PPH jugó un papel decisivo en su conformación y consolidación.⁵⁵

⁵² “El CETHA y su historia”, en: *Machaq Amuyt’ani*. Núm. 20. Abril de 1989. p. 9.

⁵³ Las Escuelas de Cristo eran una institución edesial dedicada a la educación en el campo, surgió en 1907, fue fray José Zampa quien desarrolló la experiencia de crear centros educativos para niños del campo y de las zonas suburbanas en Potosí, posteriormente se expandieron a los departamentos de Chuquisaca, Potosí, La Paz y Tarija. En Qurpa el colegio existente pasó a ser una dependencia de las Escuelas de Cristo el año de 1964. En 1962 se creó en Qurpa un Centro de Formación de Mujeres campesinas, dependiente también de las Escuelas de Cristo. Ver: “El CETHA y su historia”, en: *Machaq Amuyt’ani*. Núm. 20. Abril de 1989. p. 10

⁵⁴

“... a partir de 1976 desarrolló conjuntamente con la Asociación de Escuelas de Cristo un proyecto de ‘revitalización de sus servicios educativos. Para tal efecto, la Dirección Regional de Escuelas de Cristo de La Paz pasó a depender del Secretariado de la CEE.

Durante el trienio 1976-1979, se realizó una serie ininterrumpida de Seminarios Regionales, de problematización, diagnóstico, evaluación y planificación con participación de todos los directores y profesores de los núcleos de Escuelas de Cristo de La Paz bajo la dirección de Eduardo González Saá y Julio Gavilano [...]

De toda esta actividad sistemática de análisis y reflexión, surgió la necesidad de establecer los Centros Pilotos Experimentales en Qurpa, Wallacuni y Carman Pampa.

Por otra parte, la necesidad fuertemente sentida de un numeroso grupo de profesores de Escuelas de Cristo que no contaban aún con el bachillerato y que deseaban regularizar su situación, fue una razón fundamental que unida a la inquietud que traían los promotores de Tiwanaku y otros comunarios de la región, motivó al Secretario Nacional de la CEE, y en ese entonces también Director Regional de las Escuelas de Cristo de La Paz, a iniciar el trámite de una Resolución Ministerial que garantice el funcionamiento de los centros educativos experimentales antes mencionados que darían lugar, más adelante, a la creación simultánea del CETHA-Qurpa y el CETHA Carmen Pampa.” Ver: “El CETHA y su historia”, en: *Machaq Amuyt’ani*. Núm. 20. Abril de 1989. p. 10.

⁵⁵ En 1996 el entonces director del CETHA René Ticona hizo un reconocimiento a la labor de PPH en el CETHA del siguiente modo:

En el caminar del CETHA, muchas personas, de manera participativa, dieron aportes criteriológicos, principios, metodología, enfoques (...) que marcaron el desarrollo del currículum regional alternativo del CETHA. Personas unas, surgidas desde la base y otras con formación académica superior, identificadas con

El CETHA tenía como objetivo principal ofrecer una alternativa educativa la educación básica que había en la región de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca, educación que permitiera realizar estudios superiores que respondieran a las necesidades educativas y productivas de la región. Los objetivos del CETHA eran:

Es fin del CETHA: Contribuir al crecimiento personal y de grupo para actuar críticamente en el mundo y en la sociedad como agentes de transformación y de progreso dentro de una comunidad educativa

Sus objetivos son:

1. Capacitar al hombre campesino para vitalizar la producción con su participación activa en el proceso de elaboración y ejecución de proyectos cooperativos que generados por las necesidades concretas de la comunidad se traduzcan en beneficios económicos y sociales.
2. Que los contenidos técnicos-humanísticos y agropecuarios se apliquen a las necesidades reales de la zona y del país.
3. Preparar a las personas para una participación y compromiso comunitario creando en ellos una mentalidad de servicio y solidaridad.
4. Aportar a la transformación de la estructura educativa actual para que responda a las necesidades de las mayorías marginadas buscando la integración nacional.
5. Preparar para la interpretación y uso productivo de los medios de comunicación social.
6. Concientizar al hombre campesino en los valores propios del agro para arraigarlo en su medio
7. Capacitar para una reflexión y acción cristiana de la historia y de la vida del pueblo.⁵⁶

La propuesta educativa del CETHA se inscribía en el marco teórico de la educación popular y liberadora inspirada en la propuesta del pedagogo brasileño Paulo Freire:

- Es una educación que nace y responde a las necesidades del pueblo aymara, se da a partir de la realidad de la comunidades del Altiplano con toda su problemática global y particular como la de la tierra-munifundio: cultura-interculturalidad-idioma: marginación del Estado; falta de poder y economía de sobrevivencia, etc.

la problemática socio-educativa de la educación de adultos, localizada primordialmente en el área rural, marginada a nivel educativo, económico, social y político.

En esta línea ha tenido mucho que ver la participación del Hno. José Fernández de Henestrosa S.J., más conocido por 'PPH PH' (Pepe H). Pepe supo intuir, guiar, orientar el proceso educativo del CETHA desde su nacimiento hasta la fecha, es decir, 18 años en el proceso educativo alternativo, en servicio de todos los estamentos educativos de las diferentes comunidades de los cantones de Jesús de Machaca, Parcial Arriba de Machaca y San Andrés de Machaca. Una intuición, guía y orientación basada en la inserción, acompañamiento y la capacidad de escucha a los comunarios de sus necesidades de sobrevivencia (participación, libertad, ocio, religión...)

Asimismo se refleja su servicio como cristiano desde la educación: viene prestando servicio al pueblo boliviano por espacio de 25 años, servicio contenido en la difusión de los procesos educativos significativos del CETHA a través de la Comisión Episcopal de Educación – CEE y Facilitadores de Educación Rural Integral de Adultos FERIA a otras instancias educativas del país tanto estatales como eclesiales.

¡Jallalla al Hno. Pepe por sus 25 años de servicio a nuestro pueblo!

Ver. "Editorial", en: *Machaq Amuyt'ani*. núm. 34. p.

⁵⁶ *Machaq Amuyt'ani*. Núm. 20. Abril de 1989. p. 26

- El pueblo aymara, a través de sus organizaciones de base, dirigentes y participantes en la co-gestión de los Centros (Codirección), participa activamente como sujeto de su propia educación, o al menos tiene canales de acceso para protagonizar su proceso de capacitación personal y comunitaria.
- Son las propias comunidades que solicitan contenidos y calendarios para la capacitación y en esta educación comunitaria, se controla el individualismo y se ofrecen igualdad de posibilidades educativas a todos los comunarios.
- Apoyo a las organizaciones de base, a los promotores, grupos de alfabetización, grupos de trabajo, catequistas, grupos de fe y otras organizaciones...
- Parte de la realidad de opresión nacional y dependencia internacional, y por eso el CETHA tienen como contenido y metodología el análisis de la realidad estructural y coyuntural. Por otra parte, pretende que sus acciones tengan incidencia sobre las causas y no sólo sobre los efectos.
- El fortalecimiento de la cultura aymara en sus mecanismos de reciprocidad, organización comunitaria y en sus expresiones artísticas y religiosas. El bilingüismo como expresión de un interculturalismo, son todos espacios para la afirmación de la identidad aymara.
- Educación alternativa, tiende al cambio y con una metodología participativa cuestiona al sistema vigente en vistas a la construcción de una nueva sociedad a través de un cambio de estructuras sociales en el país.
- Responder a los intereses de los campesinos.⁵⁷

Los contenidos eran agrupados en tres ejes que llamaron “trípode de contenidos”. Y los desglosaban del siguiente modo:

Yatiña (Saber)...

- Responder a las necesidades, intereses y problemas de la comunidad y las personas.
- Integrar realidad económica, política, cultural y religiosa del pueblo, definiendo unidades interrelacionadas (módulos).
- Los contenidos humanísticos fortalezcan los contenidos técnicos, principalmente la agropecuaria en el sector rural.
- No se limitarse a los contenidos de la educación formal sino que se abran a los de una educación no-formal.
- Se elaboren expresando la realidad socio-cultural de la región.
- Sean abiertos a los requerimientos históricos y coyunturales que vive el pueblo.

Amyaña (Pensamiento):

- Incidir en el conocimiento no sólo de los efectos, sino de las causas de los males sociales.
- Incidir en el conocimiento de los mecanismos de comunicación y dependencia externa e interna.
- Rescatar la experiencia histórica del pueblo en su proceso liberador organizado.
- Incidir en el crecimiento de la conciencia crítica y constructiva del pueblo.
- Orientar la acción organizada del pueblo.

⁵⁷ *Ibid.* p. 23-24.

Luraña (Hacer):

- Se ajusten a criterio de autofinanciamiento para disminuir progresivamente la dependencia de los centros educativos.
- Tengan en cuenta formas asociativas de producción, poniendo de relieve la riquísima experiencia de trabajo comunitario de nuestros pueblos indígenas.
- Rescaten la tecnología productiva tradicional, por estar al alcance del pueblo, sin descartar la necesaria complementación de la tecnología moderna.
- El trabajo y la producción se constituyan en el espacio indispensable de la formación, de modo que se pueda hablar de una educación en el trabajo.
- Llenen a dar respuestas prácticas a las necesidades concretas de la comunidad fortaleciendo la economía de auto subsistencia.

Y que representaban en el siguiente diagrama:

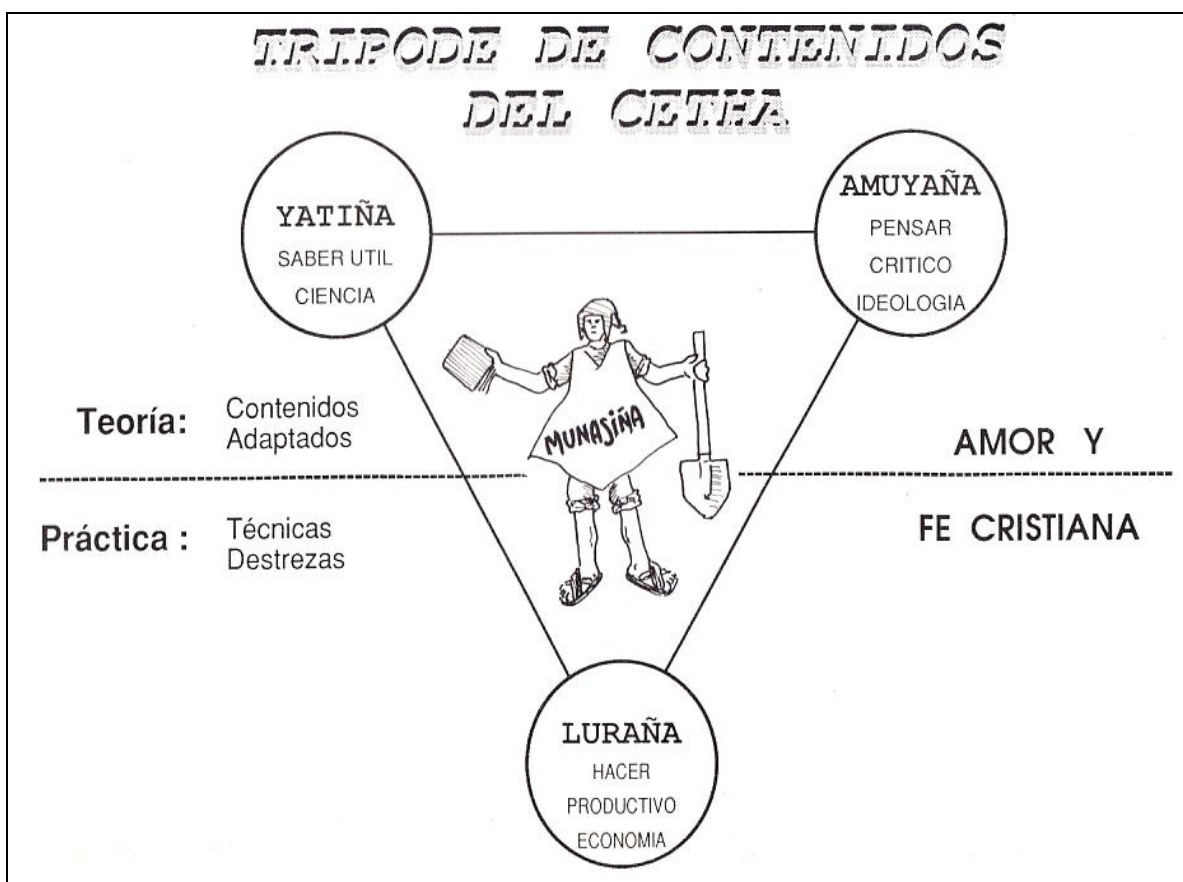


Imagen tomada de *Machaq Amuyt'ani*, núm. 20, Abril de 1989. 3ª de forros.

En cuanto a los principios cristianos de la institución destacaban dos, el *amor solidario* y la *fe comprometida* definían del siguiente modo:

- Que los contenidos incidan en el compromiso cristiano por la verdad, la justicia y la solidaridad de clase oprimida.
- Que los contenidos tengan en cuenta los acontecimientos de la vida para reflexionarlos a la luz de la fe, la lectura actualizada de la biblia, la doctrina social de la iglesia y la sabiduría del pueblo.
- Que los contenidos *revaloricen la religiosidad popular* afirmando la identidad cultural de la persona y la comunidad.
- Que los contenidos tengan en cuenta la formación de las comunidades eclesiales de Base.⁵⁸

Por último, el CETHA buscaba la formación de una conciencia integral que abarcara la conciencia de: ser-persona, ser-cultura (comunidad del pueblo aymara); ser-clase (pertenecer a la clase oprimida), ser-región, ser-nación, y *ser-cristiano* (ver, juzgar y transformar la realidad desde la perspectiva de la fe comprometida con el cambio).

En cuanto al mapa curricular, el CETHA trabajaba tanto la formación humanística como la formación técnica. Originalmente se establecieron tres modalidades de estudio, a las cuales llamaban *Thakbi* (caminos de aprendizaje):

- *Jisk'a Thakbi* (Camino pequeño). Este camino está enmarcado totalmente dentro de la Educación no-formal. Se inicia el proceso teniendo cursillos de Educación Comunitaria en las comunidades campesinas. Posteriormente se inicia el camino para el programa de Alfabetización y Comunicación, con reuniones a dirigentes sindicales, cursos para alfabetizadores y comunicadores, y finalmente se abre en las comunidades los grupos de alfabetización, con actividades de lectura y escritura (con la ayuda de la cartilla aymara), teatro popular y títeres, foros, cassettes de noticias y comentarios, periódicos populares y volantes para la movilización popular. Se tiene en cada periodo una Feria educativa o un Festival Popular, con participación de los grupos de alfabetización y abiertos a todos los comunarios.
- *Taypi Thakbi* (Camino mediano). Camino centrado en el aprendizaje de una técnica. Se tienen complementaciones en lectura-escritura, contabilidad básica, vivencia cristiana, formación social y cultura general.
- *Jach'a Thakbi* (Camino grande). Título de bachiller en humanidades, reconocido en la universidad.⁵⁹

En 1987 se creó un cuarto camino y surgió a petición de los egresados de los tres caminos, que al concluir el tercer camino obtenían el grado de bachiller. Los egresados solicitaban al CETHA la apertura de nuevos procesos de formación: el cuarto camino tuvo como objetivo preparar técnicos en agropecuaria, técnicas ocupacionales y artesanales, así como técnicos en

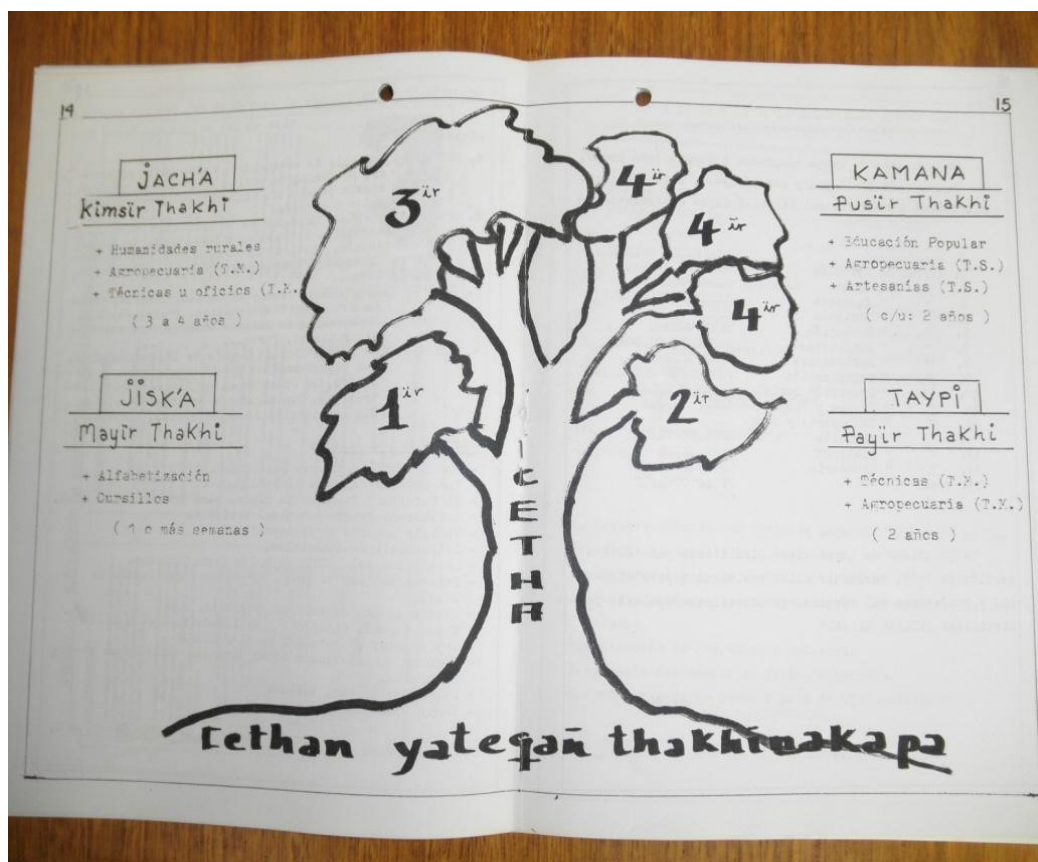
⁵⁸ *Ibid.* p. 25.

⁵⁹ "Pepe H nos cuenta del CETHA", en: *Diáspora*. núm. 135. p. 7-8.

administración y mecánica agrícola, estos dos últimos buscaban formar a los aymara para que ellos colaboraran en la implementación del Plan Machaca.⁶⁰

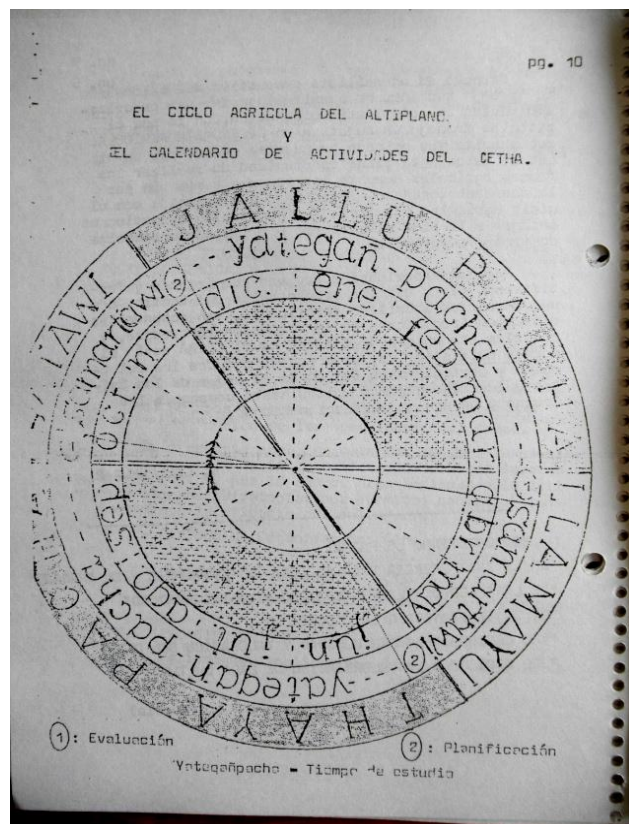
También en 1986, por iniciativa de Javier Reyes, se fundó el Centro Avelino Siñani (CAS), que buscaba brindar capacitación a educadores comunitarios de nivel superior, su oferta educativa no se limitaba a los habitantes de las comunidades machaqueñas, sino que estaba abierta a todo el país. En gran medida el CAS fue considerado como una especialidad del cuarto camino.

Otros dos elementos que fueron trabajados en el CETHA fue el bilingüismo y la armonización de los tiempos de los cursos con el calendario agrícola de la zona, para ello se establecieron dos períodos de estudio (*Yatiqan pacha*): el primero en la temporada de lluvias (*Jallu Pacha*) entre diciembre y marzo y el segundo en la temporada de “aire” (*Thaya Pacha*) de junio a septiembre.



Los cuatro caminos. *Machaq Amuyt'ani*, núm. 17, 1987 p. 14-15

⁶⁰ Véase más adelante el apartado sobre el Plan Machaca.



El calendario académico del CETHA.⁶¹

El CETHA y la cultura aymara

Desde sus orígenes el CETHA buscó encontrar el equilibrio entre la cultura occidental y la cultura aymara. Pero para que se diese tal equilibrio lo primero era buscar el fortalecimiento de la segunda. Establecían que como condición necesaria para que la labor educativa tenga éxito en la región era necesario: promover y revalorar la cultura aymara como un elemento determinante de las comunidades indígenas de la región de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca.

El jesuita PPH expuso en varios momentos la labor del CETHA en el acompañamiento a las comunidades indígenas aymara en su proceso de consolidar su identidad y sus procesos organizativos:

⁶¹ *Machaq Amyt'ani*, núm 7. Abril de 1982. p. 10

Cada pueblo tiene su propio camino y es la historia quien nos permite ir descubriendo sus características. El pueblo aymara ha seguido su propio camino durante siglos. Ha sido un largo caminar lleno de obstáculos que de una manera u otra han pretendido desviarlo de su originalidad. Pero el camino sigue.

En nuestros años se encuentra ante nuevos obstáculos que quizá ya no se le representan tan de frente, sino bajo formas más sutiles, uno de estos obstáculos es el de la educación. Por años se privó al pueblo aymara de la educación. Recientemente se abrirán las puertas pero esta vez los obstáculos se le irán presentando bajo formas más difíciles de vencer. El campo se ha visto inundado de escuelas, pero al aymara se le vedaba el poder participar en las [...] que en dichas escuelas se iban a impartir.

La educación en el campo, poco a poco, ha ido transformando algunos aspectos de la organización y vida del pueblo aymara. Muchas antiguas comunidades se han ido dividiendo y subdividiendo por la necesidad de creación de nuevas escuelas que nos exigen bastantes sacrificios de distancia para los niños que habían de acudir a ellas. Este nuevo obstáculo que aparentemente creaba una nueva forma de vida y de organización en el pueblo aymara, poco a poco se ha visto recuperada en su 'propio camino'. La comunidad no solo ha puesto todos los medios posibles para que sus hijos tengan unas buenas aulas sino que poco a poco ha ido tomando las riendas de una supervisión de la marcha de la escuela: alcaldes escolares, peticiones de nuevos ítems, o de cambio de profesores, ayuda supletaria [sic.] a la educación, ganados, tierras propias... Pero aún no han podido incursionar en algo tan básico en la educación, como con los contenidos y la organización.

CETHA, un instrumento alternativo de la educación en el campo, pretende bajo formas diversas colaborar en este campo.

En dicha experiencia educativa bajo cualquiera de sus tres caminos se pretende, con mayor o menos intensidad, recorrer el camino de incorporar de una forma sistemática y vivencial en la cultura aymara, las grandes experiencias que la cultura de otros pueblos han aportado a la marcha de la Humanidad.⁶²

Por eso consideraba de vital importancia que el CETHA integrara en su quehacer cotidiano los principales elementos de la cultura aymara:

CETHA está convencido de que el campesino aymara está tanto o más capacitado que el 'ciudadano', para asumir los grandes aportes de la cultura universal en su propia cultura.

Para esta tarea se quiere convencer a la nación de que no hace falta tener que sacar se su propio medio al participante, para captar la propia cultura y la de otros pueblos.

Se pretende que así como cada pueblo ha hecho este esfuerzo desde su propia lengua y cultura, en el altiplano aymara también cada participante debe encarar este gran esfuerzo con su propia lengua. Esfuerzo grande que ya se ha iniciado y que confiamos se vea realizado. La lengua aymara, como todo el pueblo, se ha visto empobrecido al ser relegada a la categoría de idioma oprimido. Su gran riqueza ha sido despojada y se requiere un gran impulso para sacarla de su postración.

CETHA pretende incorporar a la educación, aquellos factores que identifican al hombre aymara y que lo han caracterizado durante siglos:

- El *trabajo comunitario*, lleno de lazos interpersonales y comunitarios, y que, lejos de alienarlo, como está ocurriendo con el trabajo en la ciudad, le permiten crear comunidad.

⁶² Fernández de Henestrosa, José. "Un sólo camino." en: *Machaq Amuyt'ani*, núm. 7. Abril de 1982. p. 1-3.

- La acomodación de las exigencias de la educación al *calendario de la vida comunitaria*. La vida se impone sobre medios y ya no se instrumentaliza y condiciona el caminar de un pueblo.
- *Las artesanías* son el puente que permite seguir en una línea de continuidad con el pasado, el gran desafío de la lucha del hombre contra la naturaleza. Apartan el fantasma de las técnicas deshumanizadoras que como nuevos dioses, pretenden esclavizar al hombre. Desde el espíritu artístico de las artesanías, puede el campesino poner a su servicio los grandes campos que la técnica ofrece al hombre de hoy.
- La estructura de los contenidos de la educación ya no desde una perspectiva histórica marcada por el afán de dominación, sino por *la perspectiva histórica del propio pueblo*, que a pesar de siglos de empeño por desacreditarla y empobrecerla, mantiene viva su afán de identidad, etc.

‘El camino del pueblo aymara sigue y confiamos en poder recorrerlo’.⁶³

Otra de las preocupaciones de PPH era, que desde el CETHA, se lograra integrar una síntesis entre la cultura aymara y la formación académica occidental:

Es un poco el sueño el pensar en poder lograr del CETHA como un lugar intermedio entra la cultura aymara y la llamada cultura universal de las ciudades, un lugar en donde estos jóvenes puedan arraigarse más en sus propios valores aymara y a la vez empezar a abrirse a estos valores que son fruto de la historia. Es una tarea que me gustaría poder tomar personalmente pero dudo que pueda... Habrá que proceder en base a un grupo inicial al que se le pueda hacer un planteamiento sobre el compromiso cristiano como exigencia de su fe y de la realidad de su pueblo...⁶⁴

Para lograr esa síntesis lo primero que el CETHA debía hacer era reconocer la gran riqueza cultural y organizativa de los comunarios aymara para incorporarlos a su labor educativa, y destacaban algunos de esos elementos:

Su organización sindical, a pesar de las muchas subdivisiones que en los últimos años se han dado, sigue siendo muy fuerte.

Su cultura, a pesar de los fuertes embates que principalmente la ‘ciudad’ (con todo lo que la ‘ciudad’ supone) le ha arremetido, sigue muy viva y muy creativa.

Algunos pequeños rasgos, nos pueden ayudar [...] a comprender su ‘vida’:

- *La autoridad como servicio a la comunidad*. Cada año se eligen los diversos cargos. Según las comunidades, se reúnen cada semana, o quincenalmente o mensualmente. Se presentan los trabajos a realizar, los proyectos posibles, o se informan sobre sus realizaciones o dificultades. Se plantean los problemas que han existido y se toman decisiones. La participación a estas reuniones es obligatoria. Se pasa lista.
- *Se tienen trabajos obligatorios* que según épocas del año son más o menos seguidos (principalmente para el mantenimiento de la escuela o el colegio). Otros trabajos son más ocasionales y si pueden conseguir alguna ayuda –alimentos o productos- que mitigue un poco su escasa economía, se comprometen a realizar obras que benefician a su comunidad o a la zona.
- *La autoridad concebida y ejercida como servicio*, hace que sean tremendamente funcionales frente a las necesidades que se les prestan. Esto permite, que bajo la supervisión del sindicato se elijan

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ Albó. PPH... p. 216-262.

aquellos comunarios que la comunidad cree que son más idóneos para el desempeño de servicios en salud, educación, producción u otros roles. Los elegidos son una mezcla de voluntarios y obligados. Según las oportunidades que se les ofrezcan de aprender y de servirse útiles, será más efectiva su labor, en caso de que lo que se promete no responda a sus intereses (de la comunidad), dejarán de prestar el servicio.

- Esta *continúa relación de dirigentes con la comunidad*, les permiten situaciones de emergencia (ej. Plan Sequía 83) una capacidad de organización y de movilidad de recursos, sorprendente. En circunstancias normales, esa misma organización, les permite asumir los diversos proyectos como propios y lograr una efectividad muy grande.
- Su cultura marcada por el clima y la extensión de la tierra, hace que las relaciones humanas entre ellos y con los que comparten su vida, adquieren unos rasgos especiales; *su hospitalidad* es como el mismo Altiplano, a primera vista árida, pero inmensa; *su amistad*, como simboliza en las llamas, altiva e independientemente, pero totalmente generosa pues te ofrecen todo y te sirven en todo; su sentido del humor como simbolizada en las vicuñas, alegre, sutil y divertido, pero muchas veces inalcanzable para los de fuera; *su generosidad y esplendor* como la misma tierra, que siempre de algo, cuando es buen año, todo en abundancia y cuando es mal año, poco pero lleno un sabor impregnado de vida.⁶⁵

Frente a la riqueza cultural del pueblo aymara, PPH veía que estaban los poderes económicos, políticos sociales, que desde hace siglos han atacado a este pueblo. Ante esa situación, tenía muy claro, que la Iglesia, y en este caso desde la labor educativa del CETHA, debía defender al pueblo aymara:

Todos estos años de caminar junto al pueblo aymara en esta zona, son explicación que permite conciliar en la práctica, dos perspectivas de trabajo que en teoría parecen divergentes: una basada en el respeto a un pueblo que tiene su propia cultura y que marca un camino lento, pausado, silencioso... y otra basada en la agresión que se ejerce a este pueblo por los poderes económicos, sociales y políticos y que marca un camino urgente, rápido, nuevo.

Quizá no se ha conseguido una total conciliación de estas dos perspectivas de trabajo, pero sí se han dado pasos muy importantes. Incluso se puede apreciar el gran aporte que el pueblo aymara está dando a las nuevas técnicas de producción, a los modelos de educación, a la concepción de la salud o a la organización sindical. Los desafíos y los agresores son muy grandes y poderosos y el pueblo aymara, que lleva varios siglos resistiendo sin poder expresarse es consciente.

La presencia, unas veces silenciosa –pues respeta la voz de los aymara- y otras denunciante –pues es grande la marginación y el abuso que se ejerce sobre los aymara- y otras iluminadora –pues Dios quiere que los pueblos vivan-, de la Iglesia, se hace necesaria.

Los servicios relatados [del CETHA], no son más que la concreción de este deseo de compartir la historia actual con este pueblo aymara.⁶⁶

Por otra parte, el CETHA jugó un papel destacado en la implementación de los planes de emergencia y de desarrollo en la región del altiplano sur, especialmente en el área educativa. Un

⁶⁵ “Pepe H nos cuenta del CETHA”, en: *Diáspora*. 29 de septiembre de 1985. núm. 135. p. 6-11

⁶⁶ *Idem*.

primer momento se dio en el plan Sequía (1983), en esa ocasión fue el propio PPH quien jugó un papel protagónico:

Ante la emergencia de la sequía que se presentó en la zona de Machaqa, el gobierno de la UNIDAD DEMOCRÁTICA POPULAR (UDP) mediante el ministerio de Asuntos Campesinos y agropecuarios, preparó un plan de emergencia contra la sequía, pero dicho plan no se ejecutó, en tanto, UNITAS y la Iglesia organizaron el Plan Sequía 1983 para tres meses a ejecutarse ese mismo año. El P. José F. de Henestrosa, párroco de Jesús y San Andrés de Machaqa, se puso en contacto con el Plan Sequía coordinado con la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSTUCB) para recuperar la semilla de papa para la próxima siembra y la distribución de alimentos (Caritas). Algunas conclusiones, producto de muchas reuniones con las comunidades, apuntaron las siguientes acciones: 1. Nominación de los lugares de acopio, 2. El trabajo comunitario por alimentos. 3. Recuperación de la semilla de papa para la próxima siembra, 4. Implementación de cultivos y recuperación de forrajes para el ganado, y 5. Colonización en los Yungas del departamento de La Paz.⁶⁷

A nivel institucional, el CETHA colaboró en el acopio de semillas, en cursillos, reservatorios de agua, entre otras actividades, entre las que destacaban: 1) Los días comunitarios que se volvieron una instancia de análisis y reflexión colectivos sobre los temas que interesaban a los participantes, con ello se buscó fortalecer la formación comunitaria, el liderazgo y la promoción de la fe; y 2) la organización de un Comité que coordinó a los todos los comités de las comunidades de Jesús y San Andrés de Machaqa, ahí participaron cerca de 150 comunarios.⁶⁸ Y también fue la oportunidad para que la labor del CETHA entrara en coordinación con otras organizaciones de la zona como CIPCA, el Equipo de Salud del Altiplano (ESA) y los sindicatos campesinos.

Ese mismo año, el gobierno, a través del ministerio de educación, creó el servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular, y declaró el año de 1984 como el “Año de la Alfabetización”. En la región de Jesús y San Andrés de Machaqa correspondió al CETHA implementar dicha campaña. Para lograrlo fue decisiva la constitución del Equipo de Responsables CETHA, de los Comités educativos en 14 comunidades y la formación de los promotores educativos, estos últimos serían los encargados de llevar a cabo la campaña de alfabetización (que se llevó a cabo en 8 comunidades a partir del 2 de agosto de 1984). Uno de los logros alcanzados en esta campaña es que se izó la ‘bandera blanca’-es decir se logró la erradicación del analfabetismo- en 3 comunidades (Uruhito, Ukuri Milluni y Janq’o amaya). Años más tarde el CETHA fue una de las instituciones clave en la implementación del Plan

⁶⁷ *Machaqa amunt’ani*, núm. 20. Abril 1989. p. 15.

⁶⁸ *Ibid.* p. 15-16.

Machaqa, para dar respuesta a las necesidades que dicho plan exigía, en el CETHA reformularon su objetivo central, ahora era lograr la reducción progresiva de la marginación a través del Plan Machaca.

Para los años noventa los responsables del CETHA realizaron una nueva campaña de alfabetización entre 1992 y 1994.⁶⁹ Los objetivos de la campaña fueron:

- Formar integralmente sobre la base de las dimensiones del saber útil, pensar crítico y hacer productivo;
- Preparar a los machaqueños para la participación comunitaria, basándose en el servicio y la solidaridad;
- Saber leer y escribir la experiencia y los proyectos de vida en bilingüe;
- Aplicar los conocimientos a las necesidades reales de la zona y el país.⁷⁰

La campaña de alfabetización se llevó a cabo en dos etapas. En la primera etapa se realizó la alfabetización en aymara y, en la segunda etapa se realizó la alfabetización en castellano.

PPH manifestó de forma decidida su entusiasmo por esta campaña de alfabetización, para él representaba una oportunidad para fortalecer la identidad del pueblo aymara:

Desde la sequía de 1983, la microrregión de Machaqa, Jesús, San Andrés y Santiago, año tras año ha ido sufriendo diversas calamidades atmosféricas –sequía, inundaciones, heladas- de tal manera que cada año está más difícil vivir en la región. En Santiago y San Andrés la situación es peor.

El Plan Machaqa, iniciado en Jesús de Machaqa y que también se implementará en San Andrés y Santiago, es el camino que se ha de buscar para seguir viviendo en Machaqa. Había que hacer algo para evitar que sólo nos quedáramos los viejos, pues cada vez son más los jóvenes que se van a vivir a la ciudad y/o al trópico.

Es dentro del Plan Machaqa, que se ve la necesidad de poner en marcha la *Campaña de alfabetización en aymara*, como una actividad que permita capacitarse al mayor número de comunarios de la zona.

Ya no sólo se trata de PODER seguir viviendo en Machaqa, sino de algo mucho más importante: *poder seguir viviendo como aymara*.

La educación castellanizante y citadina de nuestros colegios y escuelas, de la radio y otros, cada vez provoca que más jóvenes y adultos tengan vergüenza de hablar su lengua materna y de seguir con su cultura a través de sus costumbres. *La campaña de alfabetización y postalfabetización* es una herramienta que hemos de usar para encontrar dónde está la fuerza de *nuestra lucha para poder seguir viviendo en Machaqa*: en las *raíces aymara*, las comunidades de Machaqa encontrarán la fuerza para mostrar a sus hijos e hijas que *vale más vivir trabajando en Jesús de Machaqa como aymara, que irse a la ciudad a trabajar de cualquier cosa y vivir imitando costumbres de otra cultura*.⁷¹

⁶⁹ Para analizar más a detalle el desarrollo de la campaña de alfabetización de 1992 a 1994 ver: López, Luis Enrique y Ulrike Hanemann. Eds. *Alfabetización y multiculturalidad. Miradas desde América Latina*. Guatemala. UIL-UNESCO-Programa de Apoyo a la Calidad Educativa de la Cooperación Técnica Alemana en Guatemala (PACE-GTZ). 444p.

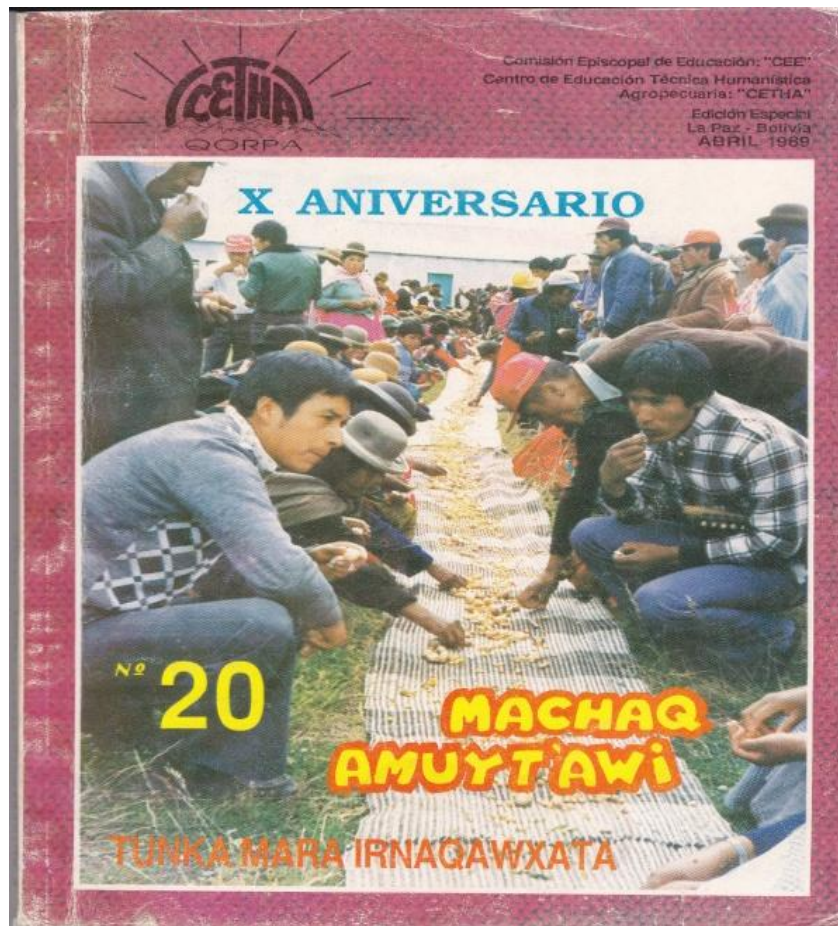
⁷⁰ *Ibid.* p. 73.

⁷¹ Ver: PPH. “Editorial. Lucha por la vida y la identidad”. *Machaqa Amuyt’ami*. núm. 27. 1992. p. 3-4.

Esta campaña de alfabetización se realizó entre 1992 y 1994, con una población beneficiaria de más de cuatro mil personas, para su implementación contó con 279 promotores aymara de alfabetización y pos-alfabetización, todos ellos elegidos por sus propias comunidades.

Inspiración cristiana del CETHA

Desde su fundación el CETHA tuvo una clara inspiración cristiana, con énfasis en una fe comprometida con el cambio en la sociedad. En varias ocasiones dejaron claro ese carácter del CETHA. Aquí veremos algunos breves pasajes.





Revista *Machaq Amyt'ani* dedicada al X aniversario del CETHA de Qorpa.

Al cumplirse los 10 años de existencia del CETHA, en esa ocasión se editó un número especial de la revista *Machaq amyt'ani*, en esa ocasión se realizó un recuento histórico de la labor del centro. Se reconocieron los dos ejes del CETHA en torno a la fe cristiana: *escuchar al pueblo y escuchar a Dios*.

Sobre escuchar al pueblo:

Es la exigencia de un acercamiento, y más aun, de *una inserción* en ese pueblo constituido por los campesinos aymara de la zona de Machaca. Solo desde 'su terreno' es posible escuchar su voz, conocer sus necesidades y descubrir su propio proyecto histórico para apoyarlo.

Este principio afirma, además, que el proceso educativo liberador sólo se dará a condición de que se logre un diagnóstico permanente de la realidad. Esto significa por una parte, un constante preguntar para escuchar respuestas las cuales a veces son elocuentes silencios y por otra parte interpretan la realidad estructural y coyuntural desde los aymara.

Escuchar al pueblo significa también y sobre todo devolverle la palabra, los instrumentos y el espacio para que sea sujeto, agente y protagonista de su propia educación. Se trata de que 'el propio campesino llegue a diseñar su propia educación' para que esta responda a la comunidad con sus contenidos y métodos adecuados a su propia realidad.⁷²

Sobre escuchar a Dios decían:

⁷² *Machaq Amyt'ani*, núm. 20. Abril 1989 p. 21. Las cursivas son mías.

Dado que el CETHA, lleva en su propia identidad el ser cristiano, el dato de la fe constituye una motivación fundamental, viene a ser como el clima y la energía dinamizadora de todas las acciones.

Escuchar a Dios, para el CETHA, significa en términos bíblicos, ‘escuchar el clamor del pueblo oprimido’ y hacer causa común con él en el compromiso de solidaridad, justicia y esperanza.

Y para fundamentar los presupuestos teológicos del CETHA reproducían un breve texto de PPH:

Sencillamente somos SEGUIDORES Y DISCÍPULOS de Jesús de Nazaret, EL HOMBRE, y NO representantes de una ideología religiosa latina y occidental; somos seguidores de alguien cuya vida humana cuando es captada en un MISTERIO es entendida por todos (pardos, medos, elamitas, quechuas, guaraníes, aymara...) es decir, por todo aquel que sea hombre.

Y esto tienen los pobres, la gente sencilla: UNA GRAN HUMANIDAD. Y el que esta humanidad la expresen... en formas concretas propias de su cultura y por tanto ajenas a nuestra cultura y civilización occidental (ya sea por descubrir que nuestra cultura las ha ‘sometido’, marginado e ignorado, exige de nosotros un esfuerzo de ESCUCHA Y APRENDIZAJE muy hondo, para poder llegar a un SERVICIO CRITICO E INCONDICIONAL.

Nuestra fe en la humanidad del pueblo aymara, ha de ir adquiriendo el VALOR de una fe desnuda, convencidos de que la purificación definitiva de nuestro caminar con ellos no será fruto de nuestra sola iniciativa, sino de dejarnos engendrar por ellos.

El pueblo aymara nos purificará si sabemos escucharle paciente y tenazmente, si sabemos servirle humilde, paciente y continuamente con una fe o aceptación fundamental de entrada’.⁷³

Este breve texto contenía los elementos esenciales de la propuesta del CETHA para contribuir a la evangelización del pueblo aymara. Por eso ofrecían un desglose de cada uno de los enunciados contenidos en este breve párrafo:

Gracias a Dios.

La lógica cristiana –en definitiva es la única lógica de nuestro caminar- nos empuja en el inicio de nuestra sistematización teológica del CETHA, a comenzar con una verdadera actitud de AGRADECIMIENTO por el camino realizado y una profunda vivencia de GRATITUD por tanta VIDA comunicada.

Esta lógica inicial, es la que atravesará todas estas reflexiones sobre ‘la praxis esencial’ del CETHA: praxis real, fruto de interminables prácticas y reflexiones que a lo largo de 10 años, hemos ido realizando.

Estas actitudes de agradecimiento y de gratitud, resaltan más cuando comparamos lo que en un inicio pretendíamos con lo que ahora estamos viviendo: la diferencia nos señala ‘un plus de vida’, que filialmente reconocemos como DON del Señor de la historia.

‘Sencillamente SEGUIDORES Y DISCÍPULOS DE Jesús de Nazaret, el HOMBRE’

La sencillez de esta afirmación está respaldada por la historia de cada uno de los participantes y responsables del CETHA a través de estos primeros 10 años de caminar. Historias distintas, que en unos primeros años fueron vividas con mayor tensión y problemática, pues no encontraban ‘un lugar común’ desde que el compromiso común vivido, pudiera ser ‘reflexionado y agradecido’.

⁷³ *Idem*. Las cursivas son mías.

Sólo en la recta final de estos 10 años, es que 'LA COMUNIDAD' se nos ha ido revelando como necesaria, algo nuevo irá surgiendo en el ser y el hacer del CETHA que misteriosamente son empujaba a 'celebrarlo'.

Y con la celebración sencilla de dos días comunitarios, no ha tardado en llegar la MISIÓN, es decir, ese profundo deseo de los participantes y responsables de comunicar a los habitantes de la zona la fuerza que la fe en Jesús nos da. La participación tan activa de los estudiantes del CETHA en el grupo juvenil de la zona, manifiesta la fuerza recibida de compartir y celebrar.

NO representantes de una ideología religiosa latina y occidental.

Sería una triste lastima y una desgracia para el pueblo aymara.

Pero por otra parte somos conscientes de que nuestra historia está muy marcada por el mundo occidental.

EL HOMBRE JESÚS y su MISTERIO

En la praxis del CETHA este proceso de interiorización del MISTERIO de Jesús aún está en una etapa embrionaria en cuanto a la capacidad de poder dar razón de nuestra fe en el H HOMBRE Jesús.

A lo largo de los años se han ido dando diversos 'testimonios' que poco a poco van 'revelando' el 'Misterio de Jesús, el hombre. La propia vida se va releyendo comunitariamente en el Nuevo testamento. los días comunitarios y los servicios a las comunidades de la zona, van creando ojos nuevos para ver la realidad. El evangelio va iluminando a veces inexplicable de nuestras horas y de nuestro pensamiento.

Entendido por todos...

Poco a poco vamos descubriendo en el CETHA que hay muchas cosas que son entendidas por todos'. Hay variedad de participantes en edades y sexos; ya no sólo de distintas comunidades de la zona, sino de diversas provincias e incluso departamentos; también son diversos los niveles y los intereses... y sin embargo cada vez vamos entendiendo más...

Es el lenguaje del corazón, del amor, del 'seguimiento' que empuja a estar continuamente buscando nuevos caminos que sean de 'mayor servicio' al pueblo aymara de la zona. En esto está un poco la inexplicable capacidad del CETHA -Qorpa de estar continuamente en revisión en todos sus estratos; contenidos, métodos, destinatarios, racionalización de medios, calendarización y horarios, participación y organización, servicios, ayudas materiales y personales de adentro, o de fuera, captación de recursos, sistematizadores...

El CETHA concebido como SERVICIO al pueblo, nos permite creer y esperar que será entendido por todos: aymara, quechuas, guaraníes, orientales...

LA GRAN HUMANIDAD DE LOS POBRES DEL PUEBLO

La opción por los pobres, es el primer rasgo a seguir que el pueblo aymara de la zona ha indicado al CETHA.

Las encuestas realizadas en la zona hace dos años, (a dirigentes, participantes y comunarios), nos indican que el CETHA dedicaba demasiados esfuerzos a unos pocos y la gran mayoría no gozaba de servicios que ofrecíamos, es decir, nos mostraron un camino que nos abrió los ojos a los más pobres de la zona.

Educar al hombre aymara, partiendo de esta gran humanidad que el pueblo tiene, es la garantía que permite al CETHA ver con esperanza su futuro.

Formas concretas, propias de su CULTURA, ajenas a nuestra cultura.

El CETHA ha querido iniciar un camino de acompañamiento en afirmación de la propia identidad cultural y social del pueblo aymara de la zona. Para eso ha tenido que mantener vivo el ‘enfrentamiento’ entre las culturas, de forma que los participantes del CETHA redescubrieran que es ‘otra’ la cultura aymara y que tiene ‘su propia palabra’. Para mantenerla viva en medio de una cultura dominante y totalizadora y después de 500 años de Conquista, requiere:

Un esfuerzo muy hondo de ESCUCHA Y APRENDIZAJE.

Durante siglos no se les ha escuchado, por eso no es fácil escuchar pues en el CETHA unos provienen de un medio en el que ‘sólo saben escuchar lo que les interesa’ y otros, los participantes y responsables aymara, les resulta difícil escucharse, escuchar a su propio pueblo, pues los han tenido confundidos.

Aprender a caminar llevando el paso del pueblo’, de forma que unas veces somos llevados como si nada y otras nos quedamos rezagados cuando pensábamos ir marcando el paso.

En los primeros años se nos observaba, era un caminar hostil, pues de la ciudad se sonreían de nuestra ingenuidad y nos profetizaban recuerdos anteriores: y en la zona se Machaqa desconfiaban.

En estos últimos años la escucha es clamor y el aprendizaje continuo. Sorprende el constatar que ya el CETHA aprendió a escuchar semejante clamor y también aprendió a aprender del pueblo ‘ignorante y analfabeto’.

Servicio crítico e incondicional de las esperanzas.

Servidores de las nobles esperanzas de este pueblo a través de una institución que permite ir apropiándose de los mejor del pueblo para hacerlo surgir.

Críticos, pues son muchas las veces que pretenden confundirlos en su caminar y son muchas las falsas esperanzas que interesadamente les han hecho crear.

Humildes, pues reconocemos que el pueblo se da esa gran Humanidad y que nuestro aporte responde al ‘siervo inútil soy lo que debía haber hecho’. Pacientes, con la paciencia del seguidor de la humanidad que se desvela en todo lo largo y ancho del nuevo y viejo testamento. En medio de la muerte, de la no vida que rodea al pueblo por todas partes, vivimos pacientemente – compartiendo- la victoria sobre la misma muerte, a través de tantos acontecimientos que se nos presentan por todas partes y que la fe nos desvela.

Compañero incansable del caminar del pueblo, pues es en medio de su historia que se nos revela el Reino.

El valor de la fe desnuda, fruto de la aceptación fundamental de entrada.

El caminar de estos 10 años, nos va confirmando que son ‘ellos’ los que nos van purificando en todos nuestros esfuerzos y búsquedas por servirles mejor a través del proceso educativo.

El pueblo aymara sabe a dónde va, nos hemos repetido muchas veces. Y nos lo hemos creído. ¿Escándalo, locura? Estos ‘crucificados’ de la tierra son dignos de fe.⁷⁴

Se reafirmaba la necesidad de armonizar los contenidos de la fe cristiana con los principales elementos de la religiosidad del pueblo aymara.

El propio PPH planteaba que el principal aporte de la visión cristiana al CETHA era la búsqueda de la construcción del Reino de Dios entre las comunidades aymara.

⁷⁴*Ibid.* p. 21-23.

El CETHA es una forma de hacer pueblo o Reino de Dios. El CETHA es una buena noticia, una semilla que no puede quedarse en solo buenas palabras, sino que debe hacer frutos en obras transformadoras.⁷⁵

También formuló la siguiente pregunta ¿cómo construir el Pueblo de Dios entre las comunidades aymara? La respuesta era

Primero: *por la Justicia*. Por la justicia se proclama la igualdad entre hermanos y se lucha para que todos tengan vida; Por la justicia se enfrenta a personas y estructuras injustas que están en el pueblo (miedos, mentiras, mezquindad, desconfianzas, abusos, etc.) y se hace crecer la vida, el amor, la paz, la libertad.

Los contenidos y los métodos educativos tienen que salir de este enfrentamiento del CETHA con las situaciones de injusticia y ‘no-vida’ que vive el pueblo aymara.

Segundo: *Por la FE*, es la que da sentido de trabajo. Sin Fe, se pierde la dirección hacia donde se camina. Sin proclamar el mensaje de Jesús: que la vida es lo más importante, se pierde el sentido de las tareas que se hacen y el servicio al pueblo (para que tenga más vida) se empequeñece: ‘la sal pierde su sabor’.⁷⁶

Y agregaba:

El CETHA debe construir con una Fe que promueva justicia. Viviendo en medio de ese pueblo. Conociendo la realidad de nuestros campesinos, podemos saber positivamente contra lo que se debe luchar.

La opción por de fe por la justicia, el CETHA tiene que vivirla en medio del campesinado aymara pobre, pasando del ‘*Nanakaru*’ [a nosotros] al ‘*Jivasanakaru*’ [para nosotros] del pueblo aymara.

Conocer en primer lugar al pueblo aymara, para que este pueblo tenga vida. Esta apuesta por la vida de un pueblo tiene que ser más cualitativamente que cuantitativa.⁷⁷

Puede verse que los dos pilares propuestos por el jesuita, la promoción de la fe y de la justicia, son los mismos pilares que promovía la Compañía de Jesús⁷⁸.

La identidad cristiana del CETHA estaba clara, el gran reto que se planteaban era hacer compatible la fe católica con la fe y religiosidad aymara. Para lograrlo en el CETHA se buscó que se dieran pasos significativos en el respeto y recuperación de la religiosidad aymara. Uno de los esfuerzos para conseguirlo fue la conformación de un equipo de la religiosidad aymara, integrado por dos responsables del CETHA, un estudiante de secundaria, una religiosa y un comunario de la zona. Este equipo se dedicaba a la investigación sobre las expresiones religiosas andinas y promovía, dentro y fuera del CETHA, celebraciones que recuperasen el valor

⁷⁵ “Algunos apuntes de la visión cristiana del CETHA [Orientaciones de PPH al equipo de CETHA-Qurpa]”, en: *Machaq amunt’ani*, núm. 16. Autipacha 1986. p. 35-36.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Vid supra*. Capítulo 1, p. 67-70

liberador de la religión aymara. Así exponían en el CETHA su esfuerzo conseguir la convivencia de ambas religiosidades:

Otros eventos son netamente religiosos fundamentados en la identidad del CETHA que expresa el contenido de la fe cristiana comprometida con el cambio y el objetivo de la revalorización cultural que no solamente es el folklore, la artesanía y la vestimenta, sino también la recuperación de la religión andina y el rescate de la religiosidad aymara.

Estos eventos de experiencia religiosa se organizan cada semestre. Uno de ellos es la celebración de la pascua que tiene valores occidentales, pero sin embargo, el CETHA organiza una pascua cristiana sintetizado con la religiosidad que vive el pueblo de la zona, tratando de recuperar ritos que son netamente aymara.

Es un verdadero encuentro ecuménico donde la comunidad se integra, se unifica y neutraliza el sectarismo religioso presente en muchas comunidades.⁷⁹

Entre los ritos comunitarios de los aymara destacaban:

- El *Lojttawi*, que ellos han traducido como el rito del perdón y petición.
- La *Ch'alla* o la acción de gracias por los dones recibidos que está muy unida a la celebración de la Pachamama y la armonía con el cosmos y la naturaleza. La comunidad primero agradece a la tierra que es la que nos sostiene, la que nos hace vivir; a los cerros, a los espíritus buenos. Es decir, invoca a los espíritus positivos y exorcizan a los malos espíritus; aquellos que crean división; que hacen caer en los caminos; que dan enfermedad. Todos estos rituales que en la religión católica están expresados con otros ritos y formas.
- El incienso y el copal, aunque no son elementos aborígenes, son usados en el ritual aymara para la acción de gracias (*Ch'alla*) y para exorcizar a los malos espíritus respectivamente. Entonces en estos eventos religiosos se trata de incorporar los elementos de la religiosidad aymara y los elementos cristianos.⁸⁰

En el CETHA ponían especial atención en la preparación de los mismos:

El tiempo de preparación de los eventos religiosos generalmente es de uno o dos meses. Se inicia elaborando una propuesta que consta de una guía de reflexión, bibliografía, cronograma y las comisiones respectivas. Los participantes es estas son Centros de Madres, Promotores, Dirigentes de las comunidades, participantes, responsables del CETHA y algunos estudiantes de los colegios.

Se hace el análisis de la temática a través de cuestionarios que se les envía. Cada equipo prepara papelógrafos y se dirigen generalmente en romería a Jesús de Machaqa que es el centro de las comunidades de la zona.

En el lugar, cada grupo presenta sus respuestas que generalmente son cuestionamientos a la problemática que se está viviendo en la zona, en el país y cómo ese misterio religioso ilumina esta realidad. Luego, en otro momento de la celebración se llega a compromisos para transformar la realidad.

De esta manera, el rito religioso se convierte en el elemento dinamizador de la conciencia crítica y de transformación social a la vez que se celebra comunitariamente la fe cristiana.⁸¹

⁷⁹ *Machaqa Amyyt'ani*. núm. 20. Abril 1989 p. 34-35.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ *Idem*.

Por último mencionaban que el CETHA tenía un gran desafío “descubrir los instrumentos religiosos latentes en el pueblo, para valorizarlos y dinamizarlos de manera *que la religiosidad popular se convierta en una energía de cambio y transformación*”.⁸²



Celebración religiosa en el CETHA⁸³

25 años del CETHA

A mediados de los años noventa PPH renunció a la dirección del CETHA, con ello los jesuitas dejaron de tener una injerencia directa en la labor del CETHA. Pero han seguido acompañando a esta institución, ejercían solamente una especie de “autoridad moral”, pues aún en muchos sentidos se seguía tomando en cuenta la voz de PPH en las labores de dicha institución.

Al cumplirse los 25 años del CETHA, en 2003, la revista *Machaq Amuyt'ani* dedicó un número especial a la historia de dicha institución, ahí presentaban el testimonio de mucha gente que ha estado involucrado en la labor del CETHA a lo largo de esos 25 años. En esa

⁸² “Religiosidad popular y fiesta aymara: ‘vivir el Reino de Dios en la Tierra’”, en: *Machaq Amuyt'ani*. Núm. 20. Abril de 1989. p. 9.

⁸³ Imagen tomada del video *CETHA TupAK Katari. 20 años de servicio educativo*.

ocasión, Eduardo González, de la Comisión Episcopal de Educación (CEE) recordaba el aporte de PPH al CETHA:

En palabras del propio PPH, el CETHA nos obligó a ‘tomar la óptica del pobre’, a pensar que la realidad se lee de manera muy diferente, desde las ventanas de un edificio de la ciudad que desde las mismas aulas de Educación de Adultos en el campo; de ahí la necesidad de inserción, de pensar en una ‘evangelización inculturada’, que más que proselitista supone acompañamiento. La ‘pedagogía de la escucha, la actitud de escucha’, son también palabras del PPH que van calando hondo en todo el equipo, y son reforzadas por documentos como el de Puebla que lanza con fuerza la opción preferencial por los pobres.⁸⁴

Por su parte los jesuitas que han participado en su él ofrecieron su testimonio de trabajo en dicho centro.

PPH quién por razones de salud vivía en Barcelona, envió una carta a los integrantes del CETHA, en ella planteaba que el objetivo de dicha institución educativa ha sido una educación inserta en la realidad del pueblo aymara de la región machaqueña y retomaba que uno de los logros a lo largo de su historia ha sido concretar el sueño o utopía de poder vivir en Machaca como aymara:

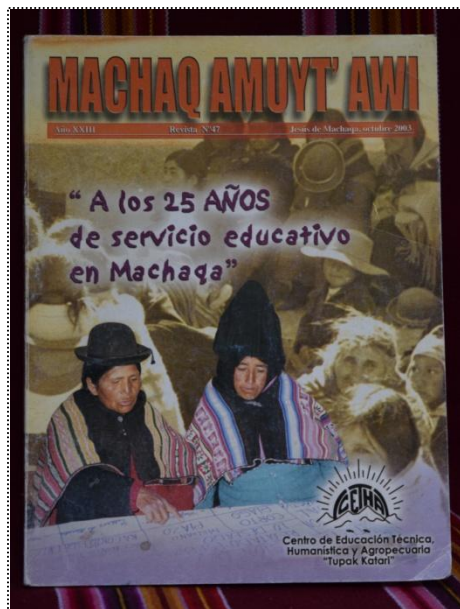
Vivir en Machaca, - vivir cada día mejor - fue uno de los objetivos que en principio deseábamos que fuera la contribución del CETHA a Machaca, pero que nada más llegar nos hicieron convertir en *vivir "como aymara"* en Machaca cada día mejor.

Hoy creo que podemos decir que el CETHA ha colaborado para que se pueda seguir estando orgulloso de ser machaqueño o de haber vivido en Machaca como es mi caso durante más de 25 años.

Mis palabras de hoy, quisieran expresar el hilo conductor del empeño que los que hemos participado en el CETHA hemos querido tener para lograr este *vivir "como aymara"* en Machaca cada día mejor y que puede ser una explicación del gran crecimiento de los CETHAs por todo el país.

Estas pocas palabras, como verán son una forma de caminar que los mismos machaqueños de una y mil maneras nos han ido transmitiendo:

"Siempre que damos, recibimos, y siempre que recibimos, damos: Todos podemos dar y recibir".⁸⁵



⁸⁴ "CETHA "Tupak Katari": modelo de educación sin exclusiones", en: *Machaq Amuyt'awi*. Año XXIII, núm. 47. Octubre de 2003. p. 46-47.

⁸⁵ Fernández de Henestrosa, José. "Los 25 años del CETHA "Tupak Katari"", en: *Machaq Amuyt'awi*. Año XXIII, núm. 47. Octubre de 2003. p. 56.

Y más adelante agregaba que una de las virtudes del CETHA fue saber lograr una integración tanto de lo occidental como de la cultura aymara:

Si preguntan un poco cómo ha funcionado el CETHA, verán que todo estaba relacionado en este recibir y dar: entre la educación proveniente de las costumbres y la educación convencional de la ciudad, entre autoridades y codirectores, entre los responsables y participantes, entre las comunidades y los Centros, entre las humanidades y las técnicas, entre las costumbres y los manuales de funcionamiento, entre las aulas y los talleres, entre los libros y los arados, entre los chachas y las warmis, entre ... era y es esa especie de ayni permanente que nos da fuerza en el camino. Dicho en otras palabras, les puedo decir que el camino en el que SIEMPRE se puede recibir de todos y se puede dar a todos, es un camino que siempre lleva a la VIDA.⁸⁶

Por su parte el hermano jesuita Mariano Alique destacaba el papel del CETHA en el fortalecimiento de la cultura aymara:

Comenzamos por decir que toda cultura, toda persona, toda sociedad tienen su base en la formación humana, el CETHA ha tenido este gran aporte, desde el principio, su educación ha estado basada en elevar la dignidad de las personas, que en el campo, lamentablemente, como que no se ha tenido en cuenta. El CETHA aparte de la formación intelectual ha hecho que las personas se sientan dignas, nadie es repetible y cualquier persona es lo más hermoso que hay en el mundo, por lo tanto esa dignidad es única y exclusiva de cada ser humano. En esto el CETHA ha hecho mucho hincapié.

Cuando hay un cuerpo de profesores que congenian, que hacen comunidad, se fusionan, de ahí que surgen relaciones muy positivas, inclusive han salido matrimonios, hogares, se debe a la convivencia humana enriquecida que da el CETHA. Y creo que es necesario y esencial que el CETHA, en todos los ámbitos de acción que tiene continúe con el espíritu de promover una cultura de hermandad en Machaqa.

Quisiera decirle al CETHA...

Yo creo que todo centro educativo parte de la base de la persona, es el centro, la raíz, el núcleo; a través de la persona se ha de mirar aquello que la forma, que la hace realizarse, porque la persona en sí, tanto se hace persona cuanto más amplio es el círculo de sus amistades y sus conocimientos, ya sea en la parte del centro educativo, en las relaciones de la familia, en la comunidad, con el deporte con lo que sea.

Actualmente, en un centro educativo, no se puede prescindir de la temática social política, formar a la gente en esa libertad de expresión, que no se sienta coaccionado, movido por intereses personales o de grupo, sino que sienta la libertad de ser una parte positiva de la sociedad, esta para mí es la misión específica de todo centro educativo.

[...]

Después de tantos años en Machaqa podría decir que el pueblo aymara es un pueblo escogido por Dios que, por muchas circunstancias, fue como un diamante que ha estado sin pulir, sin darle la belleza que en sí contiene, el pueblo aymara para mí ha sido la vivencia cristiana que tengo ahora, si no hubiera estado en Machaqa quizá no hubiera tenido una vivencia cristiana tan profunda porque siento al señor vivo en mí y en la relación con mis hermanos. En la experiencia de tantos años en Machaqa creo que todavía hay mucho por descubrir, está el diamante que se está trabajando pero tiene muchas facetas, muchas caras y esas son las que han de salir para que vean lo que es en sí la cultura aymara.

⁸⁶ *Ibid.* p. 56.

Por último, Fabio Garbari, párroco de la zona desde 2001 hasta 2013, hacía el siguiente análisis de la labor del CETHA. Primero mencionaba las fortalezas de la labor del centro educativo:

A nivel de espiritualidad lo que ha empujado al CETHA y lo que ha dado son dos aspectos: uno de la dignidad. De la persona, el *buscar el desarrollo de la persona en una dimensión de la fe*; y otro hacer esto con respeto, en recuperación de los valores que la gente ha tenido siempre como gente de aquí, sin ponerlos en contraposición con la fe por el hecho de no ser declaradamente cristianos.

Es también un límite, el hecho de haber pensado que la expresión de la fe cristiana, así como lo propone la Iglesia, tenga que estar en contraposición con lo otro y esto creo es una coasa que la gente no siente, por eso no hay que tener miedo a la propuesta de una fe con las expresiones culturales y religiosas de la Iglesia Católica, además la gente lo busca.

Se ha hecho el trabajo de recuperar los valores, la fe, las expresiones culturales propias de la gente en una dimensión de la dignidad casada con el aspecto de una expresión religiosa eclesial.

También reconocía sus debilidades:

Quizá una debilidad que todos tenemos tanto en el CETHA como la Parroquia es la concentración en Qurpa y Jesús de Machaca, hemos descuidado parcial arriba y San Andrés.

Otra cosa que hay que trabajar es el hecho de buscar una educación que efectivamente esté con los mismos estándares de la demás educación. La educación no formal está muy bien, pero no puede ésta divorciarse de una educación como la piden las instancias del país, digamos una educación que se da en Qurpa no puede ser diferente de otras, sino tener un plus.

Está buenísimo que los/las participantes valoren el aymara, pero en una universidad puede entrar o no puede entrar, me da miedo que la gente se siente engañada, a pesar de que desde el punto de vista técnico pedagógico haya aprendido más que los demás, muy bien, lo reconozco y tenemos que hacerlo; pero una cosa no puede luchar contra la otra.

Y concluía con los desafíos a enfrentar:

Entonces el desafío es un bilingüismo a todo nivel, a nivel religioso, lingüístico, a nivel de educación formal y no formal, que el hecho de asumir y recuperar sus valores no les cierre la puerta a toda la demás educación del país. También he notado que se le ha dado mucha importancia a los cartones y diplomas, pero de nada me sirve un cartón, de nada me sirve ser bachiller, si esto no me permite el ingreso a la universidad después (si así lo anhele), el discurso de los recursos económicos es otra cosa, por eso lo pongo como necesidad para el futuro.

Ayer mismo me decía la comunidad el por qué de la Universidad Popular de El Alto (UPEA) en Qurpa. Porque cuando sus jóvenes van a la universidad los votan, entonces no sigamos el error de hacer una universidad de segunda categoría para los del campo porque los del campo son de segunda, ¡no! Tenemos que ser de primera categoría también, porque si no, caemos en el error de creernos menos o declarar que sólo hasta aquí podemos, a veces, un título es igual en el papel, pero en la realidad no es así.

Creo que esto debería ser desafío de ahora en adelante, y claro que va a ser más difícil porque aquí se tiene que trabajar con un bilingüismo que no existe en la ciudad.

Un desafío grande de todos es acompañar a la gente en este proceso de la Alcaldía, que es una cosa que no será fácil, aun no logro yo entender cuál será mi rol en esto...

Una clave como sugerencia es dar a la gente lo que piden y no lo que no piden, porque si no sucede lo que estamos pagando ahora. No tener apuro en hacer las cosas, porque sino caemos en el paternalismo por un lado y la gente se marea y se falsea la realidad

Hasta aquí el recorrido de la participación de los jesuitas, especialmente de PPH, en la labor del CETHA.

Xavier Albó considera que los logros del CETHA se pueden ver en tanto en los datos del número de egresadas y egresados del CETHA, pero también en algunos hechos simbólicos. Uno de ellos se dio en 2008 cuando el gobierno de Evo Morales inició el Programa de Apoyo al Sistema Nacional de Educación Alternativa, cuya finalidad era poner en marcha la educación alternativa para adultos, la cual debe ser popular, comunitaria, técnica, humanista y orientada a la producción. Justo como la definían en el CETHA desde sus orígenes. Evo Morales echó a andar el proyecto en el poblado de Qurpa. Por eso señala Albó: “El hecho de que se haya querido lanzar desde Qurpa, a donde apenas veinte años antes nadie quería llegar, tiene ya todo un mensaje de reconocimiento a Pepe H, Javicho Reyes y todos aquellos pioneros”.⁸⁷ Otro hecho significativo se dio cuando el poblado de Jesús de Machaca adquirió el rango de municipio, y su primer presidente municipal fue un egresado del cuarto camino del CETHA, el aymara Adrián Aspi, quien junto con su esposa, egresada del *jach'a thaki*, buscaron ejercer el cargo dentro de la concepción aymara de pareja casada (*chacha-warmi*)⁸⁸. Actualmente la administración del CETHA recae en las autoridades municipales.

El Equipo de Salud del Altiplano (ESA)

Al igual que con el CETHA, podemos ubicar los antecedentes de la formación del Equipo de Salud del Altiplano (ESA) en la “experiencia de Tiwanaku”, así lo expresaba el jesuita PPH:

Al equipo de sacerdotes de las Parroquias de Jesús y San Andrés de Machaca, se acompaña un grupo de voluntarios estudiantes de los últimos cursos de Medicina y Odontología. Se realizan actividades en las comunidades campesinas de las seis parroquias de la región -Tiwanaku, Taraku, Laja, Tambillo, Jesús y San Andrés de Machaca- y se atiende los fines de semana en el Puesto Médico de Tiwanaku.

Esta etapa se la puede considerar como aquella en la que se pasa de "una desconfianza muy generalizada" a los médicos de la ciudad y "su medicina", a la confianza "en estos médicos concretos" que les visitan.

El responsable del equipo de salud, es Jimmy Zalles, con el apoyo de Gustavo Iturralde.⁸⁹

⁸⁷ Albó. *Pepe H...* p. 283-284.

⁸⁸ *Ibid.* p. 281

⁸⁹ Fernández de Henestrosa, José. “Historia del Equipo Salud Altiplano”.

Cuando los jesuitas trasladaron su residencia al poblado de Qurpa el ESA inició una nueva etapa de trabajo. El equipo pastoral asumió la dirección del mismo y con ella la búsqueda de recursos para sustentar el proyecto. En esta nueva etapa el proyecto pudo consolidarse porque vio reducida su área de acción, se concentró únicamente en los poblados de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca, esto permitió un mayor acercamiento con los comunarios y con los dirigentes aymara.⁹⁰ En esos años jugó un papel importante la doctora Gloria González y la dentista Rosita Aguilar.⁹¹

En el año de la sequía el equipo del ESA participó en la coordinación del plan de emergencia:

La excelente organización comunitaria de la zona, y la colaboración de la Parroquia, CETHA y CIPCA, permite que las ayudas a los damnificados devuelvan la esperanza a los comunarios. Es precisamente en este año que se inicia la formación de los COMITES DE SALUD dependientes de los dirigentes campesinos y coordinados por el ESA.⁹²

Después el ESA se incorporó de forma activa en la coordinación de la implementación del Plan Machaca:

Esta etapa presenta el desafío del PLAN DE DESARROLLO MICROREGIONAL DE JESUS DE MACHACA [Plan Machaca] en estrecha coordinación con los dirigentes de la micro región de Jesús de Machaca y las Instituciones que trabajan en esta microregión, San Andrés de Machaca, aun está en estudios previos para la realización de su propio Plan de Desarrollo.

Es la etapa en la que se trabaja para que sea la misma comunidad campesina a través de sus Autoridades originarias la que con su organización, sea la responsable de decidir y de conducir los planes de prevención y curación de las enfermedades contando con los servicios estatales por medio de la coordinación del Equipo Móvil de ESA con los 9 Centros de Salud de la zona, Es la etapa de consolidación de la participación de las autoridades originarias en el problema de la Salud.

Esta etapa se caracteriza por la creación de la COMISION DE SALUD, Integrada dentro de la DIRECTIVA del Plan Machaca por la que los dirigentes de la Micro región, ya no sólo se encarguen de la conducción y decisión de la prevención y curación de las enfermedades, sino que participen en el diseño y realización de un proyecto más global que mejore las condiciones de vida sociales e individuales. Ya no es sólo el Gobierno a través del ESA quien hace todas las propuestas de salud, sino que las autoridades originarias, son las que piden los servicios y el modo de realizarlos.

EL PLAN DE DESARROLLO MICROREGIONAL, al ser un Plan que engloba otros rubros de desarrollo, facilita el problema del trabajo en servicios de salud.⁹³

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Albó, Xavier. *PPH...* p. 200.

⁹² Los comités de Salud eran elegidos por la propia comunidad, organizaban las campañas de vacunación. Ver *Machaq amuyt'aani* 14, 1985

⁹³ Fernández. "Historia...", p. 9.

Lo destacado en este proceso es que el ESA incorpora e involucra a las autoridades comunitarias, los mallkus.

Durante los años 1994 y 1995 el ESA enfrentó una crisis por problemas de recursos financieros y por el cambio del personal que en él laboraba. En 1996 surgió la necesidad de reestructurar la labor del ESA, se replantearon los objetivos del mismo, y se establecieron las siguientes áreas de trabajo: Educación de salud comunitaria, Atención primaria de salud, Medicina tradicional, Asistencia médico-dental, programas de nutrición, y capacitación de promotores, paramédicos.

En el campo de la Educación de salud comunitaria, se puso especial énfasis en la necesidad de tomar en cuenta la cultura aymara:

El ESA, no es un equipo que puede trabajar en cualquier parte de Bolivia, sino que está inmerso en una zona de fuerte tradición cultural con unas características tan especiales que la sitúan dentro del Qullasuyu. La concepción de la salud en el mundo aymara no coincide con la concepción de la salud de las ciudades. La mayoría de los profesionales que vienen al campo, no vienen preparados para enfrentarse a la problemática cultural.

El ESA si aún tiene vigencia en el momento actual será debido a los esfuerzos que dedique a *Inculturizar* los servicios de salud. El diálogo con los "yatiris" (que no se identifica con las prácticas de la medicina tradicional) es una de las metas y objetivos pendientes que seguimos teniendo, de tal manera que si no lo volvemos a retomar, cada vez más nuestra presencia en la zona será menos necesaria e incluso ineficaz.⁹⁴

Otro elemento de la cultura aymara a tomar en cuenta era su dimensión comunitaria, especialmente en dos aspectos; el primero, la programación de las actividades, se buscaba que fueran las autoridades comunitarias y con ellas las propias comunidades las que propusieran los requerimientos de trabajo del ESA; el otro, para elegir un promotor siempre debía tomarse en cuenta el aval de las comunidades y de las autoridades comunitarias, de esa forma buscaban que dichos promotores no actuaran por cuenta propia, sino en función de las necesidades de las comunidades. Una de las situaciones que se dio en este punto es que muchas veces los catequistas también eran elegidos como promotores de salud. Los promotores desempeñaban su labor de forma gratuita. También proyectaban que los promotores de salud en algún momento desempeñarían cargos comunitarios en sus comunidades y con ello le darían un mayor impulso al tema de la salud.

A lo largo de la década de los años noventa una de las preocupaciones de PPH fue que los programas y campañas del ESA respetaran la cultura del pueblo aymara:

⁹⁴ *Ibid.* p. 12.

En el aspecto cultural, la presencia del ESA debía ir por el camino de ser "catalizador" de la tradición cultural sobre la salud y las nuevas políticas cada vez más universales o internacionales sobre la salud. Debía ir creando una especie de síntesis entre las dos culturas. Este aspecto es el más difícil y aunque se han logrado algunas metas, es una tarea más a largo plazo, aunque el plazo cada vez se nos acorta más, pues el influjo occidental cada vez es más avasallador. Pienso que de lo contrario seremos los últimos testigos de una cultura que ha aportado tanto en el campo de la medicina.⁹⁵

Incluso llegó a considerar como prioridad lograr una síntesis adecuada entre la medicina occidental y la medicina tradicional aymara:

La otra es al menos para mí, de mucho más peso, a pesar de que soy consciente de que es una lucha imposible, y es lo relacionado *con el aspecto cultural y el tratamiento de la salud-enfermedad entre los aymara*. La verdad es que desde el inicio del Equipo de salud, hemos tenido problemas de estas dos concepciones sobre la salud, principalmente debido a que los profesionales egresados de la universidad de La Paz, no tenían la más mínima noción de la cultura aymara y a lo más tenían una falta de respeto muy grande sobre las costumbres y en muchos casos sobre las personas. Por otra parte, debido a esta falta de respeto, la gente y sus médicos aymara, siempre han desconfiado de la medicina de la ciudad. El problema de fondo en estos momentos es que con las políticas actuales de salud, pero sobre todo de educación en general, que desvalorizan tanto las culturas originarias, dentro de unos años, ni tendrán los recursos a la medicina tradicional, ni tendrán una atención buena en Centros médicos y puestos sanitarios, pues la privatización avanza a pasos agigantados. (Una muestra, la ciudad de El Alto que tiene más de 600.000 habitantes, sólo cuenta con un hospital de apenas 20 camas. Se sigue dependiendo de La Paz y se suple con las más cada vez numerosas clínicas particulares). Este es el desafío grande del ESA, avanzar en el acercamiento entre estas dos formas de concepción de la salud. Esperamos que la participación más intensa de las autoridades originarias permita este avance.⁹⁶

Este último punto es el que se ha trabajado menos. Se ha puesto un mayor énfasis en la medicina occidental que en la medicina tradicional.

Ante las múltiples dificultades económicas del ESA, PPH reconoció que la labor de la parroquia en el área de la salud era provisional, incluso subsidiaria:

Desde el primer proyecto financiado se ha tenido en el horizonte la perspectiva de que era un servicio "subsidiario". Es de decir que se suplía al Estado en un servicio que le es propio.

La subsidiariedad estaba condicionada en dos aspectos, en el social-económico y en el cultural. En el primero siempre se ha pensado que se debía caminar con la perspectiva de que se pudiera transferir en cualquier momento al Estado. Parte de este proceso con perspectivas de transferencia, estaba el ir implicando a las autoridades originarias en las políticas nacionales de salud, de manera que no sólo fueran meros receptores, sino también participantes activos y críticos.⁹⁷

⁹⁵ *Ibid.* p. 16.

⁹⁶ Fernández de Henestrosa, José [Relato sobre Qurpa]. 30 de diciembre de 1997.

⁹⁷ Fernández. "Historia...", p. 16.

En 1997 PPH se planteó la disyuntiva de continuar el proyecto desde la parroquia o cederlo a manos del Estado. En el caso de optar por lo primero, la dificultad radicaba en obtener financiamiento:

Entramos a un año de proyecto puente, mientras elaboramos la estrategia a seguir más adelante. No va a ser fácil elaborarlo, pues son muchas las cosas que en el contexto nacional e internacional (privatización y medicalización de la salud) han ido cambiando. A nivel nacional las nuevas leyes dictadas el año pasado, sobre todo la llamada de Participación Popular que descentraliza los servicios -principalmente salud y educación- y los pone en manos de los municipios o alcaldías, excepto los sueldos de los profesionales y técnicos. El nuevo proyecto tiene que presentar en qué consiste este aporte del municipio y la prefectura, es decir, del aporte local, frente a las instituciones financieras. Por otra parte, hasta ahora el componente más importante del servicio que se prestaba era el relacionado con la educación para la salud.

Sólo en el Centro Médico de Qurpa, habíamos ido procurando poder prestar unos mejores servicios de atención en salud, para que sólo se tuvieran que remitir a La Paz los casos difíciles.

Pero este campo cada vez encuentra más problemas, pues las nuevas políticas mundiales de salud, van mucho más por una medicalización y a la vez privatización de los servicios de salud, con lo que en las ciudades cada vez deja de ser gratuita y para todos. A ratos pensamos que lo mejor sería el dejar en manos del gobierno estos servicios, pero pesan dos cosas por el momento, una el ver que en las partes del altiplano que así lo han hecho otras instituciones de Iglesia u ONGs, los servicios se han reducido a casi nada.

[...]

La verdad es que no sé si conseguiremos que alguien nos colabore en la financiación. Estos últimos siete o más años ha sido INTERMON, pero comprendemos que es un proyecto grande y nada fácil de conseguir financiamiento frente a los organismos estatales o de la comunidad europea, pues sólo suelen financiar por una vez y estos elementos más cualitativos relacionados con lo cultural de un pueblo o con la calidad de vida, no les importa en lo más mínimo.⁹⁸

A mediados esa década los recursos del ESA se vieron drásticamente reducidos. PPH buscó financiamiento por distintos lados pero no lo consiguió, situación que generó inestabilidad e incertidumbre en el ESA.

A partir del año 2000 el ESA vivió una serie de cambios. El primero fue la llegada de la Dra. Irene Mita quien le ha dado continuidad y solidez al trabajo desde ese año hasta la fecha; el segundo, la salida, por razones de salud, del jesuita José Fernández de Henestrosa, y con ello la llegada del jesuita Fabio Garbari, quien llegó primero de forma provisional, y en 2001 ya fue nombrado de forma definitiva como párroco de Qurpa. A la salida de PPH el ESA vivía una fuerte austeridad económica, los financiamientos no llegaban. En 2002 Fabio Garbari recibió una notificación inesperada, la organización no gubernamental internacional Intermón había aprobado un financiamiento, gestionado por PPH años atrás, para el ESA. Fue una buena noticia que le ayudaría a resolver las dificultades que enfrentaba. Con este nuevo financiamiento, junto

⁹⁸ Fernández de Henestrosa, José [Relato sobre Qurpa]. 30 de diciembre de 1997.

con la presencia de la doctora Irene Mita se generó, después de tantos años, estabilidad en el equipo de trabajo del ESA y con ello los avances en el área de salud han sido notables. En 2006 Fabio Garbari hacía un breve informe de las actividades del ESA entre 2001 y 2006:

El proyecto 3420 reformulado y empezado en el octubre del 2002 ha tenido una duración de 4 años concluyéndose en el septiembre de 2006. En realidad lo hemos cerrado en el diciembre del 2006 porque hasta entonces nos ha alcanzado el financiamiento.

El objetivo general del proyecto consistía en “acompañar la organización del servicio de salud en las nuevas alcaldías de Jesús y S. Andrés de Machaca”.

Vamos a informar hoy sobre el cumplimiento de dicho objetivo a lo largo de estos 4 años y 3 meses, considerando los varios objetivos específicos y las actividades que nos propusimos llevar adelante.

En enero de 2005 tuvieron posesión los dos flamantes Alcaldes de los dos flamantes Municipios de Jesús de Machaca y de San Andrés de Machaca.

Ya desde el comienzo 2002, en la anterior gestión del Municipio de Viacha, del cual los dos nuevos municipio se desprendieron, el rol del Equipo Salud Altiplano, se había mantenido en el ámbito de la subsidiariedad dejando al Gobierno municipal y a los Servicios Departamentales de Salud (SEDES) la responsabilidad de la administración de salud en la zona, pero colaborando y ayudando en sectores que no eran bien cubiertos por la administración pública, tanto por falta de recursos económicos cuanto por el peso burocrático de la administración de estas instituciones.

Este rol subsidiario a la administración pública permitió al Equipo Salud Altiplano tener una presencia positiva en las mismas administraciones públicas, favoreciendo una organización del sistema de salud que respondiera a criterios técnicos antes que partidarios o demagógicos.

Actualmente Jesús y San Andrés, son los únicos municipios de la Red de salud N° 9 de SEDES que organizan anualmente unas *Mesas de Salud* con la participación de las bases (Autoridades originarias de cada comunidad). En dichas Mesas se elabora y evalúa el Plan Operativo Anual municipal de salud, sobre la base de un Plan Estratégico de Salud (PES) definido en un congreso celebrado en víspera del funcionamiento de las nuevas Alcaldías.

Ya son dos años que el POA es respaldado y asumido por Gobierno municipal, Equipo Salud Altiplano y Cabildo de Autoridades Originarias, a través de un convenio en el que cada institución se compromete en cumplir puntos específicos del POA.

Un convenio entre Equipo Salud Altiplano y SEDES determina también la función de cada cual, dejando a SEDES la plena responsabilidad de la administración en salud de la zona.

El aumento de profesionalidad y de especialidades presentes en el Hospital Corpa, promovido por la actual Responsable municipal de salud Dra. Irene Mita, y apoyado económicamente en su totalidad por el Equipo Salud Altiplano, ha hecho aumentar las coberturas del Hospital de 7 veces respecto a las que brindaba antes del 2002. El Hospital está pasando ahora de primer a segundo nivel en la clasificación de SEDES.⁹⁹

Dos conclusiones se desprenden de lo expuesto por Garbari. La primera era que seguía teniendo claro que la labor de la parroquia era subsidiaria, las instancias municipales cada vez más asumían una mayor responsabilidad en la administración de la salud en la región. La segunda, las autoridades comunitarias ya asumían un rol protagónico en la toma de decisiones:

La contabilidad de ESA y de cada uno de los centros de salud y postas sanitarias es fiscalizada enteramente por Alcaldía y Cabildo de Autoridades originarias que mensualmente reciben el

⁹⁹ Garbari, Fabio. *Informe final del Proyecto ESA 3420. octubre 2002-diciembre 2006.*

informe económico. *Las Mesas de salud resultan ser un tribunal muy severo para Alcaldía, ESA y SEDES, pero son también un momento de toma de responsabilidad de la base en la administración de salud.*¹⁰⁰

Uno de los avances significativos fue el equipamiento con un quirófano de la clínica de Qurpa entre 2007 y 2008, así lo detalla Garbari:

En el 2004 se celebra el primer Congreso de Salud del Área de Salud de Corpa que era entonces parte del Municipio de Viacha y que abarcaba los dos Municipios de Jesús y San Andrés de Machaca. Se ponen ahí las bases comunitarias para que los futuros Municipios asuman la responsabilidad de las infraestructuras de salud.

En el 2005 la primera Mesa de Salud del flamante Municipio de Jesús de Machaca, da una idea clara del diseño de salud querido por los Mallkus para la zona: se pide textualmente: *Tener dos Centros de salud – hospitales, uno en Parcial abajo otro en Parcial arriba. Fortaleciendo el Centro de Chama para que sea Hospital y manteniendo y mejorando los servicios de especialidades del Hospital de Corpa.* Además se pide: *Fortalecer la zona de Aguallamaya, Parina, Chijcha con un centro equipado.*

Este diseño de distribución estratégica de las infraestructuras de salud en la región, responde a la lógica de cubrir todo el territorio de Machaca, desde los dos lugares (Corpa y Chama) de salida rápida hacia nosocomios de la ciudad y de empezar a cubrir una zona (Parina) hasta el momento desprovista de Centros de Salud.

Con el Arq. Mendoza de SEDES se hace inspección en Corpa, Chama y Parina. Se decide la construcción del Centro de Salud de Parina, la refacción del Centro de Salud de Chama y el mismo arquitecto sugiere la construcción de un quirófano en Corpa.

La Mesa de Salud del 2006 pide la implementación de un Quirófano en el Centro de Salud - Hospital Corpa. Este pedido es asumido por el ESA. A comienzo de 2007 coordinando con el Cabildo de Jesús de Machaca (que pidió expresamente la construcción del quirófano en Corpa), con la Alcaldía de Jesús de Machaca (que puso en su POA el aporte de ESA para el Quirófano en Corpa) y con SEDES (el mismo Director Técnico de SEDES, Dr. Gróver Fernández, revisó personalmente el plano y estuvo en la primera piedra del Quirófano de Corpa), se empezó la construcción del Quirófano.¹⁰¹

El quirófano fue inaugurado en 2008. Para Garbari la construcción del quirófano en Qurpa fue fruto de varios factores: 1º 40 años ininterrumpidos de trabajo en salud en Machaca; 2º la coordinación entre todas las instancias encargadas de la salud en la región y 3º la petición de las comunidades organizada en sus Cabildos de autoridades (Mallkus) y Mesas de Salud lo que significaba que las propias comunidades ya eran conscientes de sus necesidades y de sus capacidades organizativas para satisfacerlas¹⁰²

En los últimos años, con el establecimiento de Jesús de Machaca como municipio el objetivo de la Parroquia de Corpa ha sido poder entregar la administración del proyecto a salud a las autoridades municipales. Lo cual se concreto a finales de 2013. Este hecho puede resultar de poca relevancia, sin embargo no lo es ya que uno de los objetivos de la inculturación es que

¹⁰⁰ *Idem.* Las cursivas son mías.

¹⁰¹ Garbari, Fabio. *Los 40 años de preparación del quirófano de Qurpa.*

¹⁰² *Idem.*

si bien en determinado momento los jesuitas son los protagonistas de la misma deben irse retirando con miras a que sean las propias comunidades de los pueblos originarios las que desarrollen sus proyectos políticos, económicos y sociales, y con ello se conviertan en protagonistas de su propia historia.



Clinica de Corpa creada por la Parroquia a cargo de los jesuitas (Foto 2016 cortesía de Lucía de Luna)



Placa conmemorativa de la entrega de la administración de Clínica de Corpa a las autoridades municipales (Foto 2016 cortesía de Lucía de Luna)

1983 fue un año difícil en la región del altiplano boliviano debido a la intensa sequía. A principios del año dejó de llover, la sequía se prolongó varios meses, se echaron a perder todas las cosechas, especialmente las de la papa, alimento básico para los campesinos de la región. Ante esta situación el Estado poco o nada reaccionó para atender las necesidades de las comunidades. Fueron otras instancias las que asumieron un rol protagónico y elaboraron un plan de emergencia, llamado el ‘Plan Sequía’, para apoyar a las comunidades. Entre las organizaciones que participaron destacan: la CSUTCB, CIPCA, el CETHA, el ESA y los jesuitas de la parroquia de Qurpa. La labor de estas instancias consistió en gestionar los apoyos necesarios, económicos y en especie -especialmente semillas de papa para distribuir las, a través de las autoridades comunitarias, los *mallkus*¹⁰³, entre las comunidades.

Para PPH la experiencia de la emergencia que se vivió por la sequía fue una oportunidad para reflexionar sobre la presencia y labor pastoral de los jesuitas en la zona:

Me he metido de lleno al plan piloto de emergencia para Jesús y San Andrés en la repartición de alimentos y de recuperación de semillas, un plan que me supondrá mucho tiempo y mucho desgaste. Creo que debía meterme a pesar de que otras actividades queden muy al margen... Es un plan grandioso pero que confío que pueda funcionar bien... Es un desafío al trabajo de estos años en Machaca y para mí como un test de si ha valido la pena todo este tiempo dando vueltas por las comunidades. Es un plan que se basa en la confianza

Que tengo de que a nivel de bases las comunidades están ya organizadas y que semejante plan de alimentar a la gente durante un año es factible en un alto porcentaje. [15 y 16-V- 1983]

Llevo unos días de mucho movimiento [y] reuniones con CIPCA muy interesantes, de modo que me han llenado de ilusión por las posibilidades que para el futuro del Altiplano puede suponer. Quizás tenga un poco del cuento de la lechera, pero también pienso que es un maravilloso regalo que me han hecho después de estos once años de corretear por las comunidades... [6-VI-1983]

Cuando llegué al Altiplano me dije que eran necesarios unos diez años antes de poder empezar a hacer algo y un poco se ha confirmado con toda la actividad de este año. Como si todo lo que estamos haciendo con el Plan Sequía fuera el resultado de mi vida durante estos diez años y que les permite ahora a ellos darse cuenta de que el Padre Pepe que iba por ahí ha estado como callado hasta que la voz de los niños y de la necesidad le ha llamado.¹⁰⁴

¹⁰³ “El *mallku* es el representante máximo de la comunidad y su servicio es articular las relaciones con otras comunidades y con las instancias de la subcentral, central y provincial. Además es el encargado de vincular a la comunidad con las instancias gubernamentales y no gubernamentales. Para cumplir con sus funciones da toso de su tiempo, sin escatimar esfuerzos durante todo el año. Eso implica inversión económica y de tiempo, como cumplimiento de sus servicios a su comunidad. El *mallku* es la genuina y autentica autoridad originaria que gobierna la *marka* junto al *kuraka*, con el apoyo de un consejo de ancianos y sabios (*amaut’as*).” Mamani, Vicenta. et al. *Pacha. Nuestras autoridades*. Cochabamba. Verbo Divino. 2011. 56p.

¹⁰⁴ Albó. PPH... p. 224-225. Albó fecha este texto el 2 de septiembre de 1983.

Años después reflexionaría sobre esa experiencia, poniendo énfasis en que fue una oportunidad para lograr una plena inserción en el mundo aymara y una nueva y mejor evangelización:

Hace unos años, concretamente en 1983, el campo del Altiplano sufrió una gran sequía. Se perdieron las cosechas y los ganados se murieron hasta en un 60%. Recuerdo el día en que con los dirigentes de la zona, con los que nos habíamos estado movilizando para paliar la catástrofe, vimos llegar los dos primeros camiones Volvo con 300 qq de papa cada uno. Fue algo muy significativo, de tal manera que para mí venía a ser una primera comprensión de lo que pudiera ser una "BUENA NOTICIA" colectiva para todo un pueblo. *Era una primera traducción de lo que siempre había deseado testimoniar a la gente en la evangelización.*

Aquel día no encontramos otro lugar en donde guardar aquella papa, que en el templo colonial del pueblo de Jesús de Machaca. También se me ocurrió pensar que aquel templo por una vez había resultado ser un lugar en el que los campesinos de la zona experimentarían que era de ellos. Difícilmente se nos olvidará a todos lo que vivimos la sequía del 83, el templo lleno de semillas de papa, cebada y alimentos. Nuestras actuales celebraciones, están como rodeadas de la Buena Nueva que vivimos durante aquel año.

Creo que en LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, experiencias concretas para "todo" un pueblo concreto, deben estar muy presentes en nuestra forma de llevarla a término. No podemos dar por supuesto lo que es una buena noticia en la vida de cada día del pueblo, si es que queremos que la evangelización adquiera credibilidad. De lo contrario caeremos en el peligro tan real y concreto de estar evangelizando de una manera que no dice nada a nadie.¹⁰⁵



Templo de Jesús de Machaca.

Utilizado como bodega de la semilla de la papa en el Plan sequía de 1983¹⁰⁶

¹⁰⁵ Nueva evangelización. Las cursivas son mías.

¹⁰⁶ Foto tomada de la página oficial del municipio de Jesús de Machaca
<https://www.facebook.com/122716647858206/photos/a.122728857856985.17650.122716647858206/122729261190278/?type=3&theater>

La sequía fue una oportunidad para el jesuita PPH de lograr, desde su papel de párroco, un mayor acercamiento a las comunidades, y conocer más a fondo las necesidades de éstas. En esa ocasión la labor de la parroquia de Qurpa se centró más en atender las necesidades materiales de las comunidades.

Tres años después la región volvió a enfrentar desastres naturales, en esa ocasión ya no fue una sequía, sino una serie de inundaciones debido a las intensas lluvias. PPH expresaba la situación difícil que se vivió en la zona:

No esperaba que la última carta que les escribí, se pudiera convertir en un presagio de lo que después nos iba a ocurrir. Las persistentes lluvias se han convertido en inundaciones, que han devastado una buena parte de nuestra zona. Más de 300 familias se han quedado sin casa y son más de 3.000 familias las que se han visto afectadas en sus sembradíos, precisamente en los meses antes de la cosecha. ¡Les espera un año sombrío!

Hace tres años fue la sequía que arrasó con todo. Entonces con los mallkus –sus autoridades originarias- pudimos responder y volver a despertar las esperanzas de la gente. Estábamos felices, pues aunque el desastre había sido muy grande, la misma necesidad permitió que se encontraran caminos que tenían pretensión de grandes mejoras para el futuro. Ahora empezaban a mejorar considerablemente su situación y... nos llegan las inundaciones.

Si quieren que les diga lo más difícil no es el tener que volver a comenzar de nuevo, sino que después de tantos años viviendo en el Altiplano, la zona está llena de "**rostros concretos**" muy conocidos y queridos. ¡Y están sufriendo! Pero no sólo con un sufrimiento "físico" -que por otra parte para los más afectados es muy fuerte-, sino por un sufrimiento que nace de la incertidumbre del año que les espera y futuro. Es esa sensación de la "cuenta atrás" de los alimentos que escasamente tienen, pues sin cosecha y sin pastos, han de empezar a consumir y a malvender sus ganados por falta de alimento. ¡Han empezado a consumir sus "ahorros", con lo que el futuro se vuelve inseguro!

Y vienen a nosotros, "ellos y ellas", que precisamente por la fe, son nuestro futuro, ¡los rostros concretos de Cristo!

A ratos experimento de una manera inexplicable aquello del Antiguo Testamento de: "*Ver el rostro de Dios y morir*". Y es que ya no es esa experiencia de ver que nuestra capacidad de asumir el sufrimiento de los demás, es muy limitada, sino esa profunda experiencia de ver nuestra incapacidad para recibir a cada hermano o hermana que sufren como si fuera el mismo Cristo.

En estas emergencias o catástrofes naturales, se vive día a día, hora a hora, esa terrible sensación de estar cerrando la puerta al hermano o hermana (al Señor) que llama a la puerta. Y es que ocurre que aún las pocas veces que por decirlo así, le abres la puerta, comparadas con las veces que uno ha de decir que "no", nos dejan en esa sensación de impotencia y de que los estamos fallando precisamente cuando más nos necesitan.¹⁰⁷

En esta ocasión las mismas instancias – CIPCA, CETHA, ESA y la parroquia de Qurpa- que anteriormente atendieron la emergencia de la sequía, junto con las autoridades locales –los mallkus de cada comunidad- debieron hacer frente a la nueva emergencia.

¹⁰⁷ Cartas desde el Altiplano. Abril de 1986.

Plan Machaca

El Gobierno del general Siles Suazo, que asumió el poder tras la dictadura de García Meza, heredó una severa crisis económica y se vio obligado a convocar y realizar elecciones a mediados de 1985. En esa ocasión salió victorioso Víctor Paz Estensoro, quien anteriormente había ya sido presidente en dos ocasiones bajo el período de la Revolución del 52 y del MNR. En esta nueva gestión Víctor Paz promulgó el decreto 21060, que implementaba las políticas neoliberales en Bolivia, de forma paradójica la misma persona que había consolidado la Revolución del 52 y que en su momento consolidó al Estado ahora daba pie a su debilitamiento. Así lo expresa Albó:

... Víctor Paz Estensoro, quien con la ayuda de su dinámico ministro Sánchez de Lozada y de expertos internacionales, lanzó el histórico decreto 21060 que introdujo de lleno al país en la ola mundial del mercado neoliberal. La angustia provocada por el caos anterior le facilitó el cambio, y generó un rápido efecto que cortó en seco el proceso inflacionario, con un alto costo social (bajo poder adquisitivo, cierre de empresas estatales, despido de miles de mineros). Como contrapunto, impulsó la privatización de la economía y la liberalización del mercado, que desembocó en el ingreso de las empresas transnacionales y capital internacional en los sectores económicos clave. [...] Ese nuevo rostro de la ley del más fuerte, que abandonó muchas responsabilidades sociales estatales en manos de las fuerzas del mercado, ha beneficiado sobre todo a la región de Santa Cruz, con un mayor desarrollo capitalista, dejando en cambio estancada a la región andina, la de mayor concentración población indígena.¹⁰⁸

El regreso de la democracia a Bolivia significó el inicio del neoliberalismo.

En la región sur del altiplano, la situación no era muy alentadora tanto por las políticas neoliberales como por los desastres naturales provocados por la sequía y las inundaciones. Ante esas circunstancias, las distintas organizaciones que tenían un trabajo en la región de Jesús de Machaca y que habían participado en los planes emergentes de esos años buscaron promover el desarrollo integral de los indígenas de la región. A iniciativa de CIPCA y en coordinación las distintas organizaciones dependientes de la parroquia (CETHA, CAS, ESA y el equipo de la Mujer) se realizó un estudio diagnóstico de la situación. Tras el diagnóstico de la situación se implementó, a partir de 1989, un plan para fomentar el desarrollo integral de las comunidades de Jesús de Machaca, y se le conoció como el Plan Machaca. Dicho Plan abarcó

¹⁰⁸ Albó, Xavier. "Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú", en: Calderón, Fernando (coord.) *Movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismo, feminismos, pueblos originarios y poder empresarial*. Buenos Aires. Siglo XXI-PNUD. 2009. 384 p. p. 131- 332.

cinco ejes de trabajo: producción y infraestructura (coordinados por CIPCA)¹⁰⁹, salud (atendido por el ESA), educación (coordinado por CETHA y CAS), mujer y comunicación. En todo el proceso fue muy importante la conformación y participación del *Cabildo de los mallkus*.

El plan Machaca se ejecutó entre 1989 y 1994. Durante los tres primeros años fueron las organizaciones externas las que jugaron un papel protagónico y, a partir de 1992 pasó a ser controlado por el Cabildo de Mallkus, dando mayor protagonismo a las propias comunidades aymara de Jesús de Machaca.

A decir de Xavier Albó los principales logros del Plan fueron:

- *Producción*: Se elaboró una voluminosa propuesta de 250 páginas, de la cual, lo que mejor se ejecutó fueron numerosos invernaderos asociados (incluyendo captaciones de agua) para la producción y comercialización de lechugas. Con menor éxito, se implementaron también varias granjas vacunas. En ambos rubros la granja del CETHA en Corpa cumplía un papel demostrativo.
- *Infraestructura*: Con diversos apoyos logró consolidar el camino troncal que cruza toda la *marka* y se dieron los primeros pasos para la electrificación con la colaboración del Plan Internacional Altiplano (o Plan de Padrinos).
- En *educación*, se trazaron una serie de lineamientos – como su enfoque intercultural bilingüe y cogestionario – que prenunciaban lo que después se plantearía para todo el país en la Reforma Educativa de 1994. Al nivel institucional, además del CETHA y el CAS, que ya existían desde antes y que se abocaban más a la educación no formal de adultos, surgió el CAEM (Centro de Apoyo Educativo de Machaca), con sede en el pueblo mismo de Jesús de Machaca), concebido principalmente para reforzar el sistema de educación formal escolarizada. Logró realizar un concurrido Congreso Educativo que se desarrolló, simbólicamente, en el mismo templo de Jesús y en el que los propios comunarios jugaron un importante papel protagónico, aunque después la implementación de sus conclusiones chocó con todos los problemas estructurales del sistema público de educación. Para el CETHA, el *Plan Machaca* resultaba también, según Pepe, un “laboratorio” que le permitía “ir descubriendo su hacer ambiguo, unas veces lleno de carga occidental y otras lleno de rutinas locales.”
- *Salud*: Se sistematizaron los mecanismos de información, planificación y evaluación. Con altos niveles de participación de la población, se puso más énfasis en la educación preventiva y el saneamiento ambiental. Sin mucho éxito, debido al creciente peso del Ministerio de Salud y sus permanentes cambios de personal en la región, se intentó la complementariedad entre la medicina tradicional y la formal.
- *Promoción de la mujer*: Tras un auto diagnóstico realizado por unas 200 mujeres sobre su propia problemática, se conformó el Equipo de la Mujer, constituido exclusivamente por mujeres de la región, con el apoyo indirecto de las otras instituciones, sobre todo el ESA en lo referente a la salud materno infantil.
- *Comunicación*: En 1991 se creó Radio Machaca, inicialmente bajo la responsabilidad conjunta de CIPCA y la Parroquia. En los primeros años se incluyeron becas para que los llamados *Aymarkaya* (un acrónimo silábico que en aymara significa informadores del pueblo aymara) poco a poco se fomasen y responsabilizaran de la programación y la dirección de la radio. Con los años, esta

¹⁰⁹ También favoreció esa situación la presencia de dos jesuitas que participaron más en la zona: el nuevo director de CIPCA, Rafael García y Xavier Albó quien se incorporó de forma parcial a la comunidad de jesuitas de Qurpa.

radio pasó a ser controlada por el Cabildo. Uno de los egresados también ha montado la radio alternativa Nueva Generación con sede en Qorpa y varias filiales en la región.¹¹⁰

La importancia del Plan Machaca significó el esfuerzo conjunto de distintos actores, especialmente de las propias comunidades aymara, para el desarrollo de la región con miras a fortalecer la autonomía de las comunidades.

PPH vio con optimismo la implementación del plan Machaca porque representó la oportunidad para impulsar un mayor desarrollo del pueblo aymara de la región: "El Plan Machaca pretende *la utopía de que «se pueda vivir» en Machaca*, (pensemos en las muchas regiones de Bolivia en las que ya no se puede vivir, o en las que se malvive) y sobre todo el Plan Machaca, *pretende que se pueda vivir como aymara en Machaca y en Bolivia*.¹¹¹

En otra ocasión el mismo PPH hizo un análisis de los desafíos que significó participar en la coordinación de los distintos planes que se instauraron en la zona:

Hace unos años, hacia el 84, escribía: "En el transcurso de estos años por el Altiplano boliviano, se me ha presentado como *una disyuntiva en el proceso de inserción en medio del pueblo aymara*. Por una parte está el camino lento, respetuoso, confiado, de escucha de las particularidades de una cultura diversa a la mía. Por otro lado está el camino que se presenta apremiante, necesitado de un cambio rápido, urgente, de romper con las causas que han convertido a este pueblo en oprimido, marginado, dependiente, empobrecido, privándolo de los más elementales derechos y sometido a los flagelos del hambre y la enfermedad".

Esto ahora lo vivo de una manera más apremiante, como la lucha entre dos talentos: *el ético* (sentido de la justicia, derechos humanos,...) y el talento del *reconocimiento de la cultura aymara* (en la que no he nacido, pero en la que estoy en contacto vivencial durante muchos años, el reconocimiento de "el otro"...). Dos caminos que en determinados momentos se me presentan como bastante irreconciliables.

En determinados momentos se me presentan de la siguiente manera frente a la concreción del Plan Machaca:

- Por una parte el realismo de la coyuntura que nos presenta el actual modelo neoliberal, como casi el único camino por el que caminar (introducirse a la economía de mercado), y que por lo que voy reflexionando se caracteriza por:
 - ser irrepetible, debido a que no es "universalizable", pues la forma de vivir de los países ricos, no es posible, ya que está basada en un consumismo desaforado.
 - ser depredadora de la naturaleza y del medio ambiente por su uso indiscriminado de sus fuentes de vida.
 - ser insolidario, de manera que unos tienen mucho y otros apenas tienen para sobrevivir. La riqueza crece sólo para unos pocos y los otros cada vez se ven más sumergidos en la pobreza.

¹¹⁰ Albó, Xavier. *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena. Jesús de Chachaca. Chayanta y Tarabuco*. La Paz. CIPCA-Ministerio de Autonomías-GIZ. 2012. Ilus. 306 p. (Cuadernos de investigación, 78) p. 40-41.

¹¹¹ *Apud.* Albó. PPH... p. 272 Albó fecha este texto el 14 de agosto de 1993.

- estar basado en la división entre los que "saben" y los que "no saben"; entre vencedores y vencidos; en el poder y en la fuerza, como los signos de la nueva civilización.
- considerar como "absoluto" el modelo económico y "relativo" a las personas; es decir, por priorizar el logro económico, sobre el costo social.

El principal logro del Plan Machaca fue concretar algunos aspectos de la autonomía del pueblo aymara:

Por otra parte la utopía del Plan de Desarrollo Microregional de Jesús de Machaca, inspirado en el Proyecto Histórico Popular y concretizado en la búsqueda de un cierto autogobierno comunal y una autogestión (o cogestión) económica, a partir de la recuperación de sus valores culturales, (entendiendo como cultura el universo en que un pueblo ha vivido y vive la historia). Ante esta situación, me surge la pregunta de ¿Cómo subiéndonos al carro del neoliberalismo, podremos obtener unos frutos diversos a los que el neoliberalismo pretende? Es decir, ¿en qué se basan nuestras esperanzas, o nuestras fuerzas, para lograr unos frutos de solidaridad, de igualdad, libertad y de justicia?¹¹²

Pero el Plan Machaca no se limitó a la promoción del desarrollo integral, también propició que se realizaran actividades con miras a la revaloración de la cultura aymara, para ello todas las instancias participantes, es decir tanto organizaciones externas como los Mallkus acordaron dar importancia a dos celebraciones: el año nuevo aymara (21 de junio) y el aniversario de la sublevación y masacre de 12 de marzo de 1921.¹¹³

¹¹² Fernández de Henestrosa. "Situación personal" [Xavier Albó señala que este texto es del año 1994]

¹¹³ En 1921 tuvo en Machaca la sublevación de los indígenas aymaras, la cual fue reprimida brutalmente. Xavier Albó la describe del siguiente modo:

"A principios del siglo XX, la tensión entre los vecinos del pueblo y los *ayllus* llegó a su punto máximo cuando los *ayllus* de Machaca se integraron al movimiento de los "caciques apoderados", que resistían la expropiación de tierras no sólo allí sino también en otras partes andinas. Además, fueron alentados por la alianza con el futuro presidente Bautista Saavedra, quien se había acercado a ellos antes de dar el golpe militar de 1920 que le permitió tomar el poder. Meses después, los comunarios, bajo el liderazgo del "cacique apoderado" Faustino Llanque y su hijo Marcelino, restablecieron dandestinamente su gobierno presidido por el "cabildo" de las dos parcialidades. Nombraron a otras autoridades en reemplazo de los vecinos mestizos. Los rebeldes entraron al pueblo y fueron directamente a la casa del abusivo corregidor Estrada que se defendió matando a dos comunarios. Los rebeldes enseguida incendiaron su casa y también las de otros vecinos. El suceso dejó un saldo de 16 vecinos muertos. Su anterior aliado Saavedra reaccionó duramente enviando al ejército, que persiguió sañudamente a los comunarios de los *ayllus* por toda la región.

Se calcula que el ejército mató a más de cincuenta comunarios, encarceló a otros setenta, quemó cientos de casas y se apoderó de más de ocho mil cabezas de ganado, en su mayoría ovino. Se dedicaron varias sesiones del Parlamento a este asunto. Los vecinos del pueblo recuerdan el suceso como "La hecatombe" y los comunarios, como "La sublevación y masacre".

Parece que incluso el cura de la localidad fue agredido. De ahí viene el apodo de los machaqueños como "comecuras" (*cura manq'ani*) que, según los datos documentales que hemos podido recoger, no tiene base real. A partir de ello la rebelión se expandió a otras muchas partes del departamento (Choque y Ticona, 1996).

Desde entonces los *ayllus* de Jesús de Machaca han seguido auto gobernándose con poca interferencia de los vecinos del pueblo, aunque también con muy pocos recursos estatales y con pugnas crónicas entre *ayllus*, sobre todo por linderos mal definidos.", en. Albó, Xavier. *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena. Jesús de Chachaca. Chayanta y Tarabuco*. La Paz. CIPCA-Ministerio de Autonomías-GIZ. 2012. Ilus. 306 p. (Cuadernos de investigación, 78) p. 37.

Frente a las políticas neoliberales implementadas en el país, el Plan Machaca significó la posibilidad de generar alternativas locales. Para PPH era de vital importancia que los pueblos indígenas generen sus alternativas frente al neoliberalismo. Un ejemplo se dio con la *Marcha por el territorio y la Dignidad* en 1990.¹¹⁴ En esa ocasión las naciones originarias del oriente boliviano marcharon de la ciudad de Trinidad a La Paz para exigir el respeto de su dignidad como pueblos y del derecho al territorio. PPH hizo una reflexión de dicho acontecimiento desde la perspectiva de la fe, su reflexión cobra importancia porque fue una de las pocas veces en que hizo una reflexión en las que hacía referencia explícita al contexto político, social y económico del momento. En esa ocasión señaló que en la marcha se reflejó la confrontación entre dos proyectos históricos, por un lado el proyecto de occidente, que era el proyecto neoliberal y del “desarrollo absoluto”, frente al proyecto de los pueblos indígenas.

El proyecto de occidente, implementado a lo largo de la historia y en los últimos años se ha expresado por las políticas neoliberales:

Recorramos por un momento nuestra historia reciente, la de los años 80.

Historia la de estos últimos años en la que aparece que los poderosos y sabios de este mundo lo tienen todo tan bien pensado y planificado...

Nos dicen: El mundo camina hacia un DESARROLLO ABSOLUTO. Es EL MUNDO EN MARCHA, ES EL MOVIMIENTO DE LA HISTORIA regido por el espíritu de OCCIDENTE.

Se invita a todos los pueblos del universo que caminen en este progreso de la era actual. Ya no queda un sólo rincón del planeta al que no haya llegado esta invitación. Es un proceso inevitable. Quien más tarde en subirse a este tren de la historia, más difícil es su pervivencia en el futuro. No se puede vivir la Historia en sentido contrario, EL DESARROLLO ES INEVITABLE E IRRENUNCIABLE. ES ALGO ABSOLUTAMENTE CIERTO.

También se dice, (como en voz baja, por no decir cínicamente), que este desarrollo tiene SU COSTO SOCIAL, en cierta manera inevitable. Ya se sabe que todo progreso o crecimiento no se puede hacer sin dolor! Nos siguen repitiendo: La Deuda externa no pagada, llevó a los malos gobiernos a que se produjeran las nefastas hiperinflaciones, que convirtieron los ahorros de todos nuestros pueblos pobres, en montones de papeles inservibles. Fue inevitable en este camino del DESARROLLO, que los Bancos se apropiaran (robaran) los ahorros de generaciones de hombres y mujeres de todo nuestro continente. (parece que sólo queda Colombia como único país latinoamericano que no haya sufrido una hiperinflación).

Las organizaciones sindicales extremistas, no supieron comprender a tiempo el NUEVO CAMBIO de la historia. Desde hace años que se les viene diciendo que en vez de no querer trabajar, que propongan nuevas alternativas. Por el bien del pueblo de vez en cuando hay que deportarlos a la selva, para que recapaciten. Ahora, "relocalizados" de sus puestos de trabajo improductivos, pueden... Entre todos tenemos que llevar el peso!

Comprendemos a la Iglesia, que como madre sufre al ver el sufrimiento de sus hijos. Pero a veces el padre es el que ha de tomar las medidas fuertes, el que ha de determinar que la cirugía es necesaria! Le hemos pedido que nos indique qué otro camino podemos seguir. ¡Qué más quisiéramos que nos lo pudiera indicar!

¹¹⁴ Véase siguiente capítulo. p. 463. ss

Las últimas elecciones nos han permitido gozar de la simpatía del pueblo. Los cambios se realizan en democracia. Pero ya se sabe que siempre hay unos pocos descontentos de todo !. Y el horizonte se va poco a poco oscureciendo. El FMI se mantiene implacable.

O se le obedece totalmente o se "cierran los grifos del crédito" y la economía queda estrangulada.

Por otra parte en los últimos años se va percibiendo que las economías de la URSS y de los países del Este de Europa, se van desmoronando. La PERESTROIKA marca una nueva etapa de la historia de esos pueblos. Durante años no van a poder pensar en ayudar a nuestro continente.

Frente al proyecto neoliberal estaba la alternativa representada por los pueblos más pobres de Bolivia, especialmente las naciones originarias del oriente boliviano, que se alzaron y decidieron marchar en defensa de sus derechos, para de ese modo ser un signo de la presencia de Dios acompañando a los pueblos pobres:

"El Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia, lo que no existe". Rm. 4,17

Una vez más Dios acompañó a su pueblo!

Los pueblos de las naciones más pequeñas de la Bolivia considerada por los grandes de este mundo, como la nación más pobre del continente sudamericano, nos mostraban cómo el Dios de la Vida se había mostrado con ellos con "mano fuerte y brazo levantado".

Después de 500 años, de allí en dónde a los ojos de los poderosos no se puede esperar NADA, surge la existencia de viejos pueblos renovados en su vigor primigenio. Allí dónde sólo se pensaba que quedaban unos pueblos muertos, surge la VIDA.

Una vez más el pueblo recupera su identidad, y vence la tentación del PODER.

Son muchos los años que han ido pasando en los que resonaba en el corazón del pueblo, las palabras tentadoras de que sólo con las mismas armas es que se consiguen las cosas. Palabras que pretenden convertir el corazón del pueblo empobrecido y marginado, en un corazón semejante al de los poderosos, lleno de ambición y maldad.

En esta sencilla marcha se hace un llamamiento a todos los pueblos del continente, a ponerse en marcha. Este caminar firme y pacífico de los ancianos, hombres, mujeres y niños, pertenecientes a los pueblos del oriente boliviano, se convierte en irresistible, pues hay un lugar y un paso para todos.

A veces nos conviene plasmar por escrito, o contarlos oralmente, "estos acontecimientos" tan singulares que ha vivido el pueblo, para que como El Pueblo de Israel, (el pequeño pueblo de Dios), tengamos vivo "el credo" que nos haga vivir cómo Dios desplegó su Fuerza. Y la lectura de nuestra historia se la vea con esperanza.

Frente a eso dos proyectos, PPH exhortaba a los cristianos a hacer suya la opción por los pueblos pobres, es decir, la opción por los pueblos indígenas:

En la visita que hizo Juan Pablo II a Bolivia, en la ciudad de Oruro, un minero le dijo dramáticamente al Papa: "Su Santidad, tenemos hambre". Qué difícil a veces nos resulta entender que esas palabras querían decir: "Su Santidad, no se deje engañar, nos están matando!

¡Este era un mensaje para todos nosotros los cristianos., de Bolivia y del mundo!

¿NOS LO HEMOS CREÍDO?

¿No nos estará pasando como en lo de la parábola del rico Epulón y de Lázaro, en la que se nos dice que estamos tan ciegos que aunque resucitara un muerto, no nos creeríamos lo que nos

dijera ?¿ No es eso lo que nos está ocurriendo frente a las realidades de la mortandad infantil o de el promedio de vida de los bolivianos del campo y las zonas marginadas?

¿Quiénes son los mentirosos ?¿ Los pobres que nos dicen que se están muriendo de hambre, o los ricos de este mundo que nos dicen que vamos por buen camino, con las políticas económicas actuales, aunque son INEVITABLES estos costos sociales y si no propongan otro camino?

Como cristianos ¿podemos llegar a dejarnos convencer de que el único camino pasa por la desnutrición, el hambre y la misma muerte de los más pobres? ¿Haremos más caso a los sabios y prudentes de este mundo, que a la gente sencilla?

No nos dejemos engañar, la gente vive en condiciones cada vez más precarias. Ya en nuestras parroquias e los barrios y villas de las ciudades, nos estamos acostumbrando a los bautizos de emergencia de wawas que se mueren por desnutrición. En esos mismos barrios ya hace años que el número de inscritos en los registros civiles ha ido disminuyendo, pues ni para la inscripción alcanza.

No nos esperan años fáciles si seguimos caminando junto al pueblo pobre y marginado. Esta sociedad del DESARROLLO cada vez va botando más despojos humanos a la vera del camino. Es algo intrínseco a su operar. Necesita de la "plus-vida" de los pobres para alimentar la insaciable ambición de poder y dinero.

Como cristianos se nos presenta con toda claridad el estar junto al cada día creciente número de marginados, desposeídos, desnutridos, empobrecidos, enfermos, ...o lo que con los ojos de la fe tantas veces hemos llamado "crucificados de la tierra". No podemos pasar de largo pensando que pueda haber algo más importante que ellos. Sólo si les somos fieles y aceptamos la invitación que nos hacen a "marchar" con ellos, es que viviremos el TIEMPO NUEVO DE LOS PUEBLOS POBRES DE NUESTRO CONTINENTE Y DE TODO EL MUNDO.

La marcha por la dignidad y el territorio, parecía imposible (volvería a repetir como en la otra carta: "IMPOSIBLE COMO LAS COSAS DE DIOS", y sin embargo se realizó. La historia que hemos releído, se nos puede presentar como INEVITABLE, de tal manera que nos tienta a que cuanto antes cambiemos nuestro corazón forjado en el pueblo y fiel al Dios de la vida, y lo cambiemos por el corazón individualista fabricado por los ídolos del PODER. Una vez más la vida nos obliga a tomar opciones.

El pueblo sabe ahora que no debe morir antes de tiempo, dejándose corromper por las palabras vacías de los poderosos.

Les invito a que "apuesten por ellos". Con ellos es que se puede vivir esperando contra toda esperanza. Con ellos es que nuestros ojos se llenarán de lágrimas y nuestro corazón de alegría, cuando veamos las maravillas que el Señor de la Historia tiene reservados para su Pueblo.

La apuesta de Fernández de Henestrosa era por los pueblos originarios y se fue formando a lo largo de su experiencia de trabajo con las comunidades aymara, especialmente a partir de los proyectos de carácter social (en educación y salud) que la Compañía de Jesús y la Iglesia boliviana pusieron en marcha en la región de Jesús de Machaca.

3. *Inculturación entre la cultura aymara*

Iglesia aymara en los años noventa, nuevos diáconos, un breve suspiro

En páginas precedentes vimos cómo el impulsó a la formación de una Iglesia con rostro aymara enfrentó dificultades y se vio obstaculizado al no tener el apoyo de la jerarquía eclesiástica de Iglesia boliviana.¹¹⁵

En el caso de los jesuitas correspondió a PPH, más por un esfuerzo individual, trabajar en la formación de los catequistas y diáconos aymara. Recordemos que a partir de la muerte de Gustavo Iturralde y tras la reestructuración en el equipo de jesuitas en la zona, y al quedar él como el único sacerdote, buscó darle continuidad al trabajo realizado con los catequistas de la zona, pero consideraba que lo primordial fue buscar una mayor convivencia con ellos. Cuando PPH realizaba una visita a una comunidad, ya no se limitaba solamente a oficiar misa, sino que decidía quedarse uno o dos días en la casa del catequista de la comunidad, esto se daba especialmente en unas quince comunidades donde el catequista era muy activo. También decidió que las reuniones o cursos con catequistas no fueran en Qurpa, sino en las casas de los mismos catequistas. Con ello buscó descentralizar el trabajo pastoral y darle continuidad a la catequesis itinerante:

Las reuniones mensuales de catequistas [las] realizamos sucesivamente en una de las casas de los catequistas... Comienzan los viernes en la tarde hasta el sábado después del almuerzo.

La organización interna de los catequistas permite que sean ellos los que dirijan dichas reuniones y planifiquen el trabajo a realizar y la convivencia... Últimamente estas reuniones se han multiplicado al subdividirse las parroquias en zonas y tener dichas reuniones en forma de convivencias familiares en las que sus esposas también asisten... En todos esos trabajos *mi labor es principalmente de presencia y de participación de sus preocupaciones y alegrías*, que se ven culminadas en la celebración de la eucaristía o de los sacramentos. Creo que el nombre de *jiliri* o hermano mayor, con que suelen llamarme, expresa bien mi servicio.¹¹⁶

¹¹⁵ *Vid supra*. p. 340-345

¹¹⁶ Fernández de Henestrosa. *Carta al P. Paolo Dezza, delegado pontificio para la Compañía*, 23-II-82. *Apud*. Albó. PPH... p. 184.

En septiembre de 2012 tuve la oportunidad, a invitación del jesuita Favio Garbari, de asistir a una reunión de catequistas aymara de Jesús de Machaca. La dinámica de la reunión es muy similar a la que describe José Fernández de Henestrosa. La reunión duró tres días. Comenzó el viernes por la tarde-noche, en ese primer momento pasan una lista de asistencia y se cantan los q'uchu. En la mañana del sábado se realiza una plática a cargo del sacerdote, en esa ocasión verso sobre el papel de la Virgen María en la Iglesia: Dicha plática solamente sura una hora o un poco más. Posteriormente la reunión todas cada una de las comunidades realiza una presentación que por lo general es un q'uchu o algún pasaje bíblico. El domingo, el amanecer se realiza una peregrinación a algunos de los cerros cercanos para hacer una oración de agradecimiento. Por último se realizó una misa, la cual fue presidida el obispo auxiliar de la Diócesis de El Alto, el jesuita Fabio Garbari y los diáconos

El propio PPH destacaba que eran los catequistas quienes desempeñaban un papel protagónico en las celebraciones litúrgicas celebradas:

Mi tipo de celebraciones [están] muy basadas en los catequistas, en parte por el problema de la lengua. Toda la primera parte de la misa la hacen ellos... En la segunda parte de la misa empecé a crear una especie de confusión: ... La consagración la hacía yo pero la comunión la daban ellos, de manera que la gente no supiera quién daba la misa, de manera que cuando llegaba el diácono él también lo hacía. Así, ya no decían: «No, es que queremos la misa del padre». Crear así la impresión de que yo sin ellos no podía hacer nada y ellos, sentir el apoyo de que era su hermano mayor.¹¹⁷

Si bien es de destacarse la labor de Fernández de Henestrosa por darle continuidad a la formación de una Iglesia aymara, también debe reconocerse que dicho esfuerzo tuvo sus limitaciones, reconocidas por el propio sacerdote. La primera fue que no logró el dominio de la lengua, solamente entendía lo que le decían en aymara, pero nunca pudo hablarlo, lo cual no le permitía una total comprensión de la cultura aymara; y el segundo, consecuencia del anterior, era que la traducción de los textos litúrgicos no era la adecuada y no expresaba al cien por ciento lo que debían anunciar, la buena nueva de la evangelización. Incluso debe mencionarse que en la región de Jesús de Machaca no hubo un trabajo de traducción de la Biblia, los jesuitas han decidido trabajar con la traducción aymara que realizó la Sociedades Bíblicas Unidas.

Como ya se ha mencionado, desde la década de los años 70s el obispo Esquivel detuvo el proceso del diaconado aymara.¹¹⁸ Como consecuencia de ello los pocos que había en la zona

aymara. Tras la misa se hace una breve ceremonia en la cual los anfitriones de la reunión ceden el don de mando a los que serán los anfitriones de la próxima reunión.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ En 1983 el jesuita Enrique Jordá realizó un balance de los diez años de instauración del diaconado en Bolivia, mencionaba que en 10 años se habían ordenado 11 diáconos en La Paz y 4 en la zona de Oruro. Jordá mencionaba la valía de la labor de los diáconos aymaras:

El pueblo aymara después del Vaticano II ha ido entrando en la nueva misionología de ‘semillas del Verbo’, o al menos va viendo que hay un cambio de mentalidad. Muchos misioneros hablan cosas nuevas y aprecian más lo aymara y no lo ven ya en lo religioso como ‘del demonio’ o ‘superstición’ o simple ‘sincretismo’.

Sin duda que los presbíteros llegados de fuera pero bien interiorizados del mundo cosmovisivo local podrían responder a muchos de los deseos y búsquedas locales eclesiales. Pero los diáconos, precisamente por ser gente más cercana a la vida diaria y vivencia local de la fe, padres de familia y aymaras ellos mismos, lo pueden hacer de un modo más aymara y la gente les tiene más confianza para consultarles y para recibir sus respuestas.

El diácono aymara se concibe como un hombre que no deja su labor campesina, pero dedica algún tiempo a atender a su comunidad, a los grupos de catequistas de las comunidades propia y vecinas, a ciertos cursos, retiros o misiones que organiza la parroquia o la zona pastoral. En ocasiones es párroco de su zona –con tempo parroquial y atención amplia- y queda mucho más atado a su ministerio y menos a la gente concreta de su comunidad.

No tiene sueldo alguno de su Obispo o Párroco, sino que vive de su trabajo agrícola. Hasta para sus reuniones a nivel general debe pagar con frecuencia sus traslados y a veces colaborar en su estadía. No es, pues, un asunto lucrativo en sí el ministerio; aunque pueda haber colaboraciones comunitarias o de particulares por ritos, por ejemplo, y en esto también exageraciones.”

fueron envejeciendo y muchos de ellos murieron. A mediados de la década de los años ochenta solamente había un diácono en la región: Pedro Condori, de Titicana Tacaca.

Pero no solamente el proceso diaconal se detuvo por la cerrazón del obispo. También los jesuitas dejaron de impulsar ese proceso durante algunos años. El propio PPH reconoció que con la emergencia de la sequía del año 83 y la inundaciones del 85 la labor de la parroquia se centró en atender las necesidades inmediatas de las comunidades, de tal forma que el trabajo con los catequistas y diáconos quedó relegado a segundo plano.

Fue hasta finales de los años ochenta y principios de la década de los noventa cuando se abrió la oportunidad de nombrar a nuevos diáconos. El primer paso se dio en 1988. Tras una visita del Papa Juan Pablo II, la Iglesia boliviana aprobó el nombramiento de “ministros de la comunión” y “ministros de los sacramentos” (quienes fueron autorizados para administrar los sacramentos del bautismo y matrimonio). PPH aprovechó esa circunstancia y empezó a promover que, tanto en Jesús de Machaca como en San Andrés de Machaca, varios catequistas fueran promovidos como “ministros de los sacramentos”:

Desde el 90 en la zona a un grupo de doce antiguos catequistas conseguí que Adhemar los nombrara y les permitiera ser "ministros de sacramentos", del bautismo y de la comunión. Con ellos sigo teniendo reuniones de seguimiento. Es algo muy interesante pues se están esforzando en buscar cuál pueda ser su identidad de cara a ellos mismos y sobre todo de cara a los mismos comunarios. Al principio pensaba que se lanzarían a muchas celebraciones, pero no ha resultado así. No son diáconos, aunque sí pueden hacer todas las cosas igual que los diáconos, pero sin tanto nombre y con más responsabilidad.¹¹⁹

PPH buscó que estos nuevos ministros de la comunión en un futuro inmediato llegasen a ser diáconos. No había una certidumbre de ello, pero después de casi veinte años de inmovilidad se dio un paso en busca de lograr una mayor participación de los aymara dentro de la labor eclesial.

Un acontecimiento que favoreció los esfuerzos de PPH fue que en agosto de 1994 fue erigida una nueva diócesis: la Diócesis de El Alto, que incluía en su jurisdicción el altiplano entre ellos las comunidades de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca. El obispo que encabezó esta nueva diócesis fue Mons. Jesús Juárez. Desde su llegada retomó el enfoque de construir en la región andina una Iglesia inculturada entre los aymara, y respaldó el trabajo pastoral del jesuita PPH.

Ver Jordá, Enrique. *El diaconado permanente aymara en Bolivia. Evaluación de 10 años (73-83)*. Marzo 1983. Mimeo.

¹¹⁹ *Carta a amigos de España*, 7-VII-1993. *Apud.* en Albó. PPH... p. 247.

El obispo ordenó en 1995, a siete diáconos, primero 5 en Jesús de Machaca y posteriormente 2 de San Andrés de Machaca. Albó comenta que previo al nombramiento de los primeros 5 diáconos de Jesús de Machaca, tanto PPH como los cinco candidatos al diaconado hicieron una ofrenda propiciatoria (*waxt'a*), hecho que refleja que el propio PPH mostraba una apertura a la religiosidad del pueblo aymara.¹²⁰

Para PPH este nuevo nombramiento sin lugar a dudas fue un signo de esperanza en la formación de una Iglesia aymara inculturada. A los dos años de este acontecimiento señalaba:

Lo más importante está relacionado con los diáconos permanentes. Han sido dos años muy interesantes, pues poco a poco han ido descubriendo por dónde han de caminar como diáconos. Todos ellos son "pasados", es decir, ya han cumplido su "camino" en la comunidad, prestando los sucesivos cargos que les han pedido, por eso tienen autoridad moral frente a la comunidad. Nos reunimos cada mes y vamos reflexionando sobre su caminar. Aparte en el Centro de teología de Laja con los otros diáconos de la diócesis seguimos reflexionando sobre los caminos de la cultura y su relación con la evangelización. Incluso este año hemos tenido un encuentro nacional de diáconos rurales en la ciudad de Cochabamba, pues son muy pocos en el resto del país y están muy poco acompañados. En Cochabamba, parece que van a seguir por este mismo camino, mientras no se permita lo del sacerdocio casado. Para este próximo año [1998] pensamos meternos ya en concreto a apoyar a sus esposas en que se animen a colaborarles en las celebraciones y en los aspectos más de relaciones cercanas con sus comunarios: visitas domiciliarias a las parturientas, a los enfermos, a los centros de mujeres. No va a ser tan rápido pues al tener muy pocos estudios algunas tienen muchos temores de actuar en público.¹²¹

El nombramiento de estos nuevos diáconos vino a fortalecer el esfuerzo del jesuita PPH de dar un mayor protagonismo a los propios aymara dentro de la Iglesia. No sólo lo buscó a través del diaconado, también planteó otras opciones, una de ellas fue la de los profesores de religión.

¹²⁰ *Ibid.* p. 350-351.

¹²¹ Fernández de Henestrosa, José. [*Relato de Qurpa*] 30 de diciembre de 1997.



Los diáconos aymara haciendo oración (septiembre 2012)

A principios de la década de los años noventa se abrió en el poblado de Laja una escuela Normal católica rural, cuya finalidad era preparar profesores de religión. Encabezó el proyecto el obispo auxiliar de La Paz, Mons. Adhemar Esquivel. Esta iniciativa tenía el respaldo académico de la Universidad Católica de Bolivia, y otorgaba el título de Técnico superior. Los programas de estudios estaban adoptados al mundo rural, cada semestre se realizaban cursos de tres meses y medio durante cuatro años. Las materias que se impartían estaban sistematizadas en cuatro áreas: a) pedagógicas (pedagogía, psicología, tecnología educativa, didáctica general y especial, evaluación educativa, sociología general, planificación educativa, sistemas políticos, medios de comunicación social); b) materias de especialidad (sagradas escrituras, catequesis I y II, Teología sacramental, antropología teológica, antiguo Testamento, Cristología, Mariología, eclesiología, Nuevo Testamento); c) materias de apoyo (realidad nacional, técnicas de estudio, lenguaje); y d) complementarias (Filosofía, corrientes antropológicas, aymara, relaciones humanas). Una de las ventajas que ofrecía esta modalidad de estudios era que al salir los egresados podían ser contratados y contar con ítem (plaza) del Estado.

PPH vio con mucho entusiasmo esta iniciativa y lo consideró como una opción para seguir trabajando con los catequistas, por ello promovió que algunos de ellos participaran en esta nueva iniciativa. De hecho cerca del 50% de los estudiantes que acudían a la normal de Laja provenían de la región de Machaqa. En 1997 PPH hacía el siguiente balance de este proceso:

Es de las actividades de más proyección de futuro, pues resulta que en la parroquia de Laja, se iniciaron hace unos años unos cursos de verano por tres meses, para profesores de religión.

Después este centro se ha convertido en facultad de la Universidad Católica otorgando los títulos de Técnico Superior en educación y posteriormente licenciatura en educación. En Qurpa vimos que era una forma de facilitar estudios superiores a jóvenes de por aquí. Barata por ser sólo tres meses y a la vez nos permitía durante el año reunirnos con ellos complementarles en estudios y *sobre todo crear comunidad cristiana comprometida* con su región. Ahora son ya 41 los que han pasado o aún están estudiando. Muchos de ellos están ya dando clases en las escuelas y colegios pagados por el gobierno. Pensamos que dentro de unos años poco a poco podrán ser profesores de todos los colegios de la zona y con ellos tratar de introducir cambios en la educación de la zona. Aunque no llegan a la mitad, más de 15 son mujeres. Actualmente forman

¹²² Este apartado está basado en: Mamani, Gregorio. "Sobre la Normal de Laja", en: *Machaqa Amuyt'ani*. núm. 28. Jallupacha 1993. p. 58-59; Castro, Baltazar. "Los educadores de religión", en: *Machaqa Amuyt'ani*. núm. 41-42. Enero-junio de 2002. p. 96-97.

una comunidad cristiana de referencia. Muchos ya están casados y su compromiso y reflexión son un gran testimonio.¹²³

Para consolidar esta opción, PPH buscó dar seguimiento a esta iniciativa, para ello estructuró dos grupos de trabajo: el de los estudiantes, a los cuales se les daba acompañamiento durante un año, se les impartían cursos para lograr una nivelación y reforzamiento de los cursos recibidos en Laja; y el de los egresados, a quienes se les daban cursos durante algunos fines de semana. En 1999 surgió la opción de que obtuviesen la Licenciatura en Educación, gestionada por el Centro de Apoyo para la Educación de Machaca (CAEM). En cuanto al ámbito pastoral el cargo de Profesores de religión conllevó una ambigüedad, porque si bien eran considerados, junto con los diáconos, dentro de la labor pastoral de la parroquia de Qurpa, no tenían bien definidas sus funciones. Eso generó confusión y en gran medida que no se diera una certidumbre real del papel desempeñado por los profesores de religión.

El entusiasmo de PPH se vio contrastado con la realidad. Esta iniciativa de la formación de profesores de religión no terminó por consolidarse. Así lo expone Xavier Albó:

Transcurridos los años, el resultado no parece tan bueno como lo esperado. Por una parte, hubo ciertos conflictos entre el énfasis de Pepe en una evangelización más inculturada en la espiritualidad y prácticas religiosas aymara y otros enfoques en los responsables del Centro de Laja, que acabaron sacando del equipo docente a buenos amigos de Pepe, como los del Centro de Teología Popular. Pero un problema más de fondo, que se ha ido manifestando más cuando Pepe ya no estaba ahí, es que, a la hora de la verdad, muchos de estos nuevos profesores han quedado más absorbidos por la burocracia típica del magisterio rural que por esa vocación de servicio pastoral en que Pepe soñaba. Pero el toque final, en años más recientes, ha sido que nuevas coyunturas políticas en el país han llevado más bien al cierre de aquella normal.¹²⁴

Es del mismo parecer Fabio Garbari, quien señala que los profesores de religión si bien encontraron su área de trabajo en lo educativo no funcionaron pastoralmente.

Una espiritualidad inculturada

Un aspecto de la inculturación, al cual se le puso un mayor acento en esta experiencia en el contexto del altiplano aymara, fue la necesidad de fundamentar teóricamente la inculturación desde la óptica de la opción por los pobres.

¹²³ Fernández de Henestrosa, José. [Relato desde Qurpa] 30 de de 1997.

¹²⁴ Albó. PPH, ... p. 254.

Como ya se mencionó anteriormente, en 1975-1976, el equipo de agentes de pastoral, entre ellos PPH reflexionaron en torno a su labor, en aquella ocasión definieron como prioridad su opción por el pueblo aymara. Esa opción fue ratificada en varios momentos por el propio PPH a lo largo de su trabajo pastoral.

Uno de ellos fue cuando PPH participó en el primer encuentro latinoamericano de jesuitas que trabajaban con comunidades indígenas (1984)¹²⁵, ahí presentó un texto titulado *Apuntes para una espiritualidad de la opción por los pobres*. En esa ocasión inició su exposición planteando un dilema:

En el transcurso de estos años por el Altiplano boliviano, se me ha presentado como una disyuntiva en el proceso de inserción en medio del pueblo aymara. *Por una parte* está el camino lento, respetuoso, confiado, de escucha de las particularidades de una cultura diversa a la mía. *Por otro* lado está el camino que se presenta apremiante, necesitado de un cambio rápido, urgente, de romper con las causas que han convertido a este pueblo en oprimido, marginado, dependiente, empobrecido, privándole de los más elementales derechos y sometido a los flagelos del hambre y la enfermedad.

El Reino de Dios, en el que ellos son los principales protagonistas, no se les anuncia. Por una parte los signos de la Justicia no están presentes y requieren una cierta urgencia. Por otra parte el anuncio de la Fe no se les convierte en algo significativo, pues les resulta "ajeno" a su "vida". Y este anuncio requiere una cierta paciencia y lenta escucha.

¿Estos dos caminos son reales? Creo que sí. ¿Esta disyuntiva tiene un punto de convergencia?¹²⁶

Para PPH *la opción por los pobres* permitía lograr una síntesis entre la opción por encarnarse en otra cultura (en su caso la cultura aymara) y la opción de clase por los campesinos marginados.

En torno a la opción de inserción entre los aymara destacaba que es un camino lento, pero necesario para lograr el pleno seguimiento de Jesús, y agregaba "nuestro futuro son los aymara"

En el proceso de inserción en la cultura aymara, viviendo que nuestro futuro son "ellos", también va siendo enmarcada por el nuevo Cristo manifestado en ellos. A medida que van pasando los años, nuestra vida orientada hacia ellos, va como recuperando una serie de vivencias que acaban por mostrarnos que ya muchas cosas de nuestro caminar con ellos y que estaban en el origen de nuestra opción de compartir su suerte, ya no son nuestras, sino de ellos, y que muchas de las cosas que determinan nuestro actual caminar con ellos y que las vivimos "en esperanza", son también de ellos.

Es esta una perspectiva que transforma nuestro vivir, pues su cultura, su vida, ya no es algo ajeno a nuestras vidas, sino el don que se nos va dando primero como esperanza y poco a poco como realizaciones concretas. Es un proceso en el que lo más nuestro, nuestro futuro -en este caso, ellos- está en juego. No se trata de una problemática que aunque muy interesante, no acaba de tocarnos directamente y que por tanto uno puede interesarse más o menos, sino que se trata de algo del que depende nuestra identidad.

¹²⁵ *Vid supra*. p. 70 ss.

¹²⁶ Fernández de Henestrosa, José. *Apuntes para una espiritualidad de la opción por los pobres*.

Es un desafío en el que una vez aceptado o recibido - es la Misión - ya no podemos dejarlo de lado.

Partiendo de una cultura occidental, que se considera a sí misma como un "todo completo" y orgánico, nos encontramos frente a otra cultura, a la que de entrada la captamos como "nada" y que por tanto debe ser asimilada a la nuestra. Somos partícipes de una cultura portadora de una ideología con visos de globalizante.

El seguimiento de Jesús nos hace ser, no portadores de una ideología, sino seguidores de un hombre, de tal forma que esta su Humanidad pueda ser captadas por todos "partos, medos, elamitas..." "Y esta Humanidad es la que tienen todos estos pueblos - este pueblo aymara-. Sólo si de entrada tomamos una postura de confianza incondicional en ellos, podremos convertirnos, podremos, ser ellos, podremos ser Cristo. Es una nueva ascesis [sic] en la que no depende tanto de nuestro voluntarismo, sino del don de ellos. Ellos serán los que nos purificarán si nos dejamos llevar.¹²⁷

Por otra parte la opción de clase permite hacer frente al tema de la marginación social que viven las culturas indígenas, permite definir el quehacer, como religiosos, como jesuitas frente a esa situación. Proponía tres actitudes: primero ser servidores de los pobres, compartir la suerte del pueblo. Y la última:

La inserción en una cultura oprimida, va requiriendo profundos cambios que van desde el geográfico, cultural, social y político, hasta los más internos que tocan nuestras relaciones con la Compañía y la Iglesia. El proceso de cada cambio no puede darse si no es en medio de la comunidad en discernimiento. Comunidad en la que se vive como anticipo el futuro al que somos llamados. Nuestros "compañeros", son la prenda que se nos da como garantía de que "ellos, los rostros concretos de los aymara", son nuestro futuro para Cristo. La fe y confianza con los "compañeros" adquiere los visos de incondicional y es la prenda que robustece nuestras esperanzas de que vale la pena continuar este camino de fe incondicional en ellos, los aymara.¹²⁸

Los planteamientos del jesuita reflejan una clara opción por los indígenas, además expresan al necesidad de conocer la realidad de las comunidades aymara para, desde ellas, realizar una evangelización.

Dos años después PPH hizo una reflexión en torno a cómo debía entenderse el "Seguimiento de Jesús" entre los indígenas aymara. Identificaba tres elementos en ese seguimiento: los rostros concretos de Cristo, la denuncia de la injusticia y la opción por los pobres en este caso particular eran los campesinos aymara.

En primer lugar, y siguiendo la perspectiva de la III CELAM, consideraba que en el caso del altiplano, los rostros concretos de Cristo eran los campesinos aymara. En segundo lugar, y partiendo desde esos rostros concretos, debía denunciarse la injusticia, (situación de pecado) que padecen los campesinos aymara:

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Idem.* (Las cursivas son mías)

Quizá la situación del pueblo aymara que vive en la zona, no sea de las más graves del país y del continente, pero sí el vivir junto a ellos, es suficiente para abrir los ojos y descubrir cotidianamente "lo que Dios NO quiere", es decir, la tremenda maldad del pecado que allí donde tendría que haber vida, instaura la muerte en sus mil manifestaciones, hasta llegar a convertirla como lo más normal.

[...]

No puede llegar a ser nunca "normal", que la gente no tenga lo suficiente que comer y yo sí; nunca puede ser normal que tengan unas casas como las que tienen y yo la tenga con todo lo necesario; nunca puede ser normal que yo haya podido estudiar y ellos no; nunca puede ser normal que en salud apenas tengan servicios y a mí no me falten; nunca puede ser normal que yo sea sacerdote y ellos no lo puedan ser...e.d. no quisiera acostumbrarme. Si llegara a aceptar éstas y otras cosas, temería caer en aquello del profeta Isaías, "de que tienen ojos y no ven y oídos y no escuchan"...y a la larga sería una falsa comprensión de las palabras de Jesús a los de Emaús: "Acaso no tenía que sufrir el Cristo estas cosas antes de ser glorificado?". Y así ignorar o considerar la Pasión y muerte de Cristo como lo más normal.

Así "el dato ", adquiere el signo de revelado, cuando conciencia de lo que uno es capaz de hacer con los campesinos que le permiten vivir junto a ellos. ¹²⁹

Y por último, agregaba que se debía optar por los pobres, los campesinos aymara, para servirlos y acompañarlos:

Ahora vivir una vida centrada en poder servir al pueblo de Dios (los campesinos de la zona son los predilectos de Él) a través de todo lo que tenemos y somos; y poder tratar a cada uno de los campesinos como si fuera el mismo Jesús que viene a nosotros, es otro de los grandes regalos de nuestra actual vida.

Durante muchos años nuestras actividades en el fondo eran como una plataforma que nos permitía estar junto a ellos. Era un gran regalo que nos permitieran seguir junto a ellos. Para muchos era un perder el tiempo; para los mismos campesinos era un poco desconcertante, pues aunque hacíamos muchas cosas, algunas no eran tan normales.

Ahora en el fondo sigue lo mismo, pero ya hay "rostros concretos" a los que ellos, los campesinos ya han empezado a acostumbrarse, pero para nosotros son la confirmación de nuestro futuro: Cristo. El seguimiento ya no es sólo un camino que atrae irresistiblemente, pero un poco vagamente, sino que se nos presenta como la tarea del "ir revistiéndose de los mismos sentimientos de Cristo", y Cristo se nos manifiesta en "ellos". Es el gran regalo de no tener que imaginarnos en qué pueda consistir el asemejarnos al Cristo pobre, sino en el poder contemplarlo diariamente en cada una de las personas con las que nos encontramos.

Y, desde ellos y su proyecto histórico, construir el Reino de Dios:

El "rostro de un pueblo concreto", es el gran regalo que se nos presenta en nuestra vida y que nos permite participar de la Misión que la Compañía nos ha señalado en *la promoción de la justicia que nace de la fe*. Nuestros proyectos aún no son los proyectos de Dios, pues nuestro pecado es grande, pero sí buscamos con todo empeño que la vida triunfe sobre tantos signos de muerte que se dan alrededor nuestro. Quizá los campesinos de la zona aún no tengan un proyecto coherente de futuro, pero sí quieren trabajar; sí quieren comer suficientemente; sí quieren tener buena salud y quieren que sus hijos no mueran o vivan desnutridos; sí quieren aprender y educarse; sí quieren ser sujetos en la Iglesia; sí quieren que su vejez sea tranquila y sin preocupaciones... Y en estas cosas quieren que estemos a su servicio.

¹²⁹ Fernández de Henestrosa. *Reflexiones desde el altiplano*. 1986.

Algunos "rostros concretos",[...] son lo que nos dan sentido y vida, pero sobre todo son los que nos invitan a que nos esforcemos a tratar a todos como si fueran el mismo Cristo, a que NO tengamos "extraños" en nuestras vidas. Nos invitan a estar atentos por si el Señor llama a la puerta... para nacer o para entrar a cenar con nosotros.¹³⁰

En estos años se puede ver que el lenguaje utilizado por el jesuita PPH hace referencia a los campesinos aymara como los rostros concretos de Cristo, sería hasta los años noventa que hará referencia al concepto de "naciones" indígenas, dos fueron las razones de ello, la primera su experiencia en el CETHA en donde se impulsó una revaloración de la religiosidad y cultura aymara, y la segunda por la emergencia, tanto a nivel nacional como internacional de los pueblos indígenas como actores de distintas movilizaciones sociales.

Acercamiento a las fiestas y ritos aymara

La década de los años noventa representó para PPH un mayor acercamiento a las celebraciones aymara, eso fue en gran medida por la decisión del propio PPH de respetar la religiosidad aymara y conocerla más a fondo. El CETHA fue el lugar privilegiado que le permitió a PPH conocer más a fondo las distintas las celebraciones aymara. En el CETHA poco a poco se fue experimentando que los propios estudiantes promovieron las festividades aymara: las *waxt'xas* (ofrendas), *la cha'llas* (libaciones) y otras ceremonias aymara. Así lo expresaba el propio PPH:

Paso muchos años sin poder participar en sus celebraciones aymara. Por respeto. Algún día tal vez ya me invitarán. Sabía que las había pero... sabía que esperaban ellos que yo me fuera para hacerlas. Hasta que justo un año [1991], a través del CETHA, se empiezan a organizar *waxt'as* [ofrendas rituales aymara] y empiezo a participar... empiezo a compartir en todo ese mundo. Ya desde el primer momento los *yatiris* me hicieron sentar al lado de ellos explicándomelo todo...

Entonces vendría ya esa etapa final, de los últimos años, a partir de [la reunión del CELAM en] Santo Domingo [1992], en que se habla tanto de inculturación. Es la etapa en que ahora tengo una serie de planteamientos. El primero es teórico y difícil de solucionar. Cada cultura es como un envase. Esta cultura es un envase, ésta es otro. Hasta ahora la fe cristiana [ha sido] puesta con tal contenido en un envase más: lo occidental, que en el fondo, tiene también mucho de ideológico. No sólo es el contenido de la fe sino con un envase más. Ahí viene el primer planteamiento: ¿En qué consiste lo específicamente evangélico?

Una primera cosa que hay que hacer es separar lo que es *salvación* de lo que es *evangelización*. Salvación es un problema de Dios. Cómo va Él a salvar a la gente es un problema de Él. La única fe que tenemos es que Jesús nos ha salvado. ¿A quiénes? A todos.

¹³⁰ *Idem.*

Problema aparte. Entonces viene el descubrimiento de qué es el Evangelio y cuál es la Buena Noticia que se puede dar a la gente. Lo que viene entonces es una serie de cosas deshilachadas. Primera cosa, nunca se puede imponer nada. Hay frases que vas leyendo de un lado a otro: ...Hay que pasar de la era de demostrar a la de mostrar. Será mucho más lento: Yo vivo así, si lo vivo bien otros querrán imitarlo... La irradiación te cambia el esquema.

Pero no sólo desde el CETHA se dio ese acercamiento a la religiosidad aymara, también lo trabajó con los catequistas y diáconos de la zona, especialmente promovió y participó en ayunos comunitarios.¹³¹ En 1997 PPH hacía la siguiente reflexión en torno al acercamiento de los ritos aymara:

Con los diáconos lo más interesante, a la vez que desafiante, es lo relacionado con los ritos y celebraciones en torno a lo que podemos llamar la religión aymara.

Con ellos ya hemos ido reconstruyendo su calendario litúrgico. Mes por mes hemos ido recorriendo qué ritos se celebran, que costumbres se practican, que significados tienen o la gente les da... Es muy interesante. Hay muchos momentos que tengo la impresión de que recién, después de 25 años, estoy empezando a captar un poco lo que es el corazón de este pueblo. A veces pienso que es un caminar como el de los primeros discípulos con Jesús, en que tuvieron que ir purificando su fe en El, para ir descubriendo que lo más profundo de "aquel hombre concreto de Nazaret" era el mismo Espíritu de Dios. Como si aquí se me pidiera que fuera purificando mi fe en este pueblo para también ir descubriendo que lo más profundo de este pueblo, su "humanidad" surgida de la cultura aymara y que se me manifiesta a través de personas concretas, es ese mismo Espíritu de Dios, el mismo Espíritu de Jesús. Así como es difícil creer que en El Crucificado Jesús, se me muestra Dios, también es difícil creer que en "los crucificados de este pueblo aymara", se me muestra Dios. Es un caminar en el que a veces lo único que hay que hacer es dejarse llevar por la fe de la gente, sobre todo cuando uno se encuentra participando en celebraciones con ritos totalmente nuevos para uno.¹³²

Estos esfuerzos por acercarse a la religiosidad aymara PPH los enmarcó dentro de la Nueva Evangelización promovida por la iglesia latinoamericana desde 1979 y que generó una amplia reflexión a inicios de los años noventa, cuando la iglesia latinoamericana empezó a prepararse para la celebración de la IV CELAM, al cumplirse los 500 años de la conquista evangelización de Latinoamérica.

Pero no sólo buscó un acercamiento a los ritos religiosos, también a aquellos ritos relacionados con el ámbito político, -uno de ellos es la celebración de cambio de autoridades- que empezaron a recobrase entre las comunidades macahaqueñas, así lo descubre una experiencia que tuvo a finales de 1996 y principios de 1997:

El fin de año, el 31, con el cambio de autoridades en Qurpa. Es una ceremonia estuvo a punto de perderse hace unos años, pero que ahora ha revivido. A la puerta de la capilla del pueblito,

¹³¹ Albó. *PPH...* p. 233-234.

¹³² Fernández de Henestrosa, José. [*Relato de Qurpa*] 30 de diciembre de 1997.

van llegando primero, las autoridades salientes del 97 y después las nuevas del 98. Después de una oración en la capilla, salen afuera y comparten coca y alcohol con la gente. En un determinado momento los ahijados de las autoridades salientes, les quitan los atributos de autoridad (el poncho, el awallu, las cruces, los rosarios, la vara de mando...) y se los llevan corriendo y felices a la plaza del pueblo en donde les espera una banda y todos los familiares, ahijados, y amigos. Se ponen a bailar y a la vez los van obsequiando con unos "pillus" hechos de pan -como unos torteles redondos- que se los ponen en el cuello o se los cuelgan en la espalda. También les adornan con unas guirnaldas hechas de panes y frutas variadas. Es la alegría de haber dejado el cargo de autoridad, ya que ha sido un año de "cargar" con los problemas de la comunidad dedicándole todo su tiempo y bastante de su plata. Los nuevos en cambio, se los ve tristes por lo que les espera. Por el atardecer vinieron a visitarnos a nuestra casita, en una costumbre que hace unos cinco años se inició, y que es una muestra de cariño que nos tienen diciéndonos que con los 20 años que llevamos en Qurpa, ya se han acostumbrado a nosotros. En la casita les ofrecimos abundante coca, con algunos dulces, refrescos, algunas cervecitas y algunos cigarrillos. Y entre saludos y palabras nos pasamos un par de horas de intercambio.

El día 1º en Jesús de Machaca, también es un día muy significativo ya que van al pueblo de Jesús, todas las nuevas autoridades originarias de la región. Todos van con sus vestidos típicos de la autoridad, varones y mujeres. Unas 200 autoridades. Allí tienen una primera reunión para elegir a los cuatro dirigentes principales y fijar la próxima reunión. Después pasan al templo para la misa y recibir la bendición para el nuevo año. Al salir los de la parroquia les ofrecemos unos refrescos siguiendo una antigua tradición.

La experiencia de los jesuitas en ésta región ha vivido muchos contratiempos, pero considero que en términos generales han logrado un acercamiento a la realidad de las comunidades aymara de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca. El acercamiento se ha dado desde las opciones de la Iglesia católica (catequistas y diáconos) y a través de un mayor acercamiento a la cultura (a través del CETHA principalmente) y de la religiosidad aymara.

“La adolescencia del pueblo aymara”

La formación de profesores de religión fue de los últimos esfuerzos de PPH por construir una iglesia aymara. A principios del nuevo siglo tuvo que abandonar la zona por razones de salud. En su lugar fue nombrado como párroco de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca el jesuita, de origen italiano, Fabio Garbari, quien trabajó en ambas parroquias entre mayo de 2001 y diciembre de 2013. A lo largo de estos años, Garbari si bien dio continuidad a la labor de los catequistas y diáconos, también buscó introducir un nuevo enfoque: el de una “pastoral de comunidades”.

Yo veo que el enfoque que puede funcionar es el enfoque de comunidades, la comunidad tiene que ser el sujeto de la Iglesia, de la evangelización, de la celebración, de la vida de fe. [...] La comunidad debe ser el sujeto de la evangelización, no una persona, si es una persona en

definitiva se reconstruye toda la dimensión clerical a otro nivel, pero la misma, inclusive puede ser más dura, inclusive que el cura. Por lo tanto apuntar a especializar a gente en lo religioso es renovar y seguir repitiendo un modelo clerical aunque sea con laicos. Mientras que fomentar comunidades eso sí que lleva a otra dimensión. Es evidente que la comunidad necesita un líder, pero este líder tiene que deberse a la comunidad, tanto se recibe a la comunidad como se devuelve a la comunidad. Yo esto lo respiré muy bonito en Oruro. [...] en Oruro yo llegué a una parroquia que estaba formada por 22 comunidades, y de esas comunidades eran 15 años que estaban sin párroco, el párroco había hecho un fuerte trabajo. Había 17 comunidades que continuaban reuniéndose semanalmente con su encargado, su animador, una cosa que verdaderamente había calado y ya caminaba con dinámicas y fuerzas propias. [...] aquí no, aquí es otra cosa. También el carácter del orureño es mucho más abierto mucho más confiado que el carácter paceño, que es más desconfiado, va más despacito, un poco más susceptible.

Aquí trabajar en estos doce años ha sido trabajar en la lógica. Ya he trabajado con los catequistas y con los diáconos y moverlo a esta dimensión comunitaria. Yo creo que ahora ya hemos entrado en esa dimensión comunitaria, la gente la ha asumido, se dan cuenta los diáconos también que este es su rol, su rol es animar la comunidad, lanzar su mensaje y no tanto cumplir con los servicios religiosos.¹³³

Garbari también presentaba un balance del recorrido de la Iglesia en la zona del altiplano:

Aquí la Iglesia se ha plantado sobre esta formación de agentes de pastoral, de catequistas y de replicar un poco esta figura clerical. Pero también se está moviendo ahora. [...] desde los años 60s a los años 70s, para ir con las conferencias de los obispos latinoamericanos, de Medellín a Puebla, en aquellos diez años, quizá unos diez años antes de Medellín, la Iglesia del altiplano cambió 180 grados, de una Iglesia feudal colonial, donde el cura vivía en el pueblo y prestaba servicios a costa de la gente, esto siguió hasta el 52 con la revolución agraria. Desde el 52 hubo un vacío de curas hasta los años 60s. De los años 60s al año 78 hubo un cambio total, los padres Maryknoll, por el norte y por Puno, los jesuitas en toda la zona del altiplano de Tiwanaku y Machaca, los oblatos de María Inmaculada en Oruro. Todos estaban en esta lógica de catequistas, de formación de pasar a los laicos, de visitar las comunidades, alfabetización, de enseñar a leer la Biblia. Ya desde el 78, el obispo de aquí Adhemar Esquivel aymara, que fue ordenado obispo en el 69, en el 73 fue a Roma y parece que cuando volvió ya no ordenó ningún diácono y se estancó todo en el proceso de formación de diáconos. Sobre todo esto hubo una crisis. [...] crisis que fue acentuada por la dictaduras del 71-78 Banzer. De manera que toda esta ola que había brotado y fortalecido en Medellín se transformó en comunistas y la misma Iglesia que ya no sabía si eran comunistas, había obispos unos que apoyaban otros que no apoyaban. Hubo bastantes crisis vocacionales a nivel personal de mucha gente. En resumen, aquel cambio, que fue un cambio drástico y se dio en aquellos veinte años, se camina por inercia hasta ahora, y recién ahora se ve que se podría...pero ya no hay aquel entusiasmo y tampoco el contexto es aquel. El contexto ahora del país es otro. Lo bueno es que el Estado se ocupa de estos lugares, antes sólo lo hacía la Iglesia, no lo hacía nadie. Lo malo, es que la Iglesia no ha encontrado su rol, este rol más evangelizador que encontró en el comienzo y después lo mantuvo en un rol más de servicios, que hoy día ya se va apagando, entiendo por servicio la celebración (bautizo, matrimonio, etc.) no es que mueva mucho. Y todo ese espíritu evangelizador medio que se ha callado, se ha mantenido en un lado social que ahora el Estado lo está tomando y de verdad nos planteamos ¿qué hacemos aquí?, ¿por qué estamos aquí? ¿qué queremos recibir, dar, hacer, interactuar aquí? O nos planteamos esto seriamente. Aparecida recientemente, para ir con las conferencias, Medellín fue un empuje grande, Puebla ha mantenido pero frenando mucho, Santo Domingo a nivel de especulación, al hablar de inculturación pudo haber servido, pero

¹³³ Entrevista a Fabio Garbari, celebrada el 2 de octubre de 2012.

pastoralmente no. Ahora Aparecida quizá vuelve a abrir puertas, el problema es que ya no tenemos agentes de pastoral que muevan estas puertas, lamentablemente hemos perdido el momento, y ahora que la Iglesia que por allí habría que ir no hay gente que asuma. Si en el 68 fue abrir y al agua bajo, ahorita ha abierto y hay un riachuelito corriendo...¹³⁴

Veía que ese camino recorrido marcó a la Iglesia en la zona, y que sin duda fue un tiempo muy bueno para la Iglesia porque exploró nuevos caminos, pero que desafortunadamente se fueron cerrando. Frente a esa realidad señalaba que habría que reconocer la labor de PPH porque mantuvo vivo el trabajo pastoral con los catequistas y diáconos:

El Pepe mantuvo prendida la antorcha, y la mantuvo prendida con mucho cariño. Yo creo que ese es un límite del Pepe, ha sido que veía este mundo como el evangelizador y él, el evangelizado por los pobres, y esto fue muy positivo en su época, porque ha dado dignidad a la gente, la gente acercándose a él se sentía digna. Pero en definitiva el esfuerzo pastoral del Pepe más fue sobre gente de fuera, evangelizando, moviéndola espiritualmente, etc. apoyándose sobre de aquí, aquí había ejercicios para monjas, jóvenes y gente de la ciudad. Y más metido en una parte social, que estaba bien por la época y una Iglesia que no plantaban nada, que ya se había estancado, ya que uno mantuviese los catequistas estaba muy bien...¹³⁵

En ese contexto hacía un balance de la labor de los jesuitas en el mundo aymara de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca en los últimos treinta años:

Han sido muchos cambios, siempre veo dos etapas, *la etapa de Pepe que ha sido la etapa de la infancia [1978-2000]*, que ha sido gratificante estar, la gente necesitaba y tú podías ayudar, la gente estaba agradecida por la ayuda. Etapa, que aunque suena despectivo lo de paternalismo, pero creo que no, era lo que se tenía que hacer. Era momento de tener que ayudar porque había hambre, porque había enfermedad, porque no había ninguna asistencia por parte del Estado. Y entonces tu presencia era de ayudar a traer, de ver. Él ha movido muchísimo con mucho tino, en el campo especialmente educativo.

Seguramente toda esta etapa del 2000 hasta ahora [2013] es más la etapa de la adolescencia, donde la gente no puede todavía, pero piensa que puede, y tú eres el metiche, el que no tiene que estar, pero te vienen también a pedir porque no pueden.

Es una etapa mucho más complicada y mucho menos gratificante, [...] Esta etapa de aquí es como mucho más seca, porque estás en esta etapa de adolescencia, en donde tú, estás como autoridad, pero ¿por qué tienes que ser autoridad tú? Y entonces tienes, si ser autoridad porque definitivamente la gente te pide que lo seas. Es bonita. Es una etapa como de desafío, una etapa difícil, pero no por eso fea. Hay que tomarla así, porque de esta manera haces crecer también a la gente: metiéndote, retirándote, dejando, volviendo a meterte, dejando que la gente se dé cuenta de que esta relación como de confianza, que veo hoy día se necesita, estamos en un mundo muy desconfiado, el mundo aymara en sí mismo, tiene esto como de vicio de pecado original: la desconfianza hacia dentro y hacia afuera. Trabajar en eso y confiar, primero confiar tú, no meterte contra el alcalde. Plantear tus cosas de manera que cuando te das cuenta que no hace crecer sino que crea dependencias, retirarte. Y en esto es que ha sido mi caminar en este mundo aymara. Es una relación bonita, no tan gratificante como tal pero si estimulante, puede resultar cansada hasta cierto punto porque estas siempre trabajando, metiéndote, pero también descubres

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Idem.*

que hay gente que asume esta confianza, que ve esta confianza y que se pueden hacer cosas hoy.¹³⁶

Por último, planteaba ¿cuál es la relación de la Iglesia con los indígenas? Para Garbari Iglesia e indígenas pueden enriquecerse mutuamente. La Iglesia puede aportar principalmente el mensaje de Jesús, el mensaje de confianza. Por su parte los indígenas pueden aportar mucho de sus culturas, sobre todo porque están todavía alejados en gran medida de la Iglesia institución de poder, y están más cercanos a una Iglesia compañera:

Yo creo que tiene que definirse la Iglesia católica, depende mucho de la auto-concepción que de si tenga la Iglesia católica. Yo creo que tenemos que desvestir de mucho ropaje el mensaje y al final decirnos, a ver. Cuando Pablo iba a Éfeso, y habla y en unos meses hay gente que esta conquistada por aquel mensaje y después la deja organizada y se va Corintio y lo mismo, así sucesivamente. ¿Qué es el mensaje que está pasando Pablo y qué es el mensaje que estoy pasando yo? Yo tengo una imagen, venimos de un mundo de cristiandad, de un mundo que los valores cristianos los transmitía de padre a hijo, donde los obispos y la familia era el crisol, eran los valores que habían entrado. La Iglesia era simplemente la administradora de estos valores y de este mundo, y lo administraba a través de la celebración, de los sacramentos, de ponerse un poquito como depositaria de de los valores en los momentos de dudas, de crisis. Hoy ya no estamos en ese mundo. Ya no estamos en un mundo de cristiandad. La Iglesia se sigue administrando y no tiene nada que administrar. Sigue administrando por arriba y por abajo y qué hay, esta pateando oxígeno y dice: “esto tiene que ser”. ¿Acaso eres tú la depositaria de los valores? “Ahora aquí la misa!, -cómo la misa? Ni sé persignarme. Esto lo veo en todos los niveles,

Dentro de esa perspectiva Garbari veía que el mundo indígena tenía mucho que aportar a la Iglesia

...y con mayor razón en un *mundo indígena*, que siempre ha quedado un poco al margen, porque nunca ha entrado en este mundo de cristiandad, sino un poco de rebote, poquito ha entrado también, obligado o no, pero nunca lo ha absorbido así como el resto del mundo lo ha adsorbido, entonces y con mayor razón vale lo de encontrar el mensaje que tengo que meter. Yo creo que en el momento en que achuntamos este mensaje y nos despojamos de la institución iglesia para ser simplemente el Pablo que camina y que responde a una necesidad que tiene la gente con su mensaje no va a haber ningún choque. Hasta que yo calculo la Iglesia institución que tengo que introducir en la institución aymara, en la institución indígena aymara, creo que tiene que haber choque. Yo lo que veo es que esto de división de desconfianza es una cosa muy fuerte, yo le estoy últimamente dando vuelta a esto, que la confianza es el mensaje. A mí me han dado la prueba el otro día, si tu planeas la cosa sobre la confianza, la gente lo capta y lo vive y lo siente, y le quitas un montón de sobre-estructuras, de tinglados, de heridas y de problemas en los cuales está metida siempre. A mí me da la impresión de que éste es el anuncio, y después la institución Iglesia, la institución celebrativa sacramental, eso es un plus. Mañana esta confianza que la tienes que celebrar, pero estar abiertos a que si la gente la tiene que celebrar de otra manera, que la celebré de otra manera. Si la Iglesia la entendemos así, veo que la Iglesia hace falta al mundo indígena, si la Iglesia la entiendo como mi mensaje de Jesucristo planteado con mis imágenes,

¹³⁶ *Idem.*

con mi doctrina, con mi moral, con mis mandamientos, con mi jerarquía, con mi todo, entonces nunca entrará, nunca entrara en el mundo no indígena.

Creo que *el mundo indígena* es como un entrenamiento porque no ha asumido muchas cosas, porque no está en un régimen de cristiandad, en este momento yo creo que puede ser una ayuda a la Iglesia para encontrarse de verdad, porque ahí donde todavía quedan resabios fuertes de este mundo de cristiandad es difícil despojarse de las cosas porque la gente sigue pidiéndote aquellas cosas que antes tenían un sustrato y que hoy no lo tienen y tú sigues ahí, haciendo nada, dedicándole toda tu vida a este hacer nada y con harto cansancio.¹³⁷

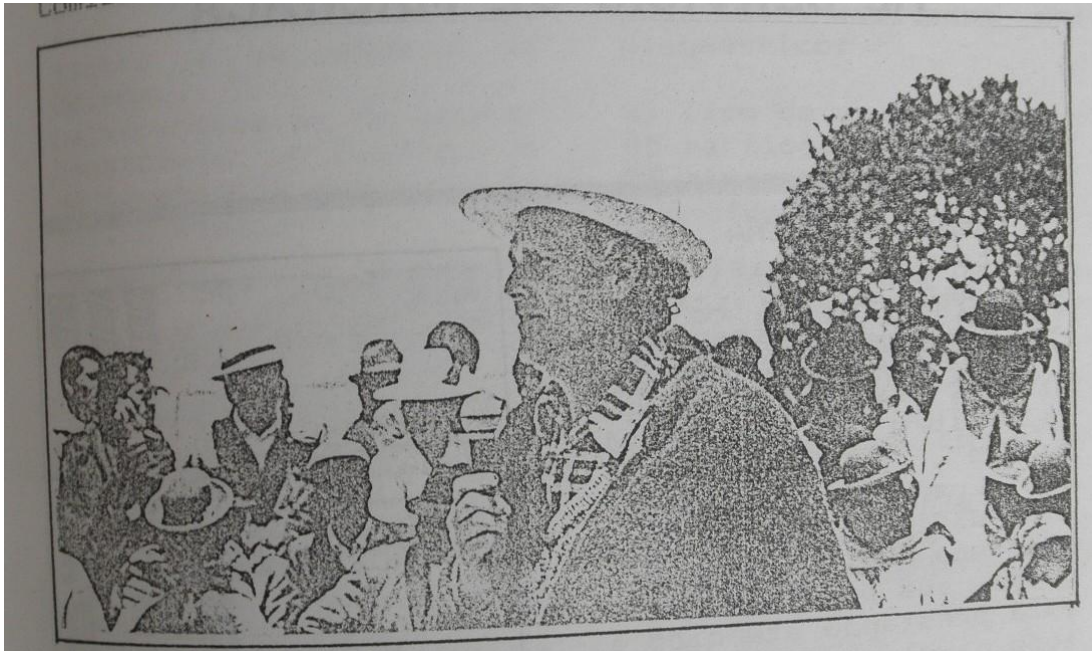
En conclusión, para Garbari, el mundo indígena es un espacio que puede brindarle a la Iglesia la oportunidad de redefinirse, con ello acercarse más al mensaje de Jesús, para ser una comunidad de comunidades y estar abierta al mundo indígena.



José Fernández de Henestrosa¹³⁸

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ Imagen tomada del Video *CETHA- Tupak Katari. 20 años de servicio educativo.*



José Fernández de Henestrosa en una reunión con la comunidad aymara de Qurpa¹³⁹.



El jesuita Fabio Garbari, Mons. Eugenio Scarpellini Mazzolleni, actual obispo de la Diócesis de El Alto y los diáconos aymara celebrando la misa. (septiembre 2012)

¹³⁹ *Machaq Amuyt'awi*, núm. 26. Enero- junio de 1992. p. 33
419

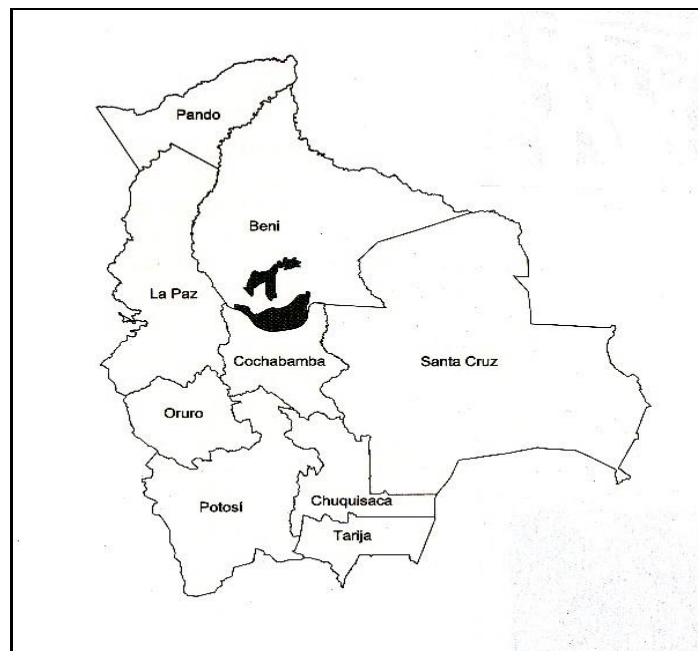


Convivencia de catequistas en la comunidad de Santo Domingo en Jesús de Machaca (septiembre 2012)

V. San Ignacio de Moxos, la retoma de la utopía (1984-2013)



Fachada del templo de San Ignacio de Moxos



San Ignacio de Moxos en el Departamento del Beni.¹

¹ Mapa tomado de: Guzman, Isamel (coord.) Saneamiento de la tierra en seis regiones de Bolivia p. 196

1. Breve historia de Moxos

San Ignacio de Moxos es la cabecera municipal de la provincia de Moxos, tiene una extensión de 33,316 km². Se ubica, como señala David Block, con la cabeza en los Andes y su cuerpo y pies en la Amazonia, en la parte oriente de Bolivia. El territorio está surcado por una serie de ríos que desembocan en el Amazonas. Hay tres tipos de tierras en la región: los bosques (al norte abarcan cerca del 25% de la superficie, son ricas en madera, en vida vegetal, el cultivo que en ellas se desarrolla es a través del sistema de tala y quema); la sabana abierta (ca. 60% de la superficie, son mejor conocida como los llanos de Mojos, en época de lluvias se inundan) y las tierras colindantes a los ríos (ca. 15% de la superficie, son lugares óptimos para asentamientos poblacionales).² En Moxos se viven dos estaciones climáticas: la época de secas, (julio a noviembre) y la época de lluvias (diciembre a mayo), en esta temporada se inundan la mayoría de los llanos, y los pobladores se refugian en terraplenes artificiales y pequeñas lomas naturales.

Antes de la llegada de los españoles era habitado por 16 pueblos indígenas pertenecientes a seis grandes familias lingüísticas: los arawak o moxos, los baure, los kayubaba, los canisana o canichana, los mobima y los itonama.

Estos pueblos se caracterizaban por una organización social basada en las grandes familias, de linaje patrilineal, vivían en pequeñas aldeas o comunidades. “Cada comunidad tenía su casa comunitaria para los convites y las danzas y fiestas. Esas comunidades o nacionalidades convivían las unas con las otras, con sus culturas e idiomas diferentes muchas veces, pero también se daban casos de enemistades entre ellas y de guerras”.³

Tenían una economía de auto subsistencia basada en el cultivo de la yuca, maíz, el cual utilizaban para la elaboración de la chicha (bebida utilizada para ritos sagrados y fiestas y ceremonias religiosas). El sistema de cultivo era muy sofisticado basado en la rotación de tierras. Cultivaban la tierra uno o dos años y después hacían descansar por 3 ó 4 años. Complementaban sus actividades económicas con la recolección de frutos, la caza⁴ y la pesca⁵.

² Block, David. *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Trad. del inglés de Josep M. Barnadas. Sucre. Historia boliviana. 1997. 261 p. p. 46.

³ Enrique Jordá. “Pueblos mojos y su aportación al quehacer nacional de Bolivia”, en:

⁴ La caza depende mucho de la temporada, en época de tiempo seco cazaban ciervos, venados, cabras del monte, tigres, onzas, leopardos, osos hormigueros, monos, gatos monteses, ardillas, conejos, iguanas. En tiempo de

Elaboraban algunos productos artesanales. En la temporada de lluvias e inundaciones navegaban a través de las canoas de las cual tenían un excelente uso. También hay indicios de que estos pueblos entablaron comercio, a través de comunidades intermediarias que habitaban en las afluentes del río Mamoré, con las civilizaciones andinas.⁶

En lo religioso tenían sacerdotes que se encargaban de ser los intermediarios ante dios y los espíritus, eran elegidos a través de dos formas, la primera era por haber salido con vida tras un encuentro con tigres; la segunda por haber sobrevivido a una enfermedad o algún accidente grave.

1.1 Las reducciones jesuitas en Moxos (1682-1767)

Los españoles empezaron su incursiones en Moxos desde Santa Cruz, ciudad fundada en 1561, tenían fines de expandir los terrenos de conquista y de encontrar el Dorado o el gran reino del Paititi.

En 1595 el gobernador de Santa Cruz solicitó al Padre Diego Martínez el nombramiento de un sacerdote, para que acompañara la expedición militar a su cargo con fines de explorar la región de Moxos en busca del Dorado. Para dicha labor fue elegido el jesuita Jerónimo de Andión, quien se convirtió en el primer jesuita en entrar a la región y entablar contacto con los indígenas.⁷

Las incursiones militares a Moxos eran constantes. En el año de 1667 tuvo lugar una nueva incursión cuya finalidad era dotar a Santa Cruz de la Sierra de esclavos para los servicios domésticos y otras labores. Esta última expedición la acompañó el hermano jesuita Juan de Soto, quien tras una breve estancia en Moxos pudo entablar contacto con los indígenas. Ese encuentro motivó a Soto a impulsar un mayor acercamiento con los Moxo. A su regreso a Santa Cruz expuso a su superior su convicción de que Moxos era un espacio propicio para

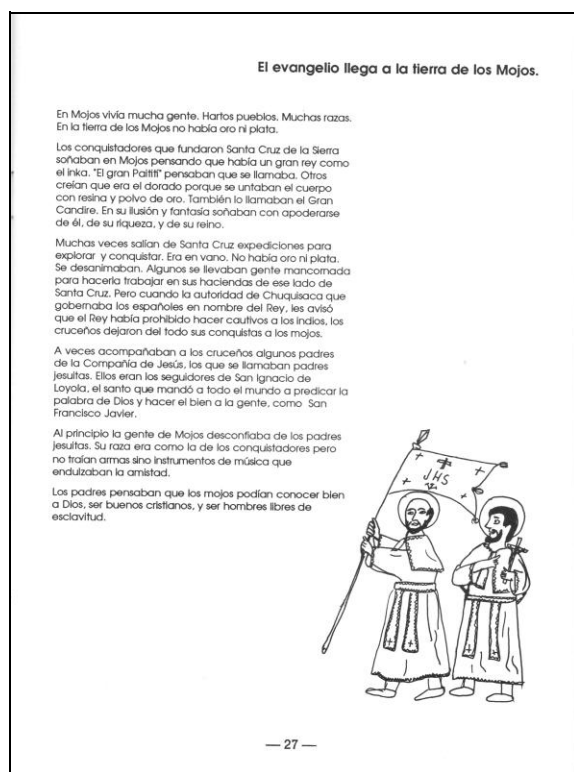
lluvias cazaban a los animales desde sus canoas, usaban flechas, cazaban pato, caimanes y lagartos. Ver. D'Alía Abularach, Wálter. *La utopía reduccional de Moxos. Paradigma de evangelización*. Cochabamba. Editorial Verbo Divino-Instituto Latinoamericano de Misionología-U.C.B. 2008. 156 p. p. 30-31.

⁵ D'Alía menciona que en tiempos previos a la conquista se utilizaban cinco métodos de pesca: 1ª con espinas y huesos que usaban como anzuelos; 2ª, con flechas y figas, este método lo usaban en aguas muy deras; 3ª con redes tejidas de cañitas muy delgadas; 4ª, para pescar el sábalo, que es pez que brinca mucho fuera del agua, entonces llevaban su canoa a la mitas de la laguna o río, provocaban mucha bulla para provocar que los sábalos saltaran dentro de las canoas; y 5ª utilizaban islas de yerbas palustres que flotaban en el agua, ahí quedaban atrapados los peces. Ver D'Alía. p. 31-32.

⁶ Block. *op. cit.* p. 59.

⁷ Paititi.

impulsar la conversión de los indios y gestionó varias ocasiones para obtener la aprobación de la Corona española y de la Compañía para establecer una misión en la región.⁸ No lo logró. En 1667 impulsó un nuevo viaje con el objetivo de predicar el evangelio. En esa ocasión fue acompañado de otros dos jesuitas, José Bermudo y Julián Aller. La estancia de estos tres jesuitas fue corta, no tuvieron el éxito esperado. Soto ya no pudo volver a Moxos, falleció en 1672, pero es reconocida su labor porque transmitió a otros jesuitas su entusiasmo y deseo de emprender un trabajo permanente entre los indígenas de las tierras de Moxos.⁹ De los jesuitas que lo acompañaron fue Aller quien informó al provincial sobre la docilidad y apacibilidad de los habitantes de Moxos.



La llegada de los jesuitas a la región amazónica de Moxos¹⁰

⁸ Previa a la excursión española en Moxos de 1667 se dieron incursiones en la región en 1595, 1602, 1617 y 1624. Apud. D'Alía. *op cit.* p. 35.

⁹ Block. *op cit.* p. 71.

¹⁰ Imagen tomada de: Parroquias de Mojos. *Historia cultural de Mojos*. Cochabamba. Parroquias de Mojos. 1988. 59 p.

A partir de 1674 se dio una nueva serie de excursiones por parte de los jesuitas a la región de Moxos, en esa ocasión fue el hermano jesuita José del Castillo quien viajó hasta el río Mamoré. Logró entablar relaciones con los indios y convencer a los arawak, por medio del intercambio de algunos productos europeos que llevó en su viaje, que permitieran la entrada de más religiosos. En 1675 lo alcanzaron los jesuitas Pedro Marbán y Cipriano Barace. Estos religiosos no obtuvieron resultados inmediatos, sin embargo decidieron permanecer en la región para lograr atraer a los indios. Esa decisión les permitió tener un mayor contacto con los indígenas moxeños, aprender la lengua, y sobre todo “acostumbrar a la población autóctona a una presencia europea pacífica en su territorio”.¹¹

La estrategia que implementarían los jesuitas sería la de convencer a los indígenas para establecer poblados permanentes, es decir reducir a los indígenas para evangelizarlos y reducirlos a la “vida política”. Fue hasta 1682 que logran establecer una primera reducción: Nuestra Señora de Loreto, en la región del río Mamoré. A partir de ese momento se fueron multiplicando las el número de pueblos reduccionales, con ello inicia una nueva etapa en Moxos, el establecimiento de lo que distintos autores coinciden en llamar: *cultura reduccional*.¹²

El establecimiento de la cultura reduccional sin duda significó un cambio radical en el modo de vida de los indígenas, no sólo en el ámbito religioso sino también a nivel político, económico social y cultural. Veamos algunos de los principales rasgos de esos cambios.

El principal cambio se dio en concentrar, reunir o reducir a los pueblos indígenas que antes vivían dispersos en pequeñas aldeas, en poblados fijos y permanentes, las llamadas reducciones, cada uno contaba con entre mil a dos mil habitantes, dependiendo de cada región.

¹¹ Para ampliar la información con respecto a esta primer etapa de las incursiones de los jesuitas a Moxos consúltese el excelente artículo: Francisco de B. Medina “¿Exploradores o evangelizadores? La misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676)”, en: Hernández Palomo, José Jesús y Rodrigo Moreno Jera. *La misión y los jesuitas en la América española, 1556-1767: cambios y permanencias*. Sevilla. Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispano Americanos. 2005. 287 p. p. 187- 238.

¹² David Block es el autor que propuso y definió el concepto de *cultura reduccional*:

“La cultura reduccional aparece en una amplia serie de actividades y procesos de la región. Significa la aparición de una población indígena resistente a las enfermedades europeas: resistencia conquistada mediante su exposición y sufrimiento, porque hizo posible poblaciones estables en el momento del exilio de los jesuitas y por un siglo más. También se puede ver la cultura así como en su resultante híbrido que adoptó formas más eficaces de llevar a cabo las tareas tradicionales. En la cultura reduccional los nativos mantuvieron gran parte de su autonomía. Los jefes tradicionales conservaron sus posiciones y ampliaron sus funciones; la introducción de los modelos españoles de gobierno en realidad aumentó la élite política [...] Las reducciones se convirtieron en centros urbanos en miniatura, poblados por indios que producían bienes para su propia subsistencia y para los mercados españoles de tierras altas. Aunque la cultura reduccional se fue desarrollando durante el siglo de la presencia jesuítica en la sabana (1668-1767), arraigó un paquete de usos y costumbres que regían la vida mojeña hasta mediados del siglo XIX”.

Block. *op. cit.* p. 32.

La estructura urbana de cada reducción tenía al centro un complejo residencial, industrial y religioso, el edificio más importante era el templo, el cual cumplía funciones tanto religiosas como económicas, en él habitaban los padres jesuitas.

Así se vivía en Mojos en tiempo de los jesuitas

Los padres jesuitas vieron cómo en otras partes de América no adelantaba la cristiandad de los indígenas cuando vivían junto o cerca de los blancos. Los blancos eran mal ejemplo de ser cristianos y siempre que podían se aprovechaban de los indios. Los padres consiguieron que el Rey Felipe II mandase que nunca entrasen, los blancos o mestizos, por ningún motivo, a las Reducciones de los padres de la Compañía de Jesús.

Lejos de los blancos se pudo organizar casi en 100 años la cristiandad de los pueblos mojeños. Los indios eran los únicos dueños de los pueblos, de la tierra, de sus animales y sus frutos.



Los misioneros invitaban a la gente a formar pueblos. Y los que querían se iban trasladando al lugar escogido y se hacían puebleros.

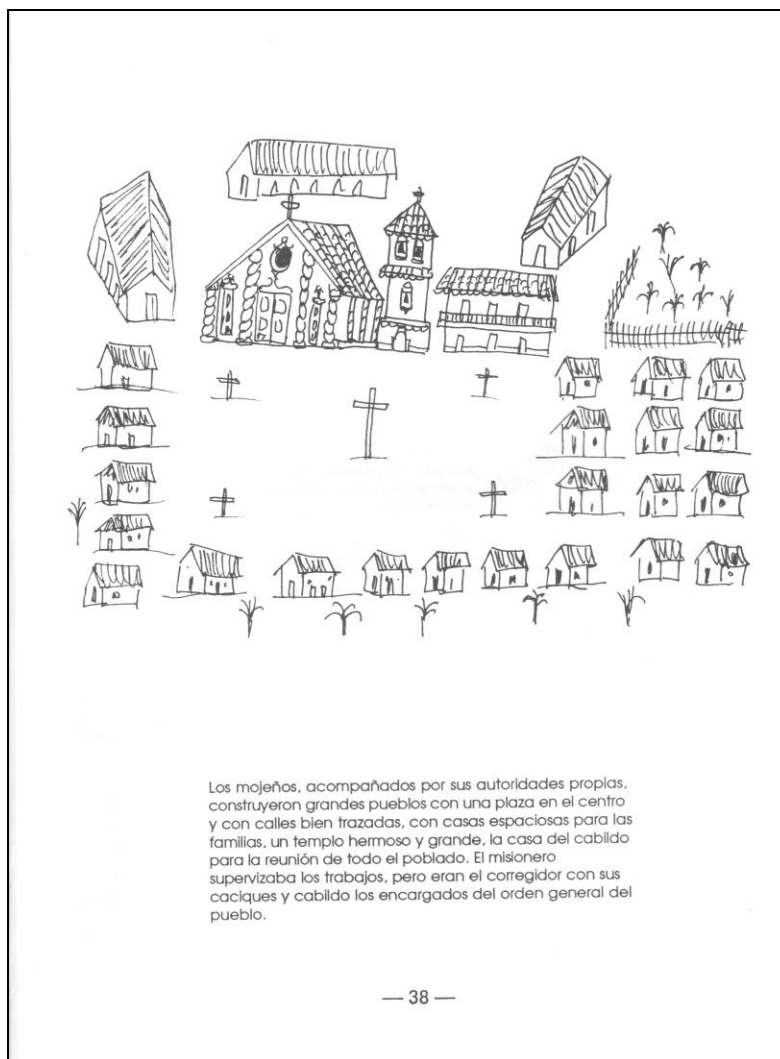


Este Abuelo hacía a su chocolate para el beneficio del pueblo Mojo

En los pueblos, los que no eran cristianos recibían el anuncio del Evangelio, y cuando iban sintiéndose preparados, pedían el bautismo.

Todos trabajaban en comunidad para la comunidad.

Estaban repartidos en gremios, entre todos se hacía todo lo del pueblo y no faltaba nada a nadie: había familias de cocineros, carpinteros, tejedores, zapateros, enfermeros, herreros, fundidores de campanas, vaqueros ...



La estructura urbana de las reducciones¹³

En el aspecto político la principal novedad introducida por los jesuitas la representó la introducción de instituciones políticas derivadas de las formas españolas, la más importante fue el establecimiento, a partir de 1701, de los Cabildos.

Los cabildos tenía dos funciones: administrar la vida comunitaria de las reducciones y ser la instancia intermediaria entre las comunidades indígenas y los jesuitas. Cada Cabildo estaba integrado por los ancianos de los pueblos indígenas: dos alcaldes, cuatro regidores y un portero, todos ellos eran elegidos anualmente, podían ser reelegidos o degradados según haya

¹³ Imagen tomada de: Parroquias de Mojos. *Historia cultural de Mojos*. Cochabamba. Parroquias de Mojos. 1988. 59 p.

sido su labor. Block plantea que la labor del Cabildo no era secundaria, sino que tenía una “real influencia” y en ello los indígenas participaban realmente en el gobierno de las reducciones.¹⁴

Siguiendo a Block podemos decir que en división social de las reducciones se daba en dos grandes grupos: la Familia y el Pueblo. La Familia estaba constituida por las élites indígenas.

En lo económico, los jesuitas retomaron la organización comunitaria de los indígenas, las transformaciones más importantes en este ámbito: la concentración propició que se hiciera uso de la agricultura tradicional (maíz, yuca principalmente) y la introducción de nuevos productos (arroz, caña de azúcar, cacao entre otros) que implicó una agricultura más intensa. A pesar de esa modificación los jesuitas buscaron conservar las formas tradicionales de organización comunitaria del trabajo, para eso conservaron las tierras para cada familia destinadas para el consumo familiar, pero a la par introdujeron las tierras comunales, en las cuales se cultivaban productos destinados a la exportación (caña de azúcar, arroz, algodón, cacao). Otro elemento importante lo constituyó la introducción de una serie de talleres artesanales (albañilería, tejidos, carpintería, ayudantes religiosos, música –canto- y herrería) que crearon nuevos oficios y una especialización de los indígenas. También jugó un papel importante la introducción, a finales del siglo XVII, del ganado vacuno, el cual era criado de forma comunitaria y de forma un tanto silvestre, es decir, dejaban libre al ganado a lo largo de las pampas para que se alimentara de pasto y hierbas.¹⁵

La administración de los bienes de las reducciones corría a cargo de los religiosos jesuitas, si bien es cierto que los esfuerzos de los jesuitas fue que las reducciones fueran autosustentables no lo lograron del todo. Los gastos que producían las misiones eran cubiertos por la provincia jesuita del Perú.¹⁶ Las reducciones contaban con un alto grado de autonomía, pues los bienes que ahí se producían y se comerciaban hacia el exterior no pasaban por las arcas de la Corona,

¹⁴ *Ibid.* p. 135.

¹⁵ Fue el jesuita Cipriano Barace quien a partir de 1688, tras regresar de un viaje de Santa Cruz, llevaba a Moxos 900 cabezas de ganado, de las cuales solamente llegaron 86.

Block calcula que al momento de la expulsión de los jesuitas había cerca de 48 mil cabezas de ganado en todas las reducciones de Moxos.

Ibid. p. 99.

¹⁶ A su vez la Provincia jesuita de Perú tenía tres fuentes de financiamiento de donde cubría los gastos de las reducciones de Moxos: las contribuciones de la Corona, las exportaciones de las propias reducciones y las inversiones en la economía peruana a favor de Moxos.

Ibid. p. 109

En lo religioso¹⁷ la principal innovación fue la creencia en un Dios trinitario, y con ello la enseñanza e instrucción de la fe católica a los indígenas. Para finales del siglo XVII y principios de XVIII el jesuita Pedro de Marbán elaboró un catecismo bilingüe en español y en lengua moxa.

La vida en las reducciones estaba organizada en torno al ritual y al calendario católico. La música jugó un papel importante en la instrucción de la fe católica a los indígenas, quienes eran muy diestros en aprender y tocar instrumentos musicales. Cantaban las misas en latín y la catequesis iba acompañada de cantos en lenguas indígenas.¹⁸

El jesuita encargado de la misión se dedicaba por un lado a su labor evangelizadora, a la educación de los indígenas en la fe cristiana, pero también presidían los ritos y fiestas que se celebraban en cada reducción; por otra parte eran los encargados de supervisar la organización política de las reducciones, tenían en sus manos la ratificación de los integrantes del cabildo elegidos por los propios indígenas. Block señala que los jesuitas por lo general respetaban las elecciones del pueblo y con ello “actuaron en armonía con las tradiciones de la cultura reduccional”.¹⁹

Las misiones de Moxos tenían el mismo propósito que las de Paraguay y Chiquitos: evangelizar o convertir a la fe a los originarios, organizarlos en pueblos y liberarlos de los abusos de los blancos colonizadores que los esclavizaban.²⁰ En el caso de Moxos esto último se vio reflejado cuando en 1720 el rey Felipe V emitió una Cédula real en la cual prohibía las incursiones de conquista a las zonas de las reducciones.²¹

Para el historiador David Block, el éxito de las misiones jesuitas se debió, no sólo al esfuerzo y carisma de los misioneros jesuitas, sino especialmente a la aportación de los propios indígenas en las mismas, ellos jugaron un papel protagónico en la consolidación de las mismas,

¹⁷ Así expresaba el P. Arlet la forma en cómo los mojeños habían adoptado la fe:

“Es un encanto [...] verlos venir alegres en tropas por la mañana a la explicación del catecismo y, por la tarde, a las oraciones, que les hacemos decir en comunidad: disputar a los niños entre sí quiénes de ellos han aprendido antes de memoria lo que les enseñamos; corregirnos cuando se nos escapa una mala palabra en su lengua y apuntándonos en voz baja, con disimulo, cómo se ha de decir: pedir con apretadas instancias los adultos más adelantados el santo bautismo”.

Apud Pinto Mosqueira, Gustavo. “Proceso histórico de marginación social y movimientos de lucha del pueblo mojeño”, en: *Yachay*. Año. 16. Núm. 30. Segundo semestre de 1999. p. 109.

¹⁸ D’Alia. *op. cit.* p. 70-71.

¹⁹ Block. *op. cit.* p. 177.

²⁰ Pinto. *op. cit.* p. 107-108.

²¹ D’Alia *op. cit.* p.41.

lo cual se demuestra porque a la expulsión de los jesuitas pervivió durante cerca de un siglo la cultura reduccional.²²

A pesar del éxito que tuvieron las reducciones era una constante que los indígenas huyeran de las mismas, esto en gran medida se debía a la forma tradicional de vida de que tenían los indígenas moxeños, además eso ha sido interpretado a partir del mito indígena de la búsqueda constante de estos pueblos de una tierra sin mal, o búsqueda de una loma Santa.

Las reducciones jesuitas en Moxos vivieron tres etapas²³, la primera de expansión o ascenso de 1682 hasta 1720; la segunda de estabilización o apogeo, de 1720 hasta mediados del siglo XVIII; y, por último, un descenso hasta 1767.

²² Así lo expresa el propio Block:

“[...] la salida de los jesuitas de Mojos no significó el fin de la cultura reduccional. Las reducciones no se vinieron abajo y, lo que es de mayor importancia para la historia de la región, la nueva amalgama cultural desarrollada durante la época jesuítica dió a los indios una base para resistir a las nuevas exigencias de los sucesores civiles de los jesuitas. El paternalismo, como estado mental, era un producto natural de la relación colonial, particularmente en la época de la monarquía; después de todo, los misioneros se comportaban como padres y pastores de los hijos y rebaños que debían cuidar. [...] La experiencia mojeña está llena de ejemplos de Padres que aceptaban las formas nativas de gobierno, tecnología y relaciones intergrupales. Puede ser que los misioneros desearán una sociedad paternalista en las reducciones; pero la realidad fue bien diferente”.

Block. *op cit.* p. 179.

²³ Barnadas y Block establecen las distintas etapas del desarrollo de las misiones en Moxos:

Barnadas hasta 1720 Ascenso	Block. 1683-1720 Expansión. 3 etapas a) 1683-1700 concentrado en el Alto Mamoré y sabana occidental b) 1700-1715 bajo Mamoré y confluencia con el Guaporé hacia regiones boscosas del noroeste (entre Baure y Tapacura) (p. 75). c) Hasta 1720
1720- 1752 Estabilización	1720-1745 Apogeo. “El medio siglo XVIII fue el punto alto del siglo jesuítico, pero no una edad de oro” (p.84)
1752- 1767 Descenso.	1745- 1767 Descenso y Fin.

Ver. Block. *op cit.* p. 73-75, 84 ss. Y Barnadas, Josep M. “Las reducciones jesuíticas de Mojos”, en: *Historia Boliviana*. año IV núm. 2. 1984 p. 135- 66.

Por su parte Jordá hace el siguiente listado de las fechas de fundación de los distintos pueblos misionales: Pueblos misionales de Mojos (1675-1767):

Periodo 1º: eje Mamoré y pampas hacia poniente (12):

1682 Na. Sa. De Loreto. 1687 Santísima Trinidad. 1689 San Ignacio. 1691 San Javier. San José (cerca del río Cuverene). 1693 San Borja. 1694 Desposorios (Algunos opinan que es Buena Vista Actual, cerca de Santa Cruz.

A mediados del siglo XVIII varios acontecimientos marcaron el descenso en las misiones. Uno fue la disputa por los límites de los dominios americanos entre España y Portugal. Esta situación generó tensiones en la región de las reducciones jesuitas. Cada vez fueron más constantes las incursiones a Moxos desde Brasil de los baiderantes portugueses. En 1723 el Rey autorizó a los misioneros de Moxos para que los moxeños pudieran usar armas de fuego y así poder defender sus tierras. Otro factor fue la inundación y pandemia entre 1750 y 1751. Por último, el acontecimiento que marcó el fin de las reducciones jesuitas fue la expulsión de la Compañía de Jesús, decretada por el rey Carlos III, de todos los dominios españoles en 1767.

Sobre el carácter de las misiones jesuitas se ha discutido mucho. Algunos autores las han llegado a considerar como un modelo de socialismo, otros como un ejemplo del paternalismo que los jesuitas ejercieron sobre los indígenas, mientras que para algunos autores y para los propios jesuitas las reducciones de Moxos son un paradigma a seguir en la evangelización, incluso son consideradas una utopía. Mientras que para otros autores representan al mal menor²⁴, ante la amenaza que representaron las incursiones de los conquistadores tanto españoles como de los baiderantes portugueses. Centrar la acusación de los jesuitas de paternalistas es una especie de redundancia, pues en la noción de aquellos años ellos tenían en claro que su labor era instruir a los neófitos y atraerlos a la verdadera religión, y se corre el riesgo de no poner atención a la aportación que los indígenas hicieron al integrar al cristianismo a su modo de vida.

Otros ponen para Buena Vista el Desposorio de 1723). 1696 Miguel y San José de Parabas, 1697 San Pedro. 1698 San Luis (cerca de San Ignacio). 1700 San José de Chiquitos (de Mojos) (el primer pueblo).

Período 2º: eje noreste y norte (11):

1703 San Pablo (entre Reyes y San Borja antiguos). 1705 Santa Rosa. 1708 Concepción y San Lorenzo de Yacuma. 1709. Exaltación de la Cruz y San Martín. 1710 Los Santos Reyes. San Juan Bautista y San José de Chiquitos (fusión este de San José de Parabas y San José de Chiquitos), 1719 (Santa Ana, otros le ponen 1709). 1720 Santa María Magdalena.

Período 3º: eje sur, incremento en Baures y avance al naciente (8):

1723 Desposorios (hoy Buena Vista, cerca de Santa Cruz). 1727 San Miguel (Itenes). 1730 Patrocinio de Na. Sa. 1740 San José (Itenes). San Nicolás. 1743. Santa Rosa (Itenes). 1744 Santos Simón y Judas. 1748 Santa Rosa (hoy Puerto Ustáñez).

Ver. Jordá de Arias, Enrique. "Historia de la Iglesia en el Vicariato del Beni-Bolivia (1675-200). Época de las misiones jesuíticas (1675-1767)", en: *Yachay*. Año 19. Núm. 36. 2º semestre de 2002. p. 139-153. p. 145.

²⁴ Ver. Canedo Vásquez, Gabriela. *La Loma Santa: una utopía cercada. Territorio y cultura en la Amazonía boliviana*. La Paz, Plural-Ibis. 2011. p 80.

Tras la expulsión de los jesuitas de las reducciones, la Corona creó dos nuevos cargos para administrarlas: *gobernador*²⁵ que quedaría sujeto a la autoridad del gobernador de Santa Cruz, quien debía administrar los bienes de las mismas; y un *cura doctrinero* que debía atender la cuestión religiosa. La creación de estos dos cargos creó una serie de disputas y fricciones entre quienes los desempeñaban. A la par la propia Corona promovió que entraran a Moxos más españoles, lo cual sin lugar a dudar generó un nuevo panorama en la región.²⁶

A partir de 1784, el entonces gobernador Julio Ribera puso en marcha un nuevo plan administrativo en los territorios de las antiguas reducciones. La finalidad era modificar las bases de la economía de las mismas, dejar a un lado la economía de autoconsumo para encaminarse a una economía más relacionada con el exterior. Eso generó cambios tanto en la agricultura como en la ganadería. En la agricultura se sustituyeron la gran mayoría de las tierras comunales para cultivar cacao y algodón²⁷, con ello los indígenas tenían que buscar su sustento tanto de la agricultura de autoconsumo en sus parcelas familiares como en la caza y la recolección. Estos cambios modificaron el pacto reduccional, la nueva administración buscaba favorecer los intereses de la Corona dejando a un lado el beneficio para los indígenas.

Los cabildos indígenas siguieron jugando un papel decisivo en las reducciones y, frente a las disputas entre gobernadores y sacerdotes, los cabildos fueron cobrando mayor peso, mayor poder y autonomía en la dirección y en la administración de los propios espacios indígenas. Destacó el caso del cacique indígena Juan Meraza, quien gozó de mucha autoridad ante los indígenas de Mojos y llegó a ejercer el poder en la zona.

Ante la ausencia de los jesuitas que regulaban la vida religiosa de los indígenas, muchas comunidades se rebelaron, otras optaron por migrar hacia la selva. Este proceso se generalizó

²⁵ Así establecía el apéndice del decreto de expulsión emitido por el rey :

“En todas las Misiones que administra la Compañía de Jesús en América y Filipinas, se pondrá interinamente por Provincias un Gobernador a nombre de Su Majestad que sea persona de acreditada probidad y resida en la cabeza de las Misiones y atienda al gobierno de los Pueblos conforme a las leyes de Indias; y será bueno establecer allí algunos españoles, abriendo y facilitando el comercio recíproco”. Ver Block. *op cit.* p. 182.

²⁶ Los autores coinciden en señalar que dos fueron los grupos de españoles que entraron a Moxos tras la expulsión de los jesuitas: por un lado aquellos que buscaban solamente el lucro personal y familiar, y que venían de Santa Cruz; por otra parte aquellos que buscaban una renovación de la región impulsando medidas más de corte mercantilista y que llegaban de las ciudades de la zona del Pacífico.

Ibid. p. 190-191.

²⁷ Block nos brinda algunas cifras del impulso y aumento en la producción del cacao y del algodón.

Ibid. p. 194-199.

cuando los criollos empezaron a ocupar los centros urbanos, entonces los indígenas se mudaban hacia las zonas aledañas o hacia la selva.²⁸

A partir la independencia de Bolivia, nuevos cambios se dieron en la región de Moxos, los gobiernos republicanos buscaron una mayor explotación de las tierras y de los recursos de Moxos, entre ellos contaban a los propios indígenas. Para ello promovieron una mayor migración de gente de Santa Cruz hacia Moxos, dotándolos de tierra y ganado, lo que implicaba el despojo a los indígenas de sus tierras.

Los gobiernos republicanos buscaban el desarrollo capitalista de Moxos y veían las formas tradicionales de los indígenas como un obstáculo para lograrlo. En este nuevo periodo se rompe definitivamente el pacto reduccional la región del Beni, incluido Moxos, significó la incorporación a la economía capitalista a partir de la explotación primero de la quinina y después del caucho; los indígenas pasaron a ser explotados como mano de obra.²⁹

1.2 *Guayocho y la búsqueda de la Loma Santa.*

En 1842 se creó el Departamento del Beni. En el decreto de creación se mencionaba que los pueblos de misiones vivían una situación deplorable de esclavitud. Se estableció que los indígenas tenían todos los derechos de ciudadanía reconocidos en la Constitución boliviana. Además se mencionaba que se procuraría el desarrollo de la riqueza de la zona a través de la propiedad, el comercio y la industria. La medida que más afectó a los indígenas fue la reconoció el derecho a la propiedad privada de la tierra. Eso atentaba contra las formas indígenas tradicionales.³⁰

Con la apertura comercial del Beni los gobiernos impulsaron la migración de criollos e incluso de europeos a la región. En las primeras décadas de vida republicana Moxos vivía una economía totalmente distinta a la de la época de las misiones, se centraba más en una

²⁸ El CIDDEBENI y Oscar Bazoberry de CIPCA llaman a este proceso como “modelo reduccional de concentración y reconcentración”. ver. Bazoberry, Oscar. *Participación, poder popular y desarrollo: Charagua y Moxos*. La Paz. PIEB-CIPCA. 2008. 192 p. (Cuadernos de Investigación, 68) p. 94, por su parte Zulehna Lehm considera que ese proceso en realidad consistió en la “reocupación”, por parte de los indígenas, de los territorios que ocupaban previo a las reducciones jesuitas.

²⁹

³⁰ Blo ck. *op cit.* p. 214-215.

economía orientada a la exportación de materias primas. A mediados del siglo XIX “la cultura reduccional se vino abajo”.³¹

A partir de la década de los años 70s se vivió en la región el auge de la explotación de la goma, que era exportada para producir las llantas de los autos que se estaban produciendo los países europeos. Se desarrolló el sistema de “enganche”.³² Esto tuvo consecuencias negativas para los indígenas, quienes eran sacados de sus comunidades para ser trasladados hacia los gomales, con lo cual se vieron reducidos a mano de obra barata en los gomales. En un principio esta práctica no fue aceptada por las autoridades departamentales debido a que afectaba los ingresos económicos del mismo, pero con el paso de los años las mismas autoridades, se vieron comprometidas a proporcionar la mano de obra a los empresarios, con ello se vieron involucradas el sistema de “enganche”.

Para hacer frente a la explotación muchas comunidades indígenas, especialmente los trinitarios, empezaron a huir de los centros ex reduccionales hacia las zonas más alejadas. Un testimonio de esa situación lo presenta el jesuita Gómez de Arteche, quien reproduce las palabras de un indígena trinitario:

Tata, son muchos los vejámenes que sufrimos de los carayanas.³³ Se nos lleva río arriba y río abajo, y hasta el Madera mismo, en donde tantos perecen, por lo que nos quieren dar, y si no les servimos a su gusto nos dan guasca. Ya no nos han dejado ni un palmo para hacer chaco o levantar una casa. De ellos sólo aprendemos vicios, sobre todo el de la embriaguez. Ridiculizan o impiden a la fuerza nuestras fiestas y prácticas cristianas. Y de esta manera perderá este pueblo su religión del todo. Por eso hemos resuelto abandonarles a los carayanas nuestras tierras, las tierras de nuestros padres, e irnos en busca de otras nuevas, en donde Dios nos dé a entender.³⁴

El caso más significativo se dio en 1887. Indígenas mojeños-trinitarios huyeron encabezados por Andrés Guayocho, quien se autoproclamaba profeta, mesías y reencarnación de la Santísima Trinidad, además proclamaba la liberación de los indígenas. Los blancos vieron

³¹ *Ibid.* p. 241-242.

³² Zulema Lehm lo define de la siguiente manera:

“El sistema [de enganche] funcionaba de la siguiente manera: las casas comerciales, como la Casa Suárez Hnos., proporcionaban los anticipos de dinero, víveres y mercancías a ‘los enganchadores’, ‘sin más garantía que la fiema’. Estos se desplazaban a los pueblos indígenas, para a su vez entregar los adelantos y luego trasladar a los indígenas hacia los gomales. Uno de los mecanismos más frecuentemente utilizados era el establecimiento de redes dentelares y pagos en dinero y/o especie a las autoridades indígenas, a los cabildantes, quienes a su vez debían cubrir el cupo demandado de brazos”.

Ver: Lehm Ardata, Zulema. *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la dignidad*. La Paz. APCOB-CIDDEBENI-OXFAM. 1999. p. 51; Block. p. 237-242.

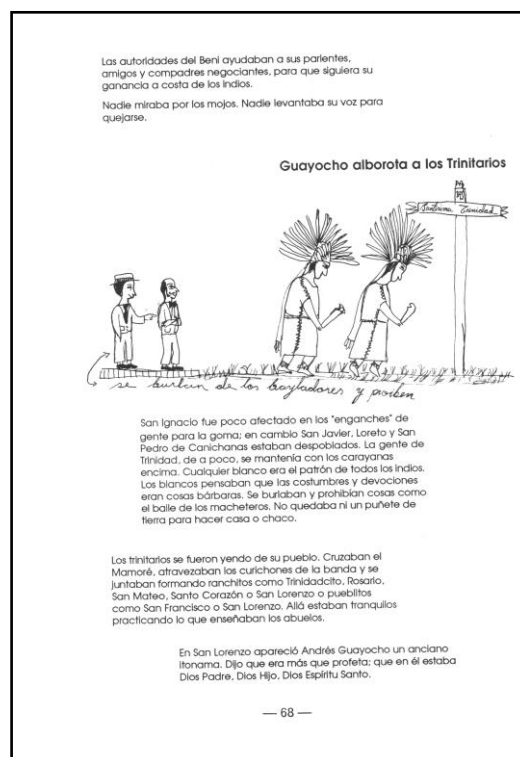
³³ Es la forma en la cual los mojeños se refieren a los blancos.

³⁴ *Apud.* Bernardo Gantier. “Guayocho, un mesías mojeño”, en: *Cuarto intermedio*. núm. 7. Mayo de 1988. p. 47.

con preocupación dicha huida, porque sentían que se quedaban sin mano de obra.³⁵ Para hacerle frente realizaron dos expediciones, la primera de treinta rifles y seis indígenas como guías con el fin de “asentar autoridad y tomar presos a los cabecillas del movimiento”, dicha expedición fue atacada y derrotada por los indígenas en el poblado de San Francisco Javier. De los treinta que componían la expedición solamente sobrevivieron unos cuantos, quienes regresaron a Trinidad y dieron informes de lo acontecido al gobernador. Tras estos acontecimientos, los blancos interpretaron este movimiento como un intento de sublevación de los indígenas y organizaron un Comité de Salud Pública, con la finalidad de enfrentar “la sublevación indígena”. Se organizó una nueva expedición encabezada por el cruceño Nemesio Saavedra y compuesta de 100 rifles carayanas y 50 flecheros canichanas. Resultado de la expedición fue la captura de Guayocho, quién fue asesinado producto de azotes y tortura.³⁶

Mientras que los indígenas fueron brutalmente reprimidos, al exterior del Beni corrían rumores de que los indígenas se habían sublevado y tenían sitiada la ciudad. Ante esas noticias, el presidente de la República de Bolivia, desde Sucre, decidió enviar una comisión de 25 soldados armados, al mando del teniente coronel César Moscoso y José María Urdininea, quien fue nombrado como prefecto del Beni en reemplazo de Daniel Suárez.

Urdininea solicitó que se fundara una casa de jesuitas en la zona, pero no fue posible. Pero se



³⁵ Bernardo Gantier sostiene que este movimiento, que él llama “éxodo”, es el primero que se tiene documentado y menciona dos tipos de fuentes: por un lado están las obras de Gabriel René Moreno *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos* y Manuel Limpías Saucedo en *Los gobernadores de Mojos* (1920), ambas presentan una narración de los acontecimientos de 1887 basadas en los informes de los prefectos de Trinidad de aquella época: Daniel Suárez y José María Urdininea; por otra parte, Gantier menciona que están los informes de los jesuitas Gumerando Gómez de Arteché, Gabino Astráin y Ricardo Manzanedo, quienes fueron enviados en misión especial para dialogar con los indígenas para evitar el éxodo, Gantier presenta partes de esos testimonios en su artículo. “Guayocho, un mesías mojeño”, en: *Cuarto intermedio*. núm. 7. Mayo de 1988. p. 47.

Por su parte Zulema Lehm destaca el carácter milenarista de estos movimientos migratorios de los indígenas.

³⁶ Lehm menciona que los indígenas canichana sostenían una rivalidad con los mojeño. ver. Lehm. *op. cit.* p. 61.

determinó que tres jesuitas, Gumercindo Gómez de Arteché y Gabino Astráin y Ricardo Manzanedo, que se encontraban en Cochabamba, acompañaran la expedición. Los jesuitas llegaron al río Mamoré y a Trinidad antes que la comitiva civil. Su misión era “restablecer por medio de la propaganda religiosa el orden civil, político y religioso... para que puedan ejercer poderosa influencia en esas regiones, atentos a los antecedentes históricos de sus habitantes”.³⁷ Posteriormente los jesuitas partieron de Trinidad para recorrer la zona.

Los jesuitas iban con la idea de que los indígenas estaban en rebelión “fanatizados por un cierto Guayocho”, sin embargo, al conocer la región pudieron constatar la situación de explotación que vivían las comunidades la zona. También lograron establecer contacto con los indígenas que huían de los blancos, comprobaron que vivían en paz y que entre ellos “allí todos es de todos, todos viven en familia sin querrela ni disputa, escondidos entre las madrigueras de los tigres para librarse de las garras de los hombres”.³⁸ A su regreso a Trinidad iban acompañados de once delegados trinitarios, que eran autoridades indígenas, dispuestos a dialogar con Urdininea.

La calma se fue restableciendo poco a poco. Algunos indígenas lograron restablecerse en poblados como San Francisco Javier y San Lorenzo, aislados de los carayanas (blancos) y reprodujeron de algún modo el régimen de las reducciones; otros por su parte continuaron en la búsqueda de la tierra en la cual vivirían en paz y libertad, alejados de los carayanas.

A finales del siglo XIX y principios del XX las autoridades departamentales del Beni buscaron de nueva cuenta promover la migración hacia el Beni. Fue promulgado, en 1905, una ley en la cual se promovía la tenencia y ocupación de tierras baldías. Con el fin del auge de la goma y la promulgación de esta ley aumentó el arribo de colonos blancos y mestizos que buscaron desarrollar las haciendas agropecuarias en la región. Los blancos, con el pretexto de colonizar las “tierras baldías”, despojaron a muchas comunidades indígenas de sus tierras. De nueva cuenta los indígenas fueron considerados mano de obra para las haciendas ganaderas. Ante esa situación muchos indígenas se alejaron de los centros urbanos y migraron hacia otros poblados y hacia los bosques para establecer comunidades en los cuales reproducían su tradicional modo de vida y en gran medida los patrones culturales de las antiguas misiones jesuitas.

³⁷ *Apud.* Gantier. *op cit.* p. 53.

³⁸ *Ibid.* p. 56.

El caso más conocido es el de los indígenas trinitarios de San Lorenzo de Moxos, que continuaron viviendo alejados de los centros urbanos y de los carayanas. Destacó el liderazgo de Santos Noco Guaji, quien gozaba de respeto y autoridad entre las comunidades, y fue nombrado la máxima autoridad entre los trinitarios, junto con los cabildos de las comunidades regían a las mismas. Noco se convirtió en el intermediario entre las comunidades indígenas y las autoridades locales, ante las cuales buscó que se respetaran los derechos de los indígenas reconocidos tanto en la constitución boliviana, como en el decreto de creación del Beni y en leyes posteriores. La mejor forma para lograrlo fue que las comunidades indígenas se mantuvieran alejadas de la ambición de los carayana, para así continuar con su vida, con sus chacos y su ganado. En San Lorenzo de Moxos, los indígenas adoptaron las normas de vida de las misiones jesuitas, a falta de sacerdote era el propio Santos Noco quien administraba las cuestiones religiosas. Pero no conforme con ello, el propio Noco buscó que se estableciera una misión en la región de San Lorenzo,³⁹ y se lo solicitó directamente al obispo de Santa Cruz. El obispo no atendió a su petición. Pero sí lo hicieron los franciscanos, quienes en realidad no establecieron una misión, y solamente enviaron un párroco permanente en la zona

[...] los religiosos fueron la mejor baza de Santos Noco para negociar las exigencias, económicas de los empleos y empleadores criollos. El régimen misional, permitiría mantener cierta distancia de la sociedad beniana, evitándose la injerencia blanco-mestiza en el quehacer indígena; segundo, impediría la ocupación por terceros de las tierras donde vivían; tercero, les dotaría de educación en castellano, necesaria para el ejercicio de sus derechos civiles; y, cuarto; se fortalecería el culto católico con la presencia de una autoridad eclesiástica.

El aspecto más importante es que los indígenas trinitarios seguían gozando de autonomía. Noco murió en 1926 y tras su muerte se desmembró esa autonomía.

La Guerra del Chaco significó de nueva cuenta un proceso en el cual los indígenas salieron desfavorecidos, fueron reclutados forzosamente en el ejército, situación que propició una nueva dispersión de los indígenas hacia zonas más selváticas para conformar nuevas

³⁹ En un artículo publicado en julio de 1905 en el periódico *La democracia*, Santos Noco demandaba la presencia de religiosos en San Lorenzo de Moxos:

... para que nos enseñen a nosotros ya nuestros hijos el castellano, porque el idioma es un fuerte vínculo de unión [y] que nos fomente el culto católico, que nos sustrajo del barbarismo y nos incorporó hace dos siglos al régimen de la civilización, en el que permanecemos fieles, conservando nuestros cantos y danzas, que nos enseñaron nuestros verdaderos padres jesuitas.

Apud. Guiteras Mambiola, Anna. *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938. Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana*. Cochabamba, Archivo y Bibliotecas nacionales de Bolivia-Banco central de Bolivia-Instituto Latinoamericano de Misionología-U.C.B-Itinerarios editorial. 2012. 398 p. (Scripta autochtona, 10). p. 198, nota 162.

comunidades alejados de los centros urbanos y de los carayanas, que a la par propició una mayor concentración de blancos provenientes de Santa Cruz en los centros urbanos del Beni.⁴⁰

Con la revolución de 52 y la Reforma Agraria impulsada por el gobierno revolucionario parecería que las cosas mejorarían para los indígenas en la región, pero no fue así. Es a mediados del siglo cuando se da un mayor impulso a la ganadería hasta convertirse en la actividad económica preponderante de Moxos y del Beni.⁴¹

[Con la reforma del 52] se liberan a los indios de sus deudas y al mismo tiempo se consolidan legalmente las propiedades ganaderas en manos de los blancos. La ganadería expansiva, a diferencia de los establecimientos que combinan la actividad ganadera con la agrícola, y la producción manufacturera de derivados, no demanda una cantidad mayor de una o dos familias como fuerza de trabajo durante la mayor parte del año; de esta manera la consolidación de la propiedad ganadera implicó la expulsión de muchas familias indígenas de las islas de bosque y bosques ribereños que se intercambian con la sabana, donde los indígenas realizan su agricultura tradicional. Ambos factores, la consolidación de la propiedad ganadera y la liberación de las deudas fueron procesos complementarios y funcionales al surgimiento de una economía regional basada en la ganadería expansiva [...]⁴²

La reforma del 52 tuvo efectos negativos para los indígenas del oriente boliviano, sobre todo porque consolidó los latifundios en la región.

2. El regreso de los jesuitas a Moxos (1984)

A mediados de los años ochenta los obispos del Vicariato del Beni, Mons. Carlos Anasagasti y Mons. Manuel Eguiguren solicitaron a la Compañía de Jesús su colaboración para trabajar en San Ignacio de Moxos. En el mes de abril de 1984 ambas instancias, la provincia boliviana de la Compañía de Jesús y el Vicariato Apostólico del Beni, firmaron un convenio, en él se establecía que la Compañía de Jesús, por *su opción, su servicio de fe y la promoción de la justicia* se comprometía a establecer una comunidad en la Provincia de San Ignacio de Moxos –que abarcaría la parroquia de San Ignacio de Moxos y dos capillas más: San Francisco y San Lorenzo- y a “trabajar con todo a su alcance para *la promoción integral, tanto humana como religiosa de la población* poniéndose como *objetivo la formación de una comunidad evangelizada y evangelizadora*” y

⁴⁰ Canedo Vásquez. *op. cit.* p. 82-84.

⁴¹ *Ibid.* p. 83.

⁴² Lehm. *op. cit.* p. 71-72

atender a toda la población de la provincia sin discriminación alguna.⁴³ De ese modo los jesuitas volvieron, tras 217 años de ausencia, a la región de Moxos. Los encargados en la parroquia de San Ignacio de Moxos fueron los jesuitas de origen español pero que ya contaban con más de 20 años de experiencia pastoral con comunidades indígenas en Bolivia, Enrique Jordá y Jorge Sicart.⁴⁴

La búsqueda de la Loma Santa de 1984

A los pocos días de su llegada a San Ignacio de Moxos, el nuevo párroco, Enrique Jordá, tuvo que atender a un grupo de indígenas que realizaban una búsqueda de Loma Santa. El motivo de dicha Loma Santa era porque una niña “vidente” de doce años, llamada Ana Teco, decía que ya había visto la Loma Santa y convocó a la gente a reunirse para ir allí. Jordá plasmó esa experiencia en un artículo titulado *Apuntes para la Loma Santa*.⁴⁵



Artículo de Enrique Jordá en el diario *Presencia*, el 11 de diciembre de 1985

⁴³ *Convenio entre el Vicariato Apostólico del Beni y la Provincia Boliviana de la Compañía de Jesús para atender apostólicamente la provincia de San Ignacio de Moxos.*

⁴⁴ Enrique Jordá colaboró anteriormente en el proceso de formación de diáconos aymaras en Laja.

⁴⁵ Dicho artículo fue publicado originalmente en el diario *Presencia*, el 11 de diciembre de 1985, y posteriormente apareció en la revista *Yachay*. “Apuntes para la Loma Santa”, en *Yachay*. año 3. núm. 6. 1986. p. 118-120. Aquí nos basaremos en esta última versión

Veamos a detalle la explicación de Jordá en torno a la experiencia de la búsqueda de la Loma Santa. En un primer momento recuerda la forma como se enteró de dicha búsqueda:

Estaba en San Ignacio de Mojos el jueves 10 de mayo de 1984, en pleno sur de agua y huracán que nos voló la cubrera del enorme templo ignaciano y nos llenó todo de agua y barro, cuando nos llegó la noticia ya más concreta de lo que estaba ocurriendo. El día anterior habíamos tenido ya los primeros rumores y datos por una meme (mamita) del cabildo indigenal ignaciano.

La alarma nos la traía un profesor de la comunidad campesina Santa Rosa del Apere, a las nueve leguas de acá, la gente se estaba yendo a buscar Santa Loma y nadie era capaz de detenerlos. Él les había insistido en vano para que esperen a que la hallen y recién se vayan todos. Según los datos, se estaban vaciando todos los ranchos desde comienzos de mayo y sólo quedaba prácticamente Santa Rosa y Retiro de todos ellos. La gente mal vendía su arroz, café, cacao, animalitos; dejaban sus chacos abandonados y a veces sin cosechar. Habían comprado tela de algodón para su vestimenta ritual, algo de provisiones mínimas y se habían ido con sus imágenes de santos y sus niños y ancianos en dirección a la Loma Santa. En aquel momento estaban ya en un campamento a dos buenos días de camino de Santa Rosa. Allí se iban reuniendo para seguir camino ya luego cuando acabara de reunirse la gente. Habían construido de inmediato su templito como centro de la comunidad. Mucha gente de cada lugar y hasta delegaciones del pueblo de San Ignacio iban llegando por allá para ver cómo eran las cosas.

El profesor seguía dándoles argumentos para que no se fueran más gente y tuvieran que cerrarse todas las escuelas de la zona rural y tuvieran que trasladarse monte adentro. En vista de su fracaso rotundo, se animó a venirse en medio del agua y caminos intransitables casi a pie y a caballo al pueblo. Pidió ayuda al subprefecto para detener la marcha, pero éste le respondió que necesitaba un presupuesto para ir allá con la policía. Luego me pidió a mí como párroco que hiciéramos una comisión mixta cura-policías, yendo estos últimos a resguardarme (¡los de la Loma Santa tienen buenos flechadores!) y a la vez para agarrar al cabecilla del movimiento y traerlo a la cárcel local por engañar al pueblo o estar mal de la cabeza. Ahí le expliqué que íbamos a estudiar en el equipo la conveniencia de mi ida en ese momento al lugar y que, si convenía ir, iría, pero a pie y con algunos animadores mojeños, nunca con policías, si ellos creían que debían ir, que cumplieran su misión, pero no conmigo, ya que eran dos cosas diferentes.⁴⁶

Para tratar de saber la situación de las personas que se encontraban en la búsqueda de la Loma Santa, Jordá decidió enviar a dos animadores moxeños-ignacianos, Víctor Noe e Inocente Noe con un mensaje redactado en conjunto con los animadores religiosos de diversas comunidades. La carta está fechada el 15 de mayo de 1984 y está dirigida a los pobladores de la Loma Santa:

Muy queridos y recordados hermanos:

Esta carta la escribimos desde la Parroquia de San Ignacio, con todo el corazón.

Apreciamos mucho su valentía y ánimo en ponerse en camino hacia la Loma Santa, en su deseo de encontrar una vida mejor para todo el pueblo, en estos momentos tan difíciles que estamos pasando.

Queremos que nuestra oración y nuestra preocupación en medio de sus grandes dificultades, les acompañen.

Les enviamos con todo cariño a dos hermanos de nuestra comunidad cristiana: Víctor Noe e Inocencio Noe, para que junto con ellos y a la luz de Jesús, puedan encontrar cuál es el camino

⁴⁶ Jordá. "Apuntes..."

mejor para la felicidad que ustedes buscan, y todos juntos y de a poquito vean cuál es la voluntad de Dios para ustedes en este momento.

La Loma Santa puede estar más en vivir como verdaderos hermanos en la propia comunidad, que en buscar una tierra nueva desconocida, que puede suponer la muerte de sus niños y ancianos y, a la que tal vez nunca lleguen a encontrar en este mundo.

Nuestra oración, cariño y amistad les acompañan.

Además de la carta, los animadores llevaron un texto titulado “Catequesis ante nuestro pueblo camino a la Loma Santa” para realizar celebraciones religiosas con los buscadores de la Loma Santa. El texto tenía el siguiente esquema:

1.- *Somos un pueblo valiente y sabio.* Tenemos nuestra cultura legada de nuestros abuelos, una lengua muy sabia y linda, y una historia en la que siempre hemos andado mucho buscando una tierra mejor para que pueda seguir la vida de nuestros hijos. Un día recibimos la fe cristiana, y nos sentimos cristianos muy de corazón.

2.- *Dios nuestro Señor nos ha ido acompañando, como acompañó al pueblo de la Biblia que quiso salir de su esclavitud.* Por eso caminó cuarenta años hasta llegar a la Tierra Prometida, la Loma Santa que le prometía Dios, la tierra donde nació luego Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios (ver libro del Éxodo 13,17 a 20,21; y todo el libro de Josué)

3.- *Pero nunca en esta tierra, ni la Tierra Prometida de la Biblia ni la Loma Santa que buscamos, puede ser la felicidad completa.* nunca será un lugar en que lo tengamos todo, no trabajemos, tomemos chicha todo el día y cada día del año... La Biblia nos sigue contando cómo el pueblo de la Biblia al llegar a la Tierra Prometida tenía que cultivar sus chaquitos y pescar en sus lagunas y esforzarse para ser honrados y vivir como hermanos entre ellos.

Porque el paraíso perfecto nunca lo encontraremos en esta vida, sino sólo cuando vayamos al cielo.

4.- *El pueblo de la Biblia vivía en la Tierra Prometida como una comunidad unida,* ayudándose, trabajando juntos, compartiendo sus alimentos con los más pobres, con un solo corazón y una sola alma lo mejor que sabían. Eso se cumplió sobre todo cuando vino Jesús y empezaron las comunidades cristianas (Ver Hechos de los apóstoles 2,44-47 y 4, 32-35).

5.- *¿Por qué la Tierra de la Biblia era la Tierra Prometida y como Loma Santa?*

- ¿por la tierra misma en que vivían? o

- ¿Porque eran valientes y buenos y se colaboraban bien y vivían organizados para cultivar y para vender y para tener comida?

6.- *¿Dónde está para nosotros la Loma Santa?*

- ¿en otra parte desconocida?

- ¿en este campamento, en nuestra comunidad en nuestro pueblo?

Tal vez la vamos a encontrar aquí mismo, si nos esforzamos en vivir más cada día como nos dice el Dios de la Biblia y su Evangelio.

7.- *Todos buscamos la voluntad de Dios.* Y en un momento tan importante como en el que estamos emprendiendo al dejarlo todo y querer ser fieles a nuestro Dios, necesitamos pensar lo de la Loma Santa por puntitos. Porque vamos allá buscando la VIDA. Y tenemos que cuidar para que no encontremos la muerte de nuestros niños y nuestro pueblo, en vez de ir a la vida a la que nos llama nuestro Dios.

Después de haber contactado a los buscadores de la Loma Santa, los dos animadores regresaron a San Ignacio de Moxos el 5 de junio, llevaban una carta del cabildo de la Loma Santa para el párroco Jordá. A continuación reproduzco la carta respetando la ortografía original⁴⁷:

Para la parroquia de San Ignacio de Moxo.

[...]

Nosotros desde este campamento llamado Trinidad de San Antonio, les agradecemos muy infinitamente habernos hembiado su cariñoso y fraternal Saludo para todo nosotros. Su oficio lo hemos recibido en manos propia de los misionado Víctor Noe e Inocente Noe y de los 9 jovenes que los acompañaron, de la comunidad de S. Rosa. Padres y madres no tenemos palabra para agradecerle por su preocupación por nosotros por que entendemos que ustedes cuanto no quisieran estar con nosotros pero basta que ustedes nos han embiado un mesionero que nos hizo comprender de cómo deberíamos caminar como verdaderos cristiano para que así nosotros llegar a la tierra prometida que son vuestro anhelo y esperanza de vivir felices con vuestros niños de manera que le pedimos ustedes siempre acolavoren por medios de sus oraciones, tal como nos decía nuestro hermano Víctor Noe, que tenemos que confiar en Dios y vivir la oración con una sola fé más los unos a los otro de manera que nosotros entendemos que con nuestra oración y mas con sus oraciones de ustedes confiamos que vamos a llegar a la tierra que buscamos.. Madrecita Dolores a Usted le agradecemos muchísimas por su compacion con nosotros de havernos mandados las medicinas para nosotros por que fue completo por que el misionero el mismo hizo toda las curaciones tanto a los niños con a las personas mayores. Le pedimos no se olviden de nosotros que ojala que cuando mande nos mande el mismo misionero que ya es conocido de nosotros por que sabe Compartir nuestra penas y nuestra alegría y además sus prediciones son palabra de amor. No teniendo nada mas que decirle nos despedimo con todo respeto.

Campamento Trinidad de San Antonio 25 de mayo de 1984.

Corregidor, Mariano Noco; 1° casiqui Rafael Biri Noso; 2° casiqui Pedro Moye P.; Casimiro NaMaza Nozo, Santiago Gaurayuco M, Esequiel Justiniano, José Yudinú.

Los animadores ofrecieron a Jordá y equipo parroquial un informe de lo que habían encontrado y visto en su acompañamiento de los buscadores de la Loma Santa. Después de escucharlos Jordá reflexionó lo siguiente:

Es muy bueno el buscar una tierra mejor. Pero muy discutible el modo cómo se busca, yendo con todos sus niños y con peligro de que los engañen personas muy astutas. Pareciera mejor que fueran exploradores a buscar un lugar, y una vez hallando regresen a buscar al resto de la gente. De todos modos la gente no hace locuras: sólo han salido de su lugar y han llegado al campamento en que están: han hecho sólo una 'pascana' (una parada de descanso) hasta el momento. Hay senda antigua hasta ese lugar, y ahora preparan la senda nueva para seguir camino.

A semeja este pueblo al pueblo de la Biblia, que tenía tantas dificultades. Y esa fiera: también el pueblo escogido tuvo víboras venenosas. El que mire a la cruz sanará de la víbora.

⁴⁷ La carta original se encuentra en el archivo de la parroquia de San Ignacio de Moxos, pero también es reproducida por Jordá en su artículo, ahí Jordá corrige la ortografía. He decido presentar la ortografía original.

Es un pueblo que busca un camino. Pero un día van a asentarse, como se asentaron en San Ignacio.⁴⁸

Posteriormente Jordá encabezó una expedición para ir al encuentro de los buscadores de la Loma Santa. Con él fueron seis personas más, cuatro animadores de comunidad y dos novicios jesuitas:

Llegamos a Carmen Aparecito a las tres de la tarde del 6 de agosto, fiesta patria boliviana. Todos estaban reunidos en el rancho con cabildo, danzantes, música, chicha abundante de yuca y fiesta. Y corrieron a nuestro encuentro felicísimos en su sorpresa inesperada (Taita Encarnación, Causere, el doctrinero había soñado la noche anterior con una carta mía en la que le avisaba de nuestra llegada, y lo había comunicado con otro taita en la mañana de ese día). Macheteros, 'cajareros', con sus bombos y tambores, danzantes, corregidor y cabildo y toda la gente salió corriendo a recibirnos a la entrada del pueblo, en cuanto nos vieron salir del monte. Una señora danzaba a saltos con un gran tambor. Los abrazos eran bien sentidos. Entramos enseguida en el amplio templo que es lo primero que siempre construyeron en las Lomas Santas: el templo centro de esta comunidad unida por la fe y el deseo de ser ellos mismos como mojeños y como cristianos, y libres tras dejarlo todo un año antes siguiendo a la niña 'María' (Ana Teco) que los convocó.

La estadía nuestra en el Aparecito duró dos días y medio. No podíamos quedarnos esta vez. El primer abrazo oficial de toda la gente en la sede del cabildo ('el santo cabildo') ya nos llenó una enorme tutuma con más de cien huevos y mucho arroz pelado. Luego compartimos su pescado, su cacería (taitetú sobre todo), sus gallinas y huevo, arroz, plátano y yuca, su chicha y todo lo que tenían. Se veían una tierra de abundancia e ilusión, de mucha familia joven y mucho joven y niño.

Agarramos los dos últimos días de la novena de oraciones por Felicia Mae, finada en 1984 a sus trece años. Oraciones largas, al estilo de las novenas de San Ignacio de Mojos [...]

Tuvimos las eucaristías en idioma ignaciano (en el que tenemos ya el ordinario) y cantos en trinitario e ignaciano (de los que hemos ido componiendo a lo largo del año 84 y 85). Muy vividas por todos. Pudimos preparar entre los siete de la expedición, y con toda intensidad en esos dos días y medio, los 27 bautismos, las 25 primeras comuniones, las 40 confirmaciones y los 3 matrimonios. Sesiones largas de evangelización para ellos y también para toda la comunidad. La mayoría recibió también el sacramento de la reconciliación.

Jordá acompañaba esa descripción con la siguiente reflexión sobre la Loma Santa:

Piensen quedarse establecidos allí al menos por unos años. No es aquello la Loma definitiva todavía. Pero no se ve de momento que vaya a surgir un nuevo líder carismático local que los conduzca más allá en esta búsqueda de Santa Loma. Les dijimos que en 1986 procuraremos volver a visitarlos.

Loma Santa supone decisión y atrevimiento por una causa. Por lo que estoy viendo, Santa Loma es un lugar ideal y resguardado, pero no tan ideal que sea el cielo definitivo. Lugar donde no llegue el blanco abusivo, se viva con lo necesario en cierta abundancia, y se conserve la fe y la cultura y los idiomas mojeños en plenitud. Todos hablan en esos idiomas entre ellos y con sus niños, como una riqueza conservada con orgullo. Lo cual no impide que sepan y hablen muy correctamente el castellano con los visitantes y sigan por radio todo el acontecer del país y del mundo.

⁴⁸ *Ibid.* p. 132.

Nos han hecho visitar la Santa Loma del Aparecito. Y nuestra visita los ha reconfortado. No hemos hablado del tema de 'Santa Loma', allí directamente. Nadie lo toca. Hemos ponderado con ellos la fe, el amor a la cultura, la unión e ilusión comunitaria, la abundancia conseguida en tan poco tiempo entre todos, la cantidad de hogares jóvenes y de niños. También la urgencia, que todos viven y la esperanza de que Leoncio Guarúa (nuestro conocedor de sendas) entenado (hijastro) del doctrinero llegue a ser profesor de allí, si conseguimos un ítem de Educación Rural.

No me atreví a hablarles allí de títulos comunitarios de tierras por Reforma Agraria, porque tienen que ir asentándose y conociendo todavía el terreno. Pero sería bueno conversar sobre eso cuando haya ocasión o al año cuando regresemos. Antes de que venga cualquier persona que compró tierras benianas en las ciudades del interior o alguna empresa que se instale por allá o simples aserraderos que les quiten la riqueza suma de sus bosques. [...]

Con esta comunidad y las restantes tenemos muchísimo más que hacer. Tiene que entrar ello en el plan de conjunto que estamos planificando a nivel de equipo pastoral para esta inmensa zona. Nos faltan parámetros mayores dentro de una visión amplia. Y todo esto tiene que ir acompañado por una pastoral de organización popular y de pasos concretos dentro de ella.

En este viaje se ve la necesidad de un centro pastoral de acción en esta zona (una especie de vicaría pastoral, para no tener una parroquia mas fuera de las tres que ya regentamos)[...]⁴⁹

Jordá permaneció algunos días en el campamento de los buscadores de la Loma Santa. A su regreso vía terrestre, llegó a otra comunidad de buscadores de Loma Santa:

[...] en un viaje por el río Sécore. Al sur de Mojos y cerca ya de la frontera con Cochabamba, tomé pocos días después contacto con la Santa Loma de Chimimita, en el río Plantota afluente del Sécore, más de cien familia que llevan ya unos 27 años buscando la Santa Loma también. La que visitamos en Aparecito dicen que lleva ya más de cincuenta años buscando. Muy posiblemente mucho más. Es la búsqueda secular del pueblo trinitario, valiente, decidido en buscar siempre algo mejor y en escapar de cualquier esclavitud. Un pueblo que busca ser él mismo, al margen de los blancos poderosos que los precisan como mano de obra barata o los disminuyen en su valor con un juicio injusto por peyorativo, o les hacen triste la vida agarrándoles tierras o no cercando como manda la ley sus pampas con su ganado. Una voluntad de ser y de ser mojeñamente en su propia riqueza étnica muy notable.

Los mojeños conocen su tierra. No se van porque no saben geografía. Tampoco porque se imaginan una tierra únicamente soñada. Hay taitas viejos y flecheros y cazadores de troperos y tigres y de caimanes y lagartos que han trajinado palmo a palmo esas sendas cerradas. Son sendas antiguas las que hemos recorrido, aunque se trajinen poco en general y sean muy duras para el caminante. La aventura es recorrerlas dejándolo todo y yendo con toda la familia acuestas. Y pasar los primeros meses sin chacos ni frutales, ni arroz, ni plátano, ni yuca, ni maíz, ni chocolate, ni nada por el estilo, sin casa donde quedarse, en puro monte o claro de pampa, con tantos peligros. A veces pueden perderse y llegar a yomomos o curichiss impenetrables. El pueblo recorre lentamente una aventura.⁵⁰

Y añadió:

Santa Loma es un lugar ideal que Dios reservó, según se piensa entre la gente mojeña, para los mojeños únicamente. Así empezaron probablemente tantos pueblos y ranchos de mojos que tuvieron que ser cambiados por inundación o fieras o malsanos o invasiones. Pero, en realidad, hay datos [...] que pueden confirmar más la inquietud y esperanza mojeña.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.* p. 136-138.

⁵⁰ *Ibid.* p. 138.

⁵¹ *Ibid.* p. 140.

Otra de las preocupaciones que expresaba Jordá en aquellos momentos era en torno a la situación de los jóvenes y las perspectivas del pueblo moxeño a futuro:

Los puedo dividir en tres grupos:

1.- Los que ven la búsqueda sin implicaciones de liberación y justicia, como una especie de chifladura de gente sin mucha conciencia.

Cuando se habla de Santa Loma se ríen y no les interesa vitalmente. Pasado de moda.

2.- Los que ven la búsqueda como ilusión y conciencia de ser ellos mismos, sin ser prejuizados como pueblo por los blancos, deseando cortar el ser ‘mozos’ y ‘sirvientes’ o ‘jornaleros’ mal o bien pagados de blancos. Visitan Loma Santa y ven la abundancia y conseguida en poco tiempo, la ilusión de gente allí establecida –y vayan o no vayan- los miran con simpatía y aprecio. Esa ilusión y esperanza los ha llevado a asomarse a visitarlos y preguntarles, o a ir ellos mismos con sus niños y esposas.

3.- Los que ven la solución más en una organización del pueblo moxeño allí donde se halla ya viviendo y con las demás comunidades en cooperativas, sindicatos, títulos de tierras comunitarias, trabajo comunitario, organización de la comercialización, formación técnica agropecuaria a su alcance...

Con esto no decimos que se trate de tres grupos estancos. Hay una serie de ideales entreverados de los tres grupos, en este pueblo tan rico en posibilidades y tan frustrado por la situación secular, las invasiones sucesivas de gente extraña al pueblo, la naturaleza tan indómita en medio de su exuberante riqueza de toda especie, de tanta vida entre tanta muerte.

En esta situación, podemos decir sin temor a equivocarnos que Santa Loma no muere. Los pobres moxeños pobres y valientes, deseosos de algo mejor siempre, seguirán buscándola.⁵²

Esta experiencia le permitió a Jordá un mayor conocimiento de las comunidades indígenas y conocer un aspecto que caracteriza a esas comunidades, la búsqueda de la Loma Santa, e identificar que una de las principales problemáticas de la región era la relacionada a la tenencia de la tierra.

Primeras aproximaciones a Moxos

Una de las primeras dificultades que tuvieron que enfrentar los jesuitas fue la de cómo evangelizar en la región, especialmente por dos razones, la primera la dispersión e inaccesibilidad a muchas de las comunidades; y la segunda responde a razones climáticas,

⁵² *Ibid.* p. 140-141.

solamente se puede ir a las comunidades en temporada de secas⁵³. Veamos un ejemplo de cómo le describe Jordá:

Aquí estamos formando equipo parroquial de los 40,000 km² de Mojos, tres ursulinas de Jesús y cinco jesuitas. Nuestro trabajo, animación de las comunidades del campo (unos 73 rancho muy distantes entre sí, con unos 40,000 habitantes por todo) cursillo para los 260 animadores rurales de nuestras comunidades cristianas, cursillos de salud, clubs de madres, comunidades cristianas de base en el pueblo, catequesis a todo nivel, tramitación de títulos comunitarios legales de tierras para toda la comunidad, consecución de pequeñas becas para estudios sencillo sobre todo agropecuarios, clases en los colegios y escuelas, grupos juveniles, fomento de vocaciones presbiterales y religiosas, acompañamiento de los grupos organizados indígenas, estudio de las lenguas mojeñas, acompañamiento de la gente más pobre, lucha por las justicia cuando hay injusticias. Por ahí va nuestro trabajo.

En la *época seca* especialmente (julio a noviembre) tenemos tiempo más fuerte de visitas a las comunidades. Casi tofo a pie, algunas veces en carretón o a caballo. Algunos van a comunidades más cercanas a los pueblos grandes, otros vamos dos o tres meses sin retornar a casa. con el mínimo de equipaje (no más de seis kilos por persona, en donde entra una lista interminable de cositas pero todas mínima expresión: las cosas para la eucaristía de esos meses, saco de dormir, mosquitero, un plástico para tenderse en el suelo y para cubrirse cuando llueve en los caminos, algo de ropa para el frío que se hace muy fuerte cuando sopla viento sur, medicinas para los enfermos, cositas de aseo y así) y un buen cuchillo al cinto, un buen sombrero y mucha ilusión y buenos pies. Se caminan cada día diez o doce leguas, o menos o más (50-60 km.), se llega a una comunidad donde nos recibe felicísimos y nos hospedan lo mejor que pueden. Allí nos quedamos dos o tres días o una semana o más, según la conveniencia de la gente y los trabajos que se presentan (evangelización, novena de la fiesta patronal si coincide, escucha de los problemas de tierras o de vecinos abusivos, preparación de sacramentos, catequesis en escuela o luego, cuidado de los enfermos, etc.)

[...] Gente buenísima que no había recibido visita, gente abierta al Mensaje, gente indefensa ante las injusticias o aislamiento. Amigos íntimos que nos esperan siempre. Grupos grandes de animadores en casi todas las comunidades o gente que quiere pasar cursillo y se animadores todos ellos son los que mantienen la fe y el ánimo cristiano en sitios tan alejados, los que se esfuerzan ante los grandes embates de sectas que dividen o quieren dividir las comunidades, los que dos o tres veces al año van a los pueblos grandes para una semana de cursillos, los que tienen las celebraciones dominicales...

Después de una caminata de dos o tres meses seguidos cada año, volvemos muy consolados y animados. [...] Ellos, *los pobres, nos evangelizan como nadie*, nos hacen como ellos, nos animan para que salgamos juntos adelante como cada cual aportando lo que se puede.

Nuevos cantos en idiomas mojeños, himnos, textos litúrgicos mojeños, una historia de los pueblos mojeños desde las bases mojeñas, que esperamos saldrá a luz en 1987, cuestionamientos morales locales, resolución de problemas, comunitarios, luz para mantenerse ante los ataques y engaños de las sectas, amistad fuerte y sencilla..., todo eso y mucho más surge de estas visitas sencillas y nada espectaculares en las que llegamos como la gente llega a su rancho.

Así vemos que el Señor hace crecer su Palabra en medio de la gente y que va realizando el Reino de Dios.

Esteban Avelí se recorrió solito todo el cantón de San Francisco de Moxos. Bernardo con otro novicio el cantón Apere y parte de la provincia Yacuma. Desde San Ignacio, los que quedaron esos meses también fueron yendo y viniendo a montón de lugares o pasaron una

⁵³ Ya se menciono anteriormente que en Moxos se viven dos estaciones la época de secas, (julio a noviembre) y la época de lluvias (diciembre a mayo), en esta temporada se inundan la mayoría de los llanos, y los pobladores se refugian en terraplenes artificiales y pequeñas lomas naturales.

semana en ellos. Al final, un saldo de unas 36 comunidades visitadas (sobre 73 de cuya existencia sabemos). A alguna esperamos llegar en barco por río en febrero. A otras todavía no sabemos ni cómo se puede llegar: ni por río, ni por tierra ni por aire: no sabemos ni adónde salen para sus compras y trueques, ni si salen.

Estamos combatiendo mucho las enfermedades sobre todo de los niños: vómito y diarrea, rétanos, son las que más víctimas cobran. En relación al año pasado, hemos tenido un año mucho mejor: ha disminuido algo la mortandad infantil, a través de las charlas y cursillo y los comités populares de salud y las postas y farmacias populares. Pero esta semana precisamente sólo en San Ignacio desde donde les escribo, han muerto seis niños de estas enfermedades. Calor fuerte, aguas malas y no hervidas en esta época seca; cuchillo sucio para el cordón umbilical y otras causas. Y hay que salir del rancho y llegar al pueblo, a bastantes kilómetros, con el niño a cuestas y en pleno sol, Y si llegan de noche, a veces no se atreven a ir al hospital hasta la mañana. Además el único hospital es el de San Ignacio, capital de la provincia. Nuestras madres ursulinas se desviven visitando y atendiendo e intuyendo posibles casos de niños deshidratados, etc. Pero siempre se nos escapan algunos.

Hasta aquí, algunas pinceladas de Mojos. Una naturaleza exuberante de ríos, selva, agua por todas partes frutas y cultivos que crecen casi solos, trópico ardiente. Un mundo desvinculado, olvidado, con mucho problemas que ir resolviendo. Gente buenísima, despierte, sumamente cordial. Carreteras y colonizaciones a la puerta en pocos años que van a cambiar este mundo tan antiguo de culturas nobles e idiomas bellísimos. Antiguas misiones jesuitas de Mojos, famosas con las de Chiquitos y las del Paraguay, con gente que sigue vibrando con aquella tradición y con la misma fe recibida.⁵⁴

Los primeros dos años los jesuitas estuvieron dedicados a conocer la situación de la provincia que recibían a su cargo y a hacer proyecciones de trabajo, especialmente porque avizoraban cambios en la región. Se vivían profundos por la apertura de nuevas carreteras, que conectaban Moxos con el resto del país. Veamos cómo formulaban esa situación en esos primeros años.

Al cumplir los seis meses en la región, Jordá envió una carta al padre provincial de los jesuitas de Bolivia, Jorge Trías, en la cual le presentaba una primera impresión de la situación en la zona y del trabajo a realizar a futuro. Veamos los aspectos más importantes de la carta.

En la introducción exponía los motivos de la misma:

Ha transcurrido ya exactamente medio año, desde que la Compañía nos encargó *comenzar una labor pastoral de integración fe-justicia* en esta zona del Beni, buscando continuidad a la moderna con la obra grandiosa de nuestros antiguos misioneros jesuitas y de los curas y de los franciscanos que con tanto cariño y acierto han cuidado de acompañar la antigua tradición tan viva todavía.

Han sido meses, sobre todo de VER y ANALIZAR, y pensamos llegó ya el tiempo de tomar decisiones como provincia con su Provincial para un ACTUAR más decidido.

[...]

⁵⁴ Jordá Enriueque. *Carta a Francisco Clart*. 10 de noviembre 1986 (Disponible en el archivo de la Parroquia de Moxos”.

En esta carta, a la fuerza extensa, no vamos a descender a nivel de anécdota, sino a dar un poco los planteamientos generales que sugerimos desde nuestro juzgar jesuita, sin pretender, por supuesto, ser completos. Han sido seis meses necesarios para centrarnos y proponer pistas, pero es evidente que no basta lo que hemos realizado, si buscamos una presencia significativa de la Compañía en esta zona con tantas frustraciones en todas las edades y en especial en el mundo indígena, y si miramos a la expectativa que el Vicariato del Beni tiene ante la labor a realizar por la Compañía para ayudar a un nuevo orden.

En la primera parte presentaba un informe amplio de la situación de la provincia de San Ignacio de Moxos, está dividido en dos partes: la primera dedicada la “situación humana” en el que abarca temas como: Cultura, Tierra, Agricultura, Caza y Pesca, Salud, Alimentación, Educación, geografía humana; la segunda enfocada al tema de la vida cristiana: Fe y Justicia.

En el primer punto relativo a la situación de las culturas identificaba tensión entre dos grupos: los blancos y los indígenas

1.1 Culturas.

- Tensión clara blanco-indígena. El indígena ve que lleva siempre las de perder. Fue dejando el pueblo en manos de los blancos. La relación de culturas coincide normalmente con las de rico-pobre, comerciante-consumidor (o vende barato), seguro de sí-inseguro, patrón-contratado, ganadero-agricultor, futuro-frustración, conocimientos-ignorancia, identidad-no identidad, orgullo-complejo, previsión económica-imprevisión económica... por su puesto hay sus gamas, llegando a las cercanías blanco pobre-indígena, familias que integran ambas culturas, blancos que aprecian la cultura y lengua del indígena, gente blanca acogedora y preocupada por el mundo indígena y su futuro. A nivel superficial, la relación aparece tan normal y cariñosa en el trato, que no llega a descubrirse fácilmente de parte del recién llegado. En el mismo colegio o escuela andan juntos todos los alumnos, pero se capta la broma de un apellido, o la ausencia de unos en la fiesta de otros.
- Amistad entre culturas indígenas. Ignacianos, trinitarios, movimas, yuras, chimanes, de la zona, se aprecian y conviven y comparten sus mismos problemas. Aunque unos vean las cualidades y limitaciones de los otros.
- Culturas-lenguas-tradiciones indígenas van perdiendo aprecio en la juventud actual. Las fomentaron mucho los ancianos actuales y las siguen fomentando. Pero cayeron en picada desde 1950. La juventud –más en los pueblos y menos en el campo aun tal vez- quiere liberarse de todo el complejo esclavizante que supone ser de su grupo, y pertenecer al mundo estándar actual. Así se ha creado un corte muy fuerte de generaciones. No se percibe ya ni se aprecia la riqueza de la propia identidad ni la propia lengua, para la mayoría ya desconocida, o que ya sólo entiende pero no sabe hablar. Esto hace que, cuando uno deja su zona, se sienta gente liberada. Como cambia alegre y simpático, pierde todo complejo de apellido y cultura, sobre todo en mundo colla.

Los problemas más grandes en la región se daban en torno a la tenencia de la tierra:

1.2 Tierras.

- Ha habido creciente toma de tierras por blancos y arrinconamiento o apretamiento de indígenas. En 1938 un documento del presidente Busch que está en nuestro poder y registrado en Derechos Reales de Trinidad concede 6 leguas cuadradas a los ignacianos

indígenas –intransferibles e invendibles- para que no se vayan del pueblo a causa de los blancos que se iban tomando los campos.

- Ha habido descuido o imprevisión o confianza inocente o más bien impotencia, o de todo un poco, en la propia posesión de las tierras actuales que poseen los indígenas comunitariamente. Blancos han ido entrando en sus límites a veces, tímida o descaradamente, con sus cercos pequeños o extensos. A veces por no tener la comunidad su mapa y mojones de la Reforma Agraria, a veces teniéndolos.
- Los ganaderos con frecuencia no tienen cercado su ganado, y éste se mete en las tierras de la gente y lo estropea todo. Este malestar impotente y aburrimiento consiguiente está como una causa muy profunda de la búsqueda periódica de la Santa Loma entre indígenas.
- La imprevisión hace que sólo se mueva una comunidad cuando ya es tarde o se crean conflictos, si entidades como la Iglesia no les ayuda a solucionar a tiempo su situación y los trámites que requiere el papeleo y viajes, etc.
- Por lo demás, el Beni tiene tierras baldías en abundancia, y se puede ampliar el terreno comunitario o bien crear comunidad en otra parte. Una de las despreocupaciones por las tierras pueda ser precisamente que, cuando una comunidad se cansa de un lugar, se busca otro que le convenza más, aunque sea a días de camino o de río.

Seguía el eje de la opción de la Compañía de Jesús al analizar la fe y justicia, en esos rubros establecía el siguiente balance:

2.1 La fe.

- la fe parece a primera vista como muy sencilla y profunda e incondicional, a través de manifestaciones cúllicas y festivas y de servicios de la iglesia local.
- luego ya se va viendo que hay que desglosar el conjunto, a base de cierta creación tipológica:
 - El mundo blanco, pareciera que, con amplias excepciones la fe hubiera agarrado demasiado como interés vital creyente: novenas de difuntos en las que se participa cada noche y se comulga como familia doliente, fiestas principales, participación en la misa dominical y aporte a la iglesia...; menor ligazón entre fe y vida comprometida y justa; queda la pregunta sobre el tipo de conversión que se vive y sobre el sentido de la comunión en relación a la situación vital: prácticamente no se conoce el sacramento de la reconciliación ni por Pascua, contraste a veces entre el comulgar y situaciones objetivas... Hay gente muy comprometida e incondicional también.
 - El mundo indígena anciano: lleno de servidores de iglesia local y de cariño al equipo parroquial y a lo cúllico-celebratorio-festivo; tiene más doctrina formal y rito que evangelización creyente, a lo que se puede apreciar y sin juzgar lo anterior en lo que hacen lo mejor que saben. La adhesión incondicional a la fe y el sentido total de pertenencia a la Iglesia no siempre coinciden con opciones morales objetivamente no-cristianas o anti-canónicas, que no impiden una participación tranquila en los sacramentos con frecuencia o al menos ‘cuando toca’. Tal vez pudiera resumirse este conjunto en que tienen mucha teología dogmática a través sobre todo de oraciones que recitan continuamente y del ‘kerygma’ jesuítico que en todas partes se recita al final de los rezos juntando todas la manos hacia el cielo en actitud orante; pero que han llegado menos a una comprensión mayor de la palabra de Dios que abra un mayor sentido de compromiso y actitud recta moral. Las mamitas son las que más reciben el sacramento de la reconciliación por Pascua, prácticamente nadie –fuera de primeras comuniones, confirmaciones, matrimonio y moribundos- durante el año.

- El mundo joven indígena y blanco aparece bastante ajeno a la Iglesia cultural que tanto llena a los mayores. Aceptan o toleran todo el conjunto, pero no aceptan ya participar en el coro o ciertos servicios como sacristán, como cosa bastante obsoleta. Se va a dos coros, dos tipos de canto, dos lugares en el templo... Como gente de hoy hay un grupo adicto a una Iglesia de la fe y la justicia o al menos de la fe la palabra, y una mayoría que deja en cuestión si es medio incrédula o no es nada o simplemente (y parece los más objetivo) ha tenido una evangelización inicial tan sólo, que no da para más con ella. En todo se ve simpatía por la iglesia local y el equipo parroquial.
- El mundo de edad intermedia representa a los que se han ido distanciando de los taitas y mamas abadesas, sin romper tanto con ese mundo pero tampoco comprometiéndose demasiado ni entrando en su círculo.
- Desde esta panorámica superficial a la fuerza, brota una pregunta para la pastoral: en un mundo de droga, pitillo, alcohol, relaciones maritales no siempre tan claras, muerte violenta, robos chicos frecuentes,... ¿hay conciencia de pecado? ¿somos una Iglesia que compromete? ¿da para vocaciones abundantes de Iglesia ya en este momento? Tanta pregunta que no tiene respuesta clara para nosotros por ahora, pero queda planteada, para su acompañamiento.

2.2 La justicia

- Hay benevolencia de blancos hacia indígenas y en especial hacia ancianos: trato amistoso, dar ropa a lavar para ayudar, invitar a comer a mamitas, medicinas.
- La injusticia se da más a nivel de agarrarse tierras de indígenas, a nivel de compra de productos del campo por precios muy bajos para vender con pingües ganancias, a nivel del transporte local que es de absoluta necesidad de cocaína y –a veces- de muerte violenta.
- Parece haber cortocircuito en ciertos círculos entre la fe y la justicia que brota de la fe.
- La iglesia local ha seguido y sigue una línea de defensa de tierras indígenas y de consecución de títulos, con ayuda eficaz de ella y colaboración organizada de los comunarios. Como iglesia del Beni se está trabajando por incrementar esta unión.
- Y la pregunta general: *¿qué estamos haciendo como equipo local y como iglesia del Beni y de Bolivia por esta región tan frustrada, tan sin esperanza mayor, tan sin evangelización a fondo por no llegar a más a nosotros, sin organismos que ayuden a la unión fe-justicia?*

Frente a esa situación hacía las siguientes proyecciones para trabajar a futuro. En un primer momento habla del personal religioso necesario para atender la zona, en especial por el desafío que significa atender pastoralmente un territorio de más de 40,000 km², y con comunidades tan dispersas. Para Jordá no bastaba solamente dar una respuesta pastoral, también era necesario atender temas relativos a la justicia y a la promoción integral:

3.- Pero se requiere algo más.

- todos coincidimos en el equipo pastoral, después de este medio año, en que, *si hacemos sólo lo pastoral propuesto, no respondemos aún al grave desafío [sic] de este pueblo mojeño tan superabandonado en el país*, si queremos ser liberadores integrales, ni tenemos la visión grande que tuvieron nuestros pioneros misioneros de Moxos (que mantenían 46 jesuitas en el Beni normalmente, ni respondemos a la expectativa que el Vicariato del Beni ha depositado en la Compañía de Jesús al llamarnos a estas tierras.

- pensamos por todo lo hablado y lo que determinó la opción de Mojos, *que es a la luz de la liberación valiente y decidida donde se sitúa la opción de la Compañía en el Mojos de hoy*. Por supuesto que eso toca decidirlo en última instancia al Provincial. Nosotros sólo proponemos pistas en nuestra reflexión de discernimiento espiritual y eso es lo que intentamos hacer ahora. Frustraciones, ignorancia, hambre, desnutrición, mortalidad infantil fuerte, futuro cerrado para lo hijos, carencia de técnicas, falta de una pedagogía adecuada y de más educadores preparados, incomunicación vial, no-especialización en técnicas de cultivo ni semilla ni en cultivos más comercializables, ni sindicalización ni cooperativización práctica, falta de industrialización de tanta riqueza agrícola, abusos vividos por pobres cada vez más pobres a costa de ricos cada vez más ricos tantas veces, y pudiendo vivir todos tan bien en estas tierras fértiles, sin posibilidades reales ganaderas, cuando es posible tenerlas... Todo este panorama es el que salta a la vista, a la hora de nuestra presencia en Mojos queriendo acompañar a una cultura jesuítica antigua con los medios modernos y con eficacia integral redentora.

- De momento las pistas reales que entrevemos son:

Una entidad tipo ACLO o CIPCA, que podría trabajar a nivel extensivo principalmente en los meses de seca (visitas, cursos, medios técnicos, herramientas, semilla, consejo, experimentación...) y a nivel intensivo principalmente en los meses de agua (industrialización de agrios y grano, elaboración cartillas, preparación de proyectos financieros, cursillos intensivos, programas radiales, artesanías...) *Especialmente en un pueblo tan religioso como el mojeño hasta le fecha al menos, se debe procurar una coordinación muy estudiada entre promoción humana y pastoral eclesial*. Efectos reales de esta institución habrá que ir estudiándoles y pensándoles en los objetivos. Pero inmediatos se ven ya: en lo agrícola, por ejemplo 1) acabar con el hambre en tiempo seco, 2) exportar industrializados y otros de poco peso requeridos en el país, 3) no que importar cosas aquí cultivables, del interior del país con tanto gasto en transportes y a enormes precios (San Ignacio fue tiempo ha el granero del Beni), 4) ofrecer medios técnicos y mecánicos para incrementar producciones de tierras buenas de cultivo y para aprovechar mejor los montes como chaco, etc. Así se puede ir haciendo con la caza-pesca, la ganadería en manos de campesinos y cada otra cosa.

- Una entidad tipo FE y ALEGRÍA rural-tropical que lleve adelante a la moderna labor de nuestras antiguas reducciones, según el “sueño” del P. José Ma. Vélaz, fundador de FE y ALEGRÍA en Bolivia, descrito al P. Víctor Blajot, directos de Fe y Alegría en Bolivia, en carta desde San Ignacio del Masparro, 8-6-84, cuando desde ese rincón de selva venezolana, rememora que ésta fue la inspiración primera de Fe y alegría en su mente de fundador: una generosa obra de educación integral para los campesinos, emulando a nuestros antiguos misioneros con centros de educación agro-pecuaria-forestal y agro-industrial. Remitimos a la carta citada, y vemos una posibilidad de crear un centro modélico en ese sentido.

- Una entidad tipo CETHA (Centro de Estudios Técnicos Humanístico Agrícola). Según un proyecto sugerente de tener base en Mojos, como el cuarto grupo más significativo indígena del país (luego del quechua, aymara y guaraní). La rama mojeña abarcaría al ignaciano, al trinitario, al movima, al cayovava, al buare y al itonama, según algunos. Dada cierta cercanía con el proyecto anterior de Fe y Alegría, ¿se podría estudiar su interacción o combinación?

- Una entidad tipo CMS (Centro de Multiservicios) para el pueblo se San Ignacio, en donde la juventud tiene tan pocas posibilidades para salir gente de temple. Coordinando también con tiempos fuertes de campesinos jóvenes en el pueblo.

- estos proyectos pueden ser ‘alternativos’ o ‘acumulativos’, o bien ‘distributivos’ a base de ofrecer unos a nuestra zona y otros a otra del Beni, o bien aun ‘extensivos’ a todo el Vicariato si se ve bueno y posible.

- evidente que todas estas pistas suponen refuerzos y equipos especializados que las lleven adelante, aunque alguno de nosotros pudiera echarles una mano alguna vez.

[...concluye diciendo]

Esperamos en conversaciones próximas con el provincial y la provincia recibir más luces, ya que esto se ha escrito sin poder cotejar mayormente con otros jesuitas ni superiores. Sin duda de estas conversaciones saldrá nueva luz y posibilidad para la planificación de esta zona que se nos ha encomendado.

A un año de presencia en Moxos, el mismo Jordá envió una carta a la asamblea de la provincia boliviana de la Compañía de Jesús. En esa ocasión hizo un balance de ese año de presencia de los jesuitas en la zona. En ella describió la situación tanto a nivel religioso como social:

La situación en 1985

1. La pastoral intensiva y extensiva se va concretando en las tres parroquias de Moxos a nuestro cargo, en los cuatro cantones de la provincia de Moxos. Los dos avances significativos han sido:
 - La pastoral juvenil y vocacional en la capital de San Ignacio y en el cantón de ese mismo nombre. Se ha creado un ambiente de ilusión y trabajo, de fe y de convivencia, de grupos organizados de formación, oración y acción.
 - La evangelización de ranchos diseminados por toda nuestra geografía de 40,000 km², a muchos de los cuales no se había llegado nunca o en muchos años, y en los que ahora pasamos una semana y más cada año conviviendo con la gente, viendo su vida y necesidades y cualidades y colaborando integralmente en Evangelio, sacramentos, medicinas, estabilidad comunitaria, etc.

2. Lo social
 - a) *Los títulos comunitarios de tierras.* Prácticamente ningún rancho de los 49 que tenemos catalogados en nuestra zona, tenía títulos ni planos de su propiedad. Esto ocasionaba inestabilidad, problemas con gente más fuerte, huídas a Loma Santa (búsqueda de la Terra Santa o al menos de una tierra mejor, libre de blancos aprovechadores...), traslados masivos de ranchos a otros lugares, disgustos interminables e insolucionables para los mojeños. Tenemos ahora ya conseguidos o en los últimos pasos de su trámite en Reforma Agraria en Trinidad, los títulos de al menos 12 comunidades mojeñas. Título que tienen una actualidad extraordinaria por lo que abajo diré, al hablar de los proyectos nacionales sobre la Amazonía boliviana.
 - b) El proyecto de un colegio con bachillerato agropecuario de Fe y Alegría.
 - c) La confianza en que nos echen una mano CIPCA o ACLO. Y aquí ya entra la consideración del proyecto de la OEA que apoya el aprovechamiento de los recursos de la Amazonía boliviana vista como fuente incalculable de riquezas. Puede leerse sobre todo un artículo de Juan Gutiérrez 'Amazonía boliviana como fuente incalculable de riqueza. Proyecto de la OEA aprovechamiento de esos recurso', en Presencia, La Paz, domingo 3 de febrero de 1985, pág. 3 secc. 2). Proyecto que afecta de manera muy concreta a la zona del Beni por las dos carreteras Trinidad-La Paz, Trinidad-Cochabamba, que se unen en las inmediaciones de San Ignacio precisamente; la de Cochabamba atraviesa toda nuestra región, y va a traer las primeras colonizaciones collas con los problemas que ya han traído a los trinitarios o a los yuras en el norte del Chapare y que ha obligado a los nativos –impreparados [sic] o

tranquilos en su posesión natural de terrenos –a escapar a otras tierras o a declararse siervos de los nuevos dueños de su tierra.

En el proyecto de la OEA que debe durar quince años oficialmente se habla de riqueza (en cinco años triplicar la población ganadera y colocar hasta 6.2 millones de cabezas vacunas más de 150,000 búfalos, fomentar la explotación de madera en alta escala, explotación de hasta seis toneladas de oro al año; perforaciones de petróleo, ya 114 proyectos para el desarrollo global de la agricultura y se asentamientos humanos; inversión de 650 millones de dólares, etc. etc.)

El pueblo mojeño campesino duerme en su tradición, por falta de recursos, semillas, falta de caminos, falta de organización del comercio, carestía de transportes que le hagan rentables su trabajo (sale más caro hoy producir que no trabajar)

Pero *hay un potencial grande campesino*, una juventud fuerte. Y tenemos que prepararlos y organizarlos para dentro de unos años, o será ya tarde para todos. Ya ahora necesitamos silos para guardar el grano y venderlo a lo largo del año; por falta de lugar donde conservar todo libre de humedad y los bichos, son las pulperías las que se enriquecen sin hacer nada a costa de los productores. *Tenemos necesidad de sindicalizar y cooperativizar*. Pueblos que hoy sacan su sus productos en cuatro días de navegación fluvial y a tanto costo, van a estar en Cochabamba por buena carretera en pocas ante un gran mercado con su café, maní, arroz, maíz, frutas nuevas para el Collao. De su aislamiento total van a estar en plena nación y se verán invadidos por todas partes, con el desequilibrio humano y cristiano que esto traerá. ¿Y quiénes se beneficiarán de los proyectos de desarrollo? ¿Y quién se responsabilizará del genocidio y etnocidio práctico que esta invasión de caminos va a suponer sino los preparamos eficazmente?

La pampa y los montes y ríos y yomomos mojeños; *abandono y esperanza de un pueblo*. En agricultura (dicen muchos blancos ricos y ganaderos del Beni que es el futuro del departamento) y en ganadería (los transportes terrestres harán posible que el campesino sea ganadero de un ternero al menos y tengan chance de venderlos y exportarlos al resto del país, solo o comunitariamente). Todos tomarán ilusión de trabajar y producir más y mejor, si ven que salen sus productos y se los pagan bien.

[...] seguiremos informándoles de todos estos asuntos que nos tocan tan cerca a todos al *optar por los Mojos de ayer, de hoy y de mañana*.⁵⁵

Esa perspectiva la podemos ver que se complementaba con algunos elementos que fueron presentados por el equipo parroquial de San Ignacio de Moxos, en el documento titulado *Enfoque pastoral de la zona de Moxos*, de ese mismo año de 1985. En la primer parte definen cuáles son los criterios desde los cuales parte en su labor:

I. Nuestros criterios.

1. Dios en su palabra creadora y por la presencia salvífica, está vivo y presente en el corazón de cada cultura y en concreto en las mojeñas.
2. Evangelizar no es imponer, ni transculturar, ni ‘integrar’. Es diálogo, encuentro, aprecio, oferta y anuncio, explicitación, en mostrar algo que en parte ya es, descubrir de Dios siempre activo y presente en cada cultura; es ayudar a acompañar en este descubrimiento que abre vastos horizontes a la vida.

⁵⁵ Enrique Jordá [Carta a la Asamblea de la Provincia boliviana de la Compañía de Jesús]; en: *Mini Diáspora*. núm. 14, 12 de agosto de 1985. p. 7-9. Las cursivas son mías.

3. Este modo de concebir la evangelización como un ir descubriendo con el pueblo y los pueblos, las semillas del verbo y un ir consiguiendo entre todos un alma más profunda y una vida más plena en cada cultura, supone para nosotros:
 - a) Conversión constante hacia el pueblo.
 - b) Purificación nuestra como evangelizadores, abandonado los ídolos y falsas imágenes de Dios, del mundo y de los demás, y todo poder.
 - c) Escuchar, respetar, apreciar, admirar, acompañar sin quemar etapas pero sin pausa, y a veces cuestionar la vida del pueblo con la actitud solidaria de Jesús.
 - d) Anuncio y opción de vida y resurrección concretas y eficaces (aprovechando los medios técnicos y la organización), ante la noticia constante de muerte mojeña.
4. La condición de nuestros pueblos y comunidades ignacianos, trinitarios, movimas, yuras y chimanes (con abierta organización interior y mucha ilusión tantas veces, pero sin una organización defensiva proyectiva eficaz, en las relaciones con otras culturas y con la sociedad boliviana, y hasta desconocidas y marginadas y despreciadas de la sociedad, nos obliga a aceptar el reto de una fuerza renovadora en:
 - a) *Una visión teológica y una acción pastoral que se abra a una Buena nueva real y concreta, en la esperanza renovada de que avanzamos como iglesia adulta y pueblo adulto y libre en la opción por la justicia y los pobres, como opción querida y aceptada por todos.*
 - b) Un apoyo decidido a la formación técnica, al material de trabajo y a la organización de base que concretice dicha buena nueva a este pueblo creyente y oprimido, desde su mismo interior mojeño.

Otros principios eran: concretar una teología culturalmente válida para Moxos, exponer el mensaje desde la vida y preguntas de la gente; concretar un proyecto de liberación según el Evangelio para ello es esencial la integración de la pastoral con lo social; preparar el cambio inminente que se avecinaba por la apertura de carreteras y el asentamiento de nuevas poblaciones externas, empresas nacionales y transnacionales; fomentar la identidad histórica y los idiomas moxeños; redacción de una historia moxeña redactada, revisada e ilustrada por los propios moxeños; apoyar las organizaciones de base, acompañarlos en ese proceso; una pastoral que denuncie y defienda a los indígenas de los abusos, pero también permita la creación de espacios para la causa indígena:

IDEARIO QUE ESTA PASTORAL DE LA ZONA DE MOXOS (Beni) BOLIVIA

OBJETIVO GENERAL

1. *Proyecto integral*, contando con la fe, lo étnico-cultural, lo histórico, lo socioeconómico y político-organizativo actual de la zona.
2. Como energía afirmadora de la identidad mojeña (y que pueda inspirar a otros pueblos semejantes, sobre todo amazónicos).
3. *Alternativo* por su profundidad, riqueza y concreción- al proyecto de las sociedades envolventes pueblera y nacional.
4. Planteado *desde y para el pueblo mojeño concreto*, con sus características perspectivas propias y coyunturales.
5. A partir y con participación de comunidades y grupos de base

6. Como *proyecto de vida*, frente al vasto programa de muerte o el desinterés de las sociedades envolventes y frente a la situación desorganizada y a veces poco consciente del mismo pueblo.
7. *Desde una Iglesia comunitaria y pobre que pone en el centro a los pobres que busca al Dios de los pobres y a Dios en los pobres*, que convive las situaciones diarias y con ilusión de Buena Nueva anima y busca cauces para la preparación de la gente y estimula las organizaciones populares que toman en cuenta la identidad compleja e integral de las culturas y etnias en su situación también compleja de hombre humanamente rico e inhumanamente oprimido-empobrecido-humillado que no se toma en cuenta porque apenas interesa el sistema actual.
8. *Y elaborando -desde esa tierra teológica- una teología local de la experiencia mojeña y amazónica del Dios Liberador de Jesucristo*, donde la exuberante e indómita naturaleza, la intemperie de la inseguridad, el apoyo comunitario y la amistad, la fiesta, la expresión simbólica, la sencillez de corazón, la confianza extrema en Dios, el ansia de ser y de identidad como pueblo, la apertura a los pueblos hermanos, con tanto también con lucha y purificación de todas las pasividades.⁵⁶

Ponía como prioritarias las siguientes políticas de acción.

- a) Arrancar del principio de supervivencia dada la crisis extrema de la zona y no tolerar su muerte.
- b) Defender, ampliar y recuperar la tierra como garantía de supervivencia física y étnica (títulos comunitarios y ocupación de espacios vacíos para evitar que pasen a sistemas extractivos o latifundistas).
- c) Aprender a valorar las lenguas mojeñas y su alma, para comunicar y compartir en la búsqueda del pueblo y devolver la confianza en que valen ellas y la identidad que las creó.
- d) Incentivar la autodeterminación para que sea el pueblo mojeño el sujeto de su propia historia dentro de la dura marcha de las estructuras actuales y de la coordinación que se impone con otros pueblos.
- e) Capacitar para el contacto, en su relación con otros pueblos nativos en los mecanismos de la dependencia y opresión y en los peligros y argucias de las sociedades envolventes.
- f) *Recuperar la memoria e identidad nativa mojeña, dentro de la historia general nativa, ayudando a escribir su historia desde el revés de la historia envolvente, a recuperar el sentido de cada costumbre-fiesta-organización, recogiendo los mitos de sentido liberador ('santa loma' entre ellos, con toda su proyección tan rica y sus ambigüedades, sus luchas-martirios-victorias-orgullo de identidad) y contra la amnesia general nacional. Trabajando por la reconstrucción étnica de los pueblos mojeños.*
- g) Explicitar la esperanza contra el fatalismo histórico, las nuevas invasiones que se avecinan y la falta de organización (o más bien desarticulación de organización nativa) que hunde al pueblo en desesperanza sin futuro o en conformismo de muerte por pobreza. Explicitando en los proyectos y concreciones organizativas el Evangelio como empuje liberador y como invitación a un alma más profunda que hace crecer la validez de las culturas mojeñas y amazónica. *Recogiendo desde la Biblia el caminar- tipo del pueblo comprometido con Dios y con los hermanos.*
- h) Estimular las alianzas con los demás grupos étnicos y campesinos, obreros y mineros, dentro de las organizaciones comunales, zonales, nacionales, internacionales y mundiales. Ayudando a ver los problemas locales dentro del conjunto de los pueblos olvidados y oprimidos, y concretando por medio de equipos técnicos asesores esas alianzas.
- i) Mejorar por medio de Institutos técnicos el conocimiento agropecuario, sanitario y organizativo popular partiendo de los grupos ya existentes (cabildos, clubes de madres, animadores rurales, jóvenes...)

⁵⁶ Equipo parroquial de San Ignacio de Moxos. *Enfoque pastoral de la zona de Moxos*. San Ignacio de Moxos, 1985. 4 p. (mimeo). Las cursivas son mías.

- j) *Huir del poder, como equipo pastoral, con la escucha atenta y paciente y la lucha por la fe y la justicia y el compartir tantas urgencias diarias (de las poquísimas que sabemos) que llevan a muerte. Tener pánico a la posibilidad de creer y servir a un pueblo 'dios' distinto del Dios de los pobres.*⁵⁷

En junio de 1986 Jordá envió una carta a Alfredo Zalles, director de la revista *Diáspora*, en ella le presentaba una descripción de los pasos dados por los jesuitas en su labor pastoral en Moxos:

Estimado Alfredo [Zalles, dir. de *Diáspora*]:

Nuevamente la comunidad s.j. de Mojos quiere enviar un cordial saludo a *Diáspora*, con alguna señal de vida. Continuamente vamos lanzando escritos mojeños. Pero pensamos que *Diáspora* precisa de vez en cuando un tipo especial de carta en la que resumamos nuestro momento apostólico. Intentaré, pues, en breves párrafos, indicarte por dónde estamos en la actualidad como equipo pastoral.

1.- *El pobre en medio de la comunidad cristiana mojeña.* Este año 86 nos hemos propuesto como algo muy central el anunciar a toda la comunidad cristiana lo que significa el pobre para Dios y para Cristo. A veces como denuncia concreta, pero sobre todo como anuncio evangélico que vaya cayendo mansamente con la gracia de Dios en el pueblo de los bautizados y cree una nueva ilusión por la vida, la justicia, el plato de comida, el trabajador con fuerzas para la labor, el cuidado del enfermo y el anciano, el cariño por la otra cultura y raza: algo que toca a todos, al rico al pobre, pero que es más difícil de anunciar al rico. Porque esto supone unos ojos nuevos evangélicos en el rico local: que el indígena coma, viva, tenga fuerzas para el trabajo, se prepare técnica y humanamente, progrese en cursillos y herramientas, reciba un buen jornal sin aprovecharse de él, pueda sacar de la muerte a sus hijos enfermos, vea el aprecio de su identidad indígena, se sienta hermano del cristiano blanco y rico, se anime a un trabajo serio viendo que trabaja como persona humana, y que todos se alegren de sus avances indígenas.

Todo esto va dentro de un programa de evangelización integral en pueblos y ranchos, por los 40,000 km² de nuestra geografía, los 40,000 habitantes y a 120 metros sobre el nivel del mar, en esta tierra amazónica con su geografía desbordante y sus dificultades incontables.

Damos mucha importancia al pueblo de San Ignacio (8-10,000 habitantes) y ojalá llegáramos a darla igual a los de San Lorenzo y San Francisco, por la influencia de centro de referencia (las batallas se vencen ahí principalmente) y porque, cambiada una mentalidad en estos pueblos, al crecer próximamente la población mojeña por lo que luego diremos, habremos procurado preparar el terreno para que contenga el desborde o lo haga menor.

2.- *Cauces pastorales mojeños.* Comunicar un programa y un marco teórico supone canales, para evitar que nuestro equipo pastoral viva a cien atmosfera un enfoque y se quede en su corazón. Esos cauces se van profundizando: la predicación diaria y dominical nuestra y de los animadores eclesiales en sus ranchos, las comunidades eclesiales de base y los demás grupos eclesiales en especial el juvenil, los programas por la radio local de San Ignacio, el diálogo con las familias, el retomar las predicaciones que cuestionan o impactan hacen reaccionar a la gente... y nombro aparte la Comisión Pastoral Parroquial de San Ignacio como un cauce que nos parece muy apto para combatir y enriquecer y hacer entrar a fondo el marco teórico y los sueños y proyectos nos los descubrimos. Así esperamos compenetrarnos, evitar malentendidos, entusiasrnos más y multiplicar el anuncio en los movimientos y entidades.

⁵⁷ *Idem.*

3.- *Los títulos comunitarios legales en Reforma Agraria.* A nuestra llegada hace ya casi dos años, prácticamente las comunidades campesinas vivían en pacífica pertinencia de sus tierras: sólo 3 ó 4 poseían títulos. Nuestro campesino mojeño se ha ido concientizando del momento clave que vivimos y del peligro de quedarse sin suelo en cualquier momento. El Vicariato del Beni nos ha colaborado muchísimo y nuestra zona tiene a un animador indígena ignaciano como asesor jurídico ágil y valiente. En nuestras visitas pastorales por las comunidades fuimos explicando el asunto, y a medida que se ponían de acuerdo y se decidían y recogían su cuota comunitaria para el trámite (del que el Vicariato paga la mitad), nos poníamos manos a la obra. En la actualidad son unas treinta y tantas comunidades las que tienen ya sus papeles o están por recibirlos. Algunas con 2,000 ó 3,000 hectáreas para unas 40 familias, previendo el futuro agrícola con el crecimiento de la población comunaria y con un sector para ganado comunario. Tierras comunarias y con ello invendibles y más difícil presa de entidades poderosas.

¿Por qué he hablado del momento clave que vivimos? Están consolidándose las carreteras Trinidad-San Ignacio-La Paz, y Trinidad-San Ignacio-Cochabamba y Trinidad-San Ignacio-Santa Cruz (ambas por Chimoré). Se anuncia la llegada de colonias del interior y del exterior del país: una gran colonia japonesa se va a establecer entre San Ignacio y San Borja [...]. Se están vendiendo tierras benianas en el interior y exterior. Multinacionales de la madera ya llegaron entre nosotros, y nuevas multinacionales extractivas irán apareciendo en los próximos años, dentro del plan de explotación amazónica de nuestros gobiernos y la OEA. Con enormes ventajas y enormes desequilibrios sólo calculables por lo que ya está ocurriendo el Perú y Brasil amazónicos.

4.- *Formación de gente.* Nuestra juventud es sumamente clarividente –sobre todo la campesina que escucha estas ideas-. Vive su situación de desprecio étnico de parte del blanco, huye de ser aprovechado por él hoy y más desea no ser esclavo de nuevos dueños por su incapacidad técnica y falta de conocimientos. Por eso siente la urgencia de prepararse bien, y hará cualquier sacrificio si se le tiende una mano. En este sentido vamos creando y multiplicando cursillos locales y también consiguiendo algunas pequeñas becas parciales para estudios técnicos (agropecuaria, mecánica), de organización de base (sindicato, cooperativa, alianzas) promoción de la mujer (cocina, higiene, confección) y salud (enfermeros y sanitarios).

5.- *Centros zonales.* San Ignacio está concentrando un Centro agropecuario y de formación de la mujer; para ello hemos pedido ayuda de Fe y Alegría que está estudiando el asunto. También empezó una organización sencilla de salud, contando con comités populares de base en varios ranchos a la fecha en coordinación con el programa de salud de la zona. Clubes de madres, cursillos continuos a animadores siguen adelante. No tenemos todavía nada hecho en organización de base para defensa de sus derechos.

San Lorenzo y San Francisco de Mojos los tenemos mucho más abandonados. La dificultad de visitarlos (casi solo por avioneta) y la falta de personal pastoral y técnico, unido a la necesidad en el Sur Mojos de un centro de formación, hace que llevemos una espina siempre en el corazón. Para San Lorenzo soñamos, por ejemplo, con un CETHA (Centro de Estudios Técnico-Humanístico-Agropecuario) como ya hay en el Altiplano y el Valle y surgen otras experiencias tan valiosas. Ojalá nos ayuden todos a que pronto sea una realidad que coordine con toda la pastoral de evangelización que procuramos, muy deficientemente, llevar en esta zona.

Hasta aquí, querido Alfredo, algunas intuiciones de Mojos hoy. Moiseses (como el que vio la zarza ardiendo y sintió el llamado intenso y lo puso en marcha paso a paso) y como Aarones y Marías, en los planteamientos a los poderosos y en la urgencia de decisión a los pequeños del Éxodo de Mojos. Perseverando hacia la Tierra Prometida en los entusiasmos y las frustraciones diarias de la marcha. Sabiendo que el Señor camina con este pueblo que se decide a avanzar, y

que la fidelidad del Dios que escucha el grito del pobre se verá al llegar Sinaí, aunque no faltan signos ya desde ahora en ese caminar.⁵⁸

De nueva cuenta la carta informaba sobre los dos grandes ejes que sigue la Compañía de Jesús: Fe y justicia. En torno al primero se describe los avances del equipo de pastoral en su inserción dentro de las comunidades moxeñas; en cuanto a la justicia destacaban la problemática en torno a la tierra y el territorio.

2.1 La disputa por el territorio

La explotación maderera.

La década de los años ochenta, especialmente a partir de la segunda mitad, estuvo marcada por la entrada e instalación de empresas madereras a la provincia de San Ignacio de Moxos. Situación que representó una mayor conflictividad en la zona, especialmente por la invasión de las tierras y territorios de las comunidades indígenas.

El caso más representativo de esa situación se dio en el Bosque de Chimanes al sudoeste del Beni, habitado por comunidades moxeñas (principalmente trinitarios e ignacianos), yuracarés, móvimas y chimanes, pero los gobiernos desconocían la presencia de dichos pueblos y lo consideraban “tierra vacía”. El bosque de Chimanes es declarado en 1987 un área de explotación comercial, eso dio pie a la entrada de empresas madereras y con ello el aumento de la tala del bosque para la exportación de la madera, en especial la mara (caoba). Una muestra de ello son los datos al respecto que señalan en 1977 el corte de mara era de 3 mil metros cúbicos anuales, mientras que para finales de la década de los años ochenta el promedio era de 10 mil metros cúbicos de mara, que equivalían al 30% de la producción total del Beni. La presencia de las empresas madereras puso en crisis a las comunidades indígenas de la región, que se ven obligadas a mudarse a otras regiones o a buscar medios para defenderse. En un principio las comunidades empezaron a canalizar sus inquietudes ya se a la Parroquia de San Ignacio de

⁵⁸ [Carta de Enrique Jordá a Alfredo Zalles], en: *Diáspora* núm. 136. 30 de junio 1986. p. 4-5.

Moxos o ante las organizaciones indígenas que se estaban gestando en esos años, en especial la Subcentral Indígena de San Ignacio de Moxos.⁵⁹

Jordá ofrece un balance de dicha situación de la explotación de la madera en esos años:

Los años 1985-1988 son de fuerte exportación de madera del Beni por un valor de 13.000.000 de dólares, de los cuales para el Departamento quedan sólo como regalías 337.000 dólares (el 2,59% frente al 11% reglamentario). Años de los mayores destrozos de bosque dentro y fuera de las concesiones. Con frecuencia no se respetan las tierras originarias; guardas forestales indígenas (institución oficial) se quejan de que llegan a amenazarles con arma cuando quieren controlar el tránsito de madera. Comunidades denuncian que están cortando árboles en sus tierras. Hay pérdida irreparable de bosque alto y precioso. No faltan malos dirigentes indígenas que hacen el juego a madereros y se enriquecen a costa de las comunidades pueblo vendiendo gran número de árboles comunitarios.

1989. Hay ya 27 concesiones forestales en el Beni con licencia de corte. Solo la empresa HERVEL tiene un socio beniano; en las demás los concesionarios son extranjeros con residencia en Bolivia y con socios bolivianos, argentinos o paraguayos. La exportación de maha (caoba) alcanza al 82,05% con el fin de extraer la mayor ganancia en el menor tiempo posible. La reforestación prescrita por la ley es un fracaso total.⁶⁰

Para Jordá la presencia de las empresas madereras en el Beni, especialmente en la provincia de Moxos, tenía dos rostros; por un lado el negativo, los indígenas eran despojados de sus tierras; pero el reverso de la moneda era que los distintos pueblos indígenas empezaban a reaccionar y organizarse para hacer frente a la situación y defender sus derechos:

[1988] Año también difícil, por la entrada de Empresas Madereras en la zona de Moxos, dentro de una política Maderera beniana descentralizada que dice tener una ley modelo para el mundo y para el país, pero que, en la realidad, tiene muchas fallas muy garrafales y hasta la fecha ha estado muy mal llevada y ha provocado ya muchas tensiones a las comunidades indígenas, a nuestras parroquias y a la gente que busca el bien común por encima de intereses subterráneos.

El II Encuentro de Corregidores de Cabildos Indígenales Mojeños de la Subcentral San Ignacio de Moxos, así como el I Encuentro de Corregidores de las Comunidades Indígenas de la zona sur de Moxos realizado en Puerto San Lorenzo (Sécure) en junio y julio respectivamente, han denunciado la política maderera y han solicitado un Territorio propio para cada zona, donde puedan tener lo necesario para una subsistencia equilibrada y donde se conserve la ecología en medio de tanto destroz general.

Estos encuentros en sí mismos, pero sobre todo las denuncias dirigidas desde San Ignacio de Moxos por el II Encuentro, en carta personal al presidente de la República, carta que tuvo repercusión en seguida en Trinidad al ser cuestionados los dirigentes del Centro de Desarrollo Forestal regional Norte y la Cámara Forestal Departamental del Beni, hizo que se movilizen todos los atungidos y que pidan una reunión con las comunidades indígenas mojeñas.

Así se tuvo el 3 de agosto de este año el III Encuentro de Corregidores de Cabildos Indígenales Moxeños de la Sub-Central de San Ignacio, junto con representantes de Empresas

⁵⁹ Para más detalle de la situación de la invasión de las empresas madereras en el Bosque de Chimanes ver. Molina Argandoña, Wilder. *Somos creación de Dios, ¿Acaso no somos todos iguales...?* La Paz. Fundación Tipnis-CIPCA-ONG Taupadak. 2011. Especialmente p. 52-67.

⁶⁰ Enrique Jordá. "San Ignacio de Mojos, la historia irreversible", en: *Cuarto intermedio*. núm. 73. Noviembre de 2004. p. 76-77.

Madereras, Cámara Forestal, Central de Desarrollo Forestal, Comité Cívico Provincial, Parroquia, Alcaldía, Subprefectura, CIDEBENI, Central de Cabildos Indígenales Mojeños, Comité Cívico del Beni, Cabildo Ignaciano.

La reunión se llevó a cabo con bastante cordialidad, pese a tensiones y a aseveraciones que nos hicieron ver abismos fuertes de concepción de la realidad que existen en dirigentes forestales y en la misma ley forestal del Beni. Un solo ejemplo bien significativo: la ley habla de atención a 'grupos selvícolas' de la zona. Pero en nuestra zona de Mojos no existen dichos grupos selvícolas, y sí 'comunidades indígenas'. Al indicar este punto, el representante del centro de Desarrollo Forestal dijo que ellos eran 'colonizadores' y querían meterse en ese asunto. El III Encuentro ha llegado a formular que se incorpore en la ley forestal el reconocimiento de todas las comunidades indígenas mojeñas y otras, que están en estas tierras desde tiempo inmemorial.

Una comisión que se reunirá el día 13 de agosto está encargada de concretar seis puntos de revisión, para agilizar cambios en la ley y que se llegue a tener el Territorio solicitado, así como la posibilidad de usar los recursos cada comunidad dentro del área solicitada a Reforma Agraria y en trámite legal.

Para una pastoral de la fe y la justicia, para un apoyo a los indígenas que cuentan con todo con la Iglesia como apoyo al despertar de conciencia que no se deja pisotear por los abusos y al mismo tiempo trabaja serenamente y sin odios en el esclarecimiento de la verdad y la consecución de lo buscado..., estas tensiones crean una nueva alma cristiana. *Las mismas Empresas Madereras, sin pretenderlo, están creando un pueblo nuevo concientizado.* Un pueblo que hace poco casi no hablaba (acostumbrado al sometimiento), cuyos dirigentes no sabían hacer o tenían miedo. Y ahora da gloria verlos!

Mucho está cambiando en la base y en las etnias, preparando el futuro difícil y complicado en que ya hemos entrado en Moxos. Hay gente con intereses de mantener las cosas y sin visión cristiana renovada, que estarían felices de mantener las cosas y sin visión cristiana renovada, que estarían felices de vernos fuera a todo el equipo pastoral de Moxos; pero, a la vez, ven que se dan pasos certeros y progresivos y sin demagogias, y nos respetan. Nosotros procuramos mantener lo más posible buenas relaciones a nivel de aprecio, simpatía y diálogo con todos los habitantes de la zona.

Tiempos duros, de gestación. Tiempos evangélicos muy lindos. No nos falta el ánimo de parte del Señor.⁶¹

La problemática de la explotación maderera en la selva amazónica, especialmente en el departamento del Beni, cada vez se iba haciendo más conflictiva, especialmente porque afectaba de forma directa la forma vida de las comunidades indígenas y con ello sus derechos.

⁶¹ El texto es de una carta que Enrique Jordá envió a la revista *Diáspora*, está fechado el 10 de agosto de 1988. Las cursivas son mías.

La colección que pude consultar de la revista *Diáspora* es la que tienen los jesuitas de Bolivia en las oficinas de la curia provincial en La Paz Bolivia. Esta colección está incompleta. Ahí no pude localizar el número en el cual aparece dicha carta, pero la consulté en el archivo que hay en la oficina personal del párroco de San Ignacio de Moxos.

En la segunda mitad de la década de los años noventa las comunidades indígenas de Moxos empezaron a organizarse de forma regional para hacer frente a los problemas que vivían en torno a la tierra y el territorio.

En primer lugar recordemos que cada comunidad tiene una forma de organización social al interior y que giraba en torno al Cabildo. Los Cabildos fueron introducidos por los jesuitas en la época de las reducciones, desempeñan principalmente dos funciones: organizar la vida festiva y ritual de las comunidades indígenas y tienen un rol determinante en el ordenamiento de la vida interna de la comunidad.⁶³ El Cabildo de San Ignacio de Moxos es el más representativo en cuanto a su estructura y funcionamiento, está integrado por: Corregidor, Capitán Grande; Cacique 1º, Cacique 2º; Intendente 1º, Intendente 2º; Alférez 1º, Alférez 2º; Fiscal 1º, Fiscal 2º; Policía 1º, Policía 2º; Albacea 1º, Albacea 2º; Comisionados (pueden llegar a ser hasta 14); Machetero 1º, Machetero 2º y 4 camareteros.⁶⁴ Los cabildos de comunidades más pequeñas pueden ser más sencillos.

⁶² Esta expresión la retomo de un artículo de Xavier Albó titulado “Cuando el gigante despierte” publicado en 1986. En ese texto Albó hace una reflexión sobre la situación de opresión de los indígenas en Bolivia y de cómo se vive su despertar. Años más tarde ese mismo artículo fue publicado en la misma revista con el título “El gigante ha despertado”, en 2006.

También el jesuita Enrique Jordá utiliza esta expresión en un artículo en el cual detalla su actividad pastoral de 20 años. Ver. Jordá, Enrique. “San Ignacio...”, p. 90.

⁶³ Canedo *op cit.* p. 131.

⁶⁴ Gabriela Canedo nos ofrece una breve descripción de las funciones de cada una de los cargos del Cabildo indígena de San Ignacio de Moxos. Veamos brevemente las funciones de cada uno de los cargos:

“El termino Corregidor es relativamente nuevo, anteriormente se los llamaba Caciques. Su principal función es la de supervisar e intervenir en los problemas que puedan suscitarse en la comunidad. Tienen la facultad de para reunir a los miembros del Cabildo y a todos los comunarios las veces que sean necesarias.

El Capitán Grande es la segunda autoridad del Cabildo de San Ignacio. Asume el mandato cuando el Corregidor no está presente o cuando éste lo autoriza. Los Caciques se encargan de los preparativos de las fiestas patronales, de mediar en el arreglo de problemas en la comunidad y de hacer cumplir las tradiciones o las costumbres de su pueblo. Los Intendentes colaboran en los preparativos de las principales fiestas. Los Alférez, tanto el primero como el segundo Alférez, son los mediadores en situaciones de conflicto y, dado el caso, dan la orden para que se apliquen sanciones. Los Fiscales velan por el buen desarrollo de las fiestas patronales, por el respeto y el orden en las celebraciones litúrgicas, las reuniones del Cabildo, los velatorios, etcétera.

Los Policías tienen la potestad de vigilar, mantener el orden y la tranquilidad de la comunidad, ya sea en días de fiesta o en días ordinarios. Vigilan las reuniones tanto dentro como fuera del recinto y de las concentraciones especiales. Los Albaceas llevan un registro de todo lo que hay dentro del museo de la Iglesia.

Los Comisarios pueden ser hasta catorce, de acuerdo a la necesidad. Obedecen prioritariamente al Corregidor. Son los encargados de llevar citas, mensajes, verbales o escritos”.

Además menciona otros grupos que acompañan a los cabildos en las fiestas religiosas: el coro musical, los doctrineros, los sacristanes, las mamitas o abadesas, los cajeros, los apóstoles entre otros.

Ibid. p. 131-132.



Sede del Cabildo indigena de San Ignacio de Moxos

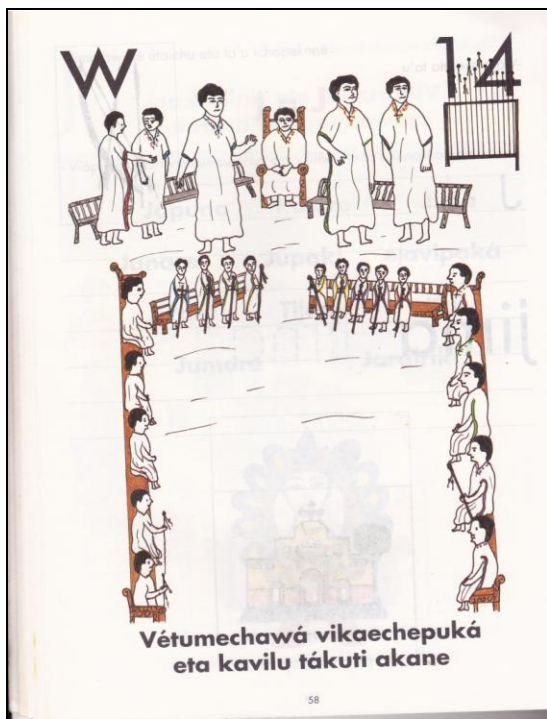


Ilustración moxeña de cómo funcionan los Cabildos indígenas⁶⁵

También se puede ver la función de los cabildos en: Vargas Velasco, Miguel. *Hacia una filosofía mojeña de la alteridad*. Trinidad. Comisión de Pastoral Indígena. 2007. 176p. p. 107-119.

⁶⁵ Imagen tomada de: Parroquias de Mojos. *Historia cultural de Mojos*. Cochabamba. Parroquias de Mojos. 1988. 59 p.

En 1987, en una reunión de corregidores y dirigentes moxeños, en la ciudad de Trinidad, los moxeños tomaron la decisión de crear la Central de Cabildo Indígenales Moxeños (CCIM). La Central adoptó la plataforma de lucha de la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) que abarcaba cuatro puntos: reconocimiento legal de los territorios indígenas; reconocimiento legal de las organizaciones indígenas y las autoridades tradicionales; mejoramiento de las condiciones económicas, de salud y educación de los pueblos indígenas; respeto y recuperación de las culturas de los pueblos indígenas.⁶⁶

Para esas fechas Jordá veía la importancia de los Cabildos y los consideraba institución guardián de la cultura y del idioma moxeños, por lo tanto apostaba por el fortalecimiento de los mismos y su incorporación en Centrales, y con ello los indígenas mismos estaban generando un proyecto alternativo:

La situación: desde la fundación de estos pueblos como ‘reducciones de Mojos’, hace trescientos años, *los mojeños conservan muy fuertemente las instituciones de los cabildos indígenas. Hay cabildos de cabeza en los pueblos grandes y cabildos menores en cada comunidad mojeña* (algo así como unos 150 cabildos en total). Los cabildos de los pueblos grandes convocan a los cabildos de los ranchos, o éstos espontáneamente se hacen presentes para fiestas y reuniones o para colaborar con productos o madera u otros trabajos al cabildo del pueblo. Preside las fiestas, reúne para tratar problemas comunitarios o zonales y tomar acciones de hecho o de derecho.

Por eso los cabildos se sienten importantes ante los mojeños. Pero, a la vez, se ven prácticamente impotentes ante las veleidades de los ricos y con frecuencia ante la misma justicia que administran los blancos y ricos. Menos todavía pueden ante los decretos supremos, que con muñeca y dinero y engaños o tergiversaciones puedan conseguirse a sus espaldas gente influyente y blanca del lugar a la que les es fácil explicar cosas a su modo y convencer en la lejana Paz, aun sin mala voluntad a lo mejor de las autoridades competentes.

Los cabildos mojeños se apoyan mucho en las parroquias, que les colaboran, pero no siempre tienen la fuerza suficiente para resolver esas dificultades. Últimamente se fueron abriendo algunas zonas y comunidades a la CSUTCB (Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), pero ésta se halla muy politizada y manejada hace tiempo en el Beni, aunque hay intentos de romper su cerco.

El proyecto alternativo consiste en que los cabildos-cabeza están convocando e invitando a los cabildos de comunidades a organizarse de modo que –sin perder su tradición ni organización tradicional- empiecen a ser, a la vez, centrales campesinas trinitaria, ignaciana, javeriana, loreta mojeñas. Y esto en coordinación con el CIDOB (Comunidades Indígenas del Oriente Boliviano) del departamento de Santa Cruz, que es la institución que los ha invitado a este paso, ayudada por el SENALEP (Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular) de Trinidad. CIDOB es la institución de este tipo que, probablemente, reúne mejor los dos brazos (el cultural-étnico y el productor-comercializador) y está más relacionado con la alfabetización liberadora, aunque posiblemente muy ligados a un solo partido político de centro-izquierda.⁶⁷

⁶⁶ Lehm. *op. cit.* p. 102 ss.

⁶⁷ Enrique Jordá. *Bolivia, algunos proyectos populares alternativos*. 15 p. (mimeo). Documento presentado a la VII Asamblea general de Consejo Indigenista Misionero que tuvo lugar del 23 al 28 de junio de 1987 en Goiania-Goias, Brasil.

Posteriormente por el influjo de una mayor presencia de pueblos indígenas no moxeños que buscaban ser incorporados a la Central fue que tuvo lugar, en la misma ciudad de Trinidad, en noviembre de 1989 el Primer Congreso de Pueblos Indígenas del Beni. Resultado de ese mismo congreso fue la transformación de la CCIM en la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).⁶⁸ En esa ocasión resolvieron hacer una marcha de San Ignacio de Moxos a Trinidad para el 18 de noviembre bajo el título “Marcha por el derecho al territorio y a la Vida”, la cual no pudo realizarse debido al estado de sitio que se declaró a raíz de las huelgas que había en todo el país. En dicho congreso se establecieron las principales demandas territoriales de las organizaciones indígenas, centradas principalmente en tres: El bosque de Chimanes, el Parque Isiboro-Sécure y el Ibiato.⁶⁹ Solicitaban al Estado resolviera las tres demandas en un sólo documento jurídico. El gobierno no dio respuesta satisfactoria.

Entre junio y julio de 1990 se realizan dos encuentros indígenas, la primera del 11-13 de junio en la comunidad sironio de Ibiato; y el segundo del 26-29 de julio en San Lorenzo de Moxos, en este último se ratificó como fecha límite para que el gobierno diera una respuesta el 2 de agosto, de lo contrario, plantearon la realización de una Marcha de la ciudad de Trinidad a La Paz, con el lema “Por el territorio y la Dignidad”. La fecha de inicio se programó para el 15 de agosto.⁷⁰

La Marcha por el Territorio y la Dignidad

Al no obtener respuestas satisfactorias a sus demandas, las comunidades indígenas iniciaron la marcha en la ciudad de Trinidad el 15 de agosto. La mayoría de los participantes eran moxeños, tanto trinitarios (del parque Isiboro Sécure en torno a San Lorenzo y San Francisco), ignacianos (más cercanos a Bosque de Chimanes y a San Ignacio), movimas.⁷¹ También participaron algunos pueblos en menor contacto con la sociedad dominante como los sirionó,

⁶⁸ Zulema Lehm detalla cómo se fue desarrollando la organización de distintos pueblos indígenas en tres regiones: Bosque de Chimanes, Isiboro-Sécure y en el Ibiato.

Lehm. *op cit.*

⁶⁹

⁷⁰ La idea de realizar una marcha hacia La Paz se hizo presente por primera vez en la VI reunión de corregidores de Santa Trinidad (parque Isiboro-Sécure), del 28 al 31 de mayo. Ver. Contreras Baspineiro. *Etapa de una larga marcha*. Introducción de Xavier Albó. La Paz. Asociación Aquí avance-Educación radiofónica de Bolivia-1991. XXXVIII + 201 p.

⁷¹ Albó señalaba que éstos de los grupos más aculturados, es decir con mayor contacto con la sociedad dominante.

los yuracaré del Isiboro Sécure y algunos chimanes. Los voceros de la marcha fueron distintos líderes indígenas, el líder indígena trinitario Ernesto Noe, líder indígena ignaciano Antonio Coseruna. Los sirionó, que son pueblo de misión reciente, dirigente Tomas Ticuasú; Marcial Fabricano ligado a la misión Nuevas Tribus. Otros pueblos indígenas brindaron su apoyo tales como los chiriguano –ava de Santa Cruz y simba de Chuquisaca y Tarija- de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG); mosetenes, parientes de los chimanes; de la CIDOB – chiquitanos de Lomerío, Santa Cruz, guarayu de Santa Cruz; Guaraní del Isoso; ayoreo del Chaco y algunos matakó de Santa Cruz. La marcha estuvo organizada por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).

Los pueblos indígenas caminaron durante 34 días hasta llegar a la ciudad de La Paz.⁷² Fueron muy significativos dos acontecimientos al llegar a la ciudad de La Paz, el primero fue la forma en cómo los marchistas fueron recibidos el 17 de septiembre en la cumbre de la cordillera andina saliendo del poblado de Pongo, a unos kilómetros antes de llegar a La Paz, por indígenas aymara y quechuas y la misma llegada a de La Paz. Albó relata el acontecimiento:

En la cumbre de la cordillera andina, los marchistas habían sido recibidos bajo el ondear de las *wiphalas* de los aymara y quechuas de la CSUTCB, y allí sellaron un pacto de sangre con el sacrificio de una llama. Desde el inicio de la marcha, asimismo, habían recibido el asesoramiento de algunos dirigentes mineros; no obstante, unos y otros quedaron desconcertados cuando estos pueblos de las tierras bajas prefirieron culminar su largo esfuerzo con una celebración de acción de gracias en la Catedral de La Paz, en lugar de la consabida concentración política en la plaza céntrica. Debemos precisar que la iniciativa surgió de las organizaciones de pueblos específicos, y no tanto de la cúpula de la CIDOB, que acompañó la marcha en los primeros días, pero después se retiró por temor de malograr las negociaciones que entonces mantenía con el Banco Mundial. Sólo reaparecieron al final, cuando vieron que todo acababa bien.⁷³

A su llegada a La Paz el arzobispo Luis María Sainz presidió una misa en la cual reconoció la importancia de la lucha de los pueblos indígenas del oriente boliviano. Además manifestó el apoyo de la Iglesia boliviana a esa lucha:

... caminaron hacia la Santa Loma, no sólo ahora sino desde hace muchos años buscando su libertad, buscando liberarse de intromisiones ajenas y opresiones; de intromisiones religiosas ajenas a su cultura. También podríamos interpretar esta marcha como una gran búsqueda de la Santa Loma; pero esta vez lo hicieron en forma más organizada en unión de etnias y buscando la raíz misma de la solución, han dado la cara

⁷² *Idem.*

⁷³ Albó, Xavier. “Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú”, en: Fernando Calderón, coord. *Movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismos, feminismos, pueblos originarios y poder empresarial*. Buenos Aires, Siglo XXI-PNUD, 2009. 384 p. p. 150-151.

ante todo el país, han denunciado la injusta situación en que se encuentran pidiendo con urgencia soluciones eficaces y concretas a sus demandas.⁷⁴

También manifestó la solidaridad de la Iglesia boliviana con la causa de los indígenas:

La Iglesia católica se solidariza con ustedes, comparte plenamente sus derechos y por eso estamos aquí, ... para darles la bienvenida y orar juntos al Dios de la vida, al Señor de la historia, para que esta marcha por la dignidad y el territorio tenga un feliz término como nos anuncia el Evangelio de Lucas 4 18-20, el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió para medicar a los enfermos, liberar a los cautivos, a los ciegos la recuperación de la vista, liberar a los oprimidos para anunciar en Año de gracia del Señor.⁷⁵

Los marchistas permanecieron tres semanas en La Paz, fueron tres semanas de intensas negociaciones entre indígenas y gobierno, como mediadores estuvieron presentes el Obispo Jesús Juárez y el jesuita Enrique Jordá. Resultado de ese proceso se lograron tres Decretos Supremos para dar base legal a tres Territorios Indígenas: el Territorio Indígena Multiétnico (TIM), el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS) y el Territorio Indígena Sirionó (TIS).⁷⁶

Para Xavier Albó el logro de la marcha fue haber puesto en el debate público la noción que tienen los pueblos indígenas en torno al concepto de *territorio*, “desde entonces, el concepto de *territorio* fue recuperado también en las tierras altas y comenzó a abrirse camino en la legislación

⁷⁴ “Queremos reconocer a los indígenas como bolivianos de primera clase”, en: *Presencia*. 18 de septiembre de 1990.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ El contenido de los decretos se puede consultar en: Contreras Baspineiro, Alex. *Etapa de una larga marcha*. La Paz. Asociación Aquí-Avance-Educación Radiofónica de Bolivia. 1991. 201 p. p 173-194. Aquí solamente presento una breve síntesis.

- Decreto Supremo No. 22609, reconoce el Territorio Indígena del Pueblo Sirionó, se reconoce que dicho territorio es inalienable, imprescriptible e inembargable, “pudiendo los sirionó aprovechar racionalmente los recursos hídricos, tierra, flora y fauna existentes en él”;

- Decreto Supremo No. 22610, reconoce el Parque Nacional Isiboro Sécure como territorio Indígena de los pueblos mojeño, yuracaré y chimán que ancestralmente lo habitan. “constituyendo el espacio socio económico necesario para su desarrollo”, se le llamara a partir del decreto Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), además agregaba “Toda construcción y obras de desarrollo, particularmente, de vías camineras y polductos, que se realice en el TIPNIS debe contar, previamente, con un pormenorizado estudio de impacto ambiental, debidamente aprobado por el Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, con la participación de la organización indígena de la región.

- Decreto Supremo No. 22611, primero reconoce la región de Chimanes como Área Indígena, en el artículo 2º señala: “Se entiende por área indígena el espacio destinado de manera permanente para la vida y desarrollo de las poblaciones indígenas [chimanes, mojeños, yuracaré y movima] que lo habitan donde éstas realizan el aprovechamiento tradicional de los recursos hídricos, tierra, fauna y flora y dónde no se otorgarán ningún tipo de propiedad o aprovechamiento sobre recursos a terceros”. Más adelante habla de dos Territorios Indígenas: el Territorio Indígena para el pueblo Chiman y el Territorio Indígena Multiétnico para los pueblos mojeños, chimán, yuracaré y movima. Además el decreto marcaba la salida de las empresas madereras de la zona.

boliviana.⁷⁷ En otra ocasión el mismo Albó describió la importancia de la noción de territorio para los pueblos indígenas del oriente boliviano:

[ellos] no necesitan una ‘tierra para que trabajar’ sino un ‘territorio en que vivir’. Este concepto privilegia el uso combinado de todos los recursos naturales –agrícolas, forestales, flora, fauna, cursos de agua, etc.- y al mismo tiempo la posibilidad de irlos aprovechando de una manera racional sin agotarlos y dejando tiempo y espacio para que se vayan renovando [...]⁷⁸

Por su parte el jesuita Enrique Jordá ha realizado en distintos momentos un balance sobre la importancia de la *Marcha por la Dignidad y el Territorio*. Jordá relaciona la Marcha con la cosmovisión de los pueblos moxeños, por ello plantea la pregunta: ¿la marcha representaba una búsqueda de la Loma Santa? A lo cual respondía:

Para mí sí, y de manera extraordinaria. Ya había pocas posibilidades de ‘tierra libre’ en Moxos, pues los ganaderos y los madereros habían acaparado toda la tierra disponible. Pero en esta ocasión, los indígenas decidieron encarar la situación haciéndose fuertes con el apoyo legal y moral de entidades amigas. Y se organizó la marcha a partir del núcleo inicial y la fuerza de 850 marchistas decididos a hacer escuchar su voz, que sintió el apoyo cálido y persistente de la Iglesia católica, y pisó fuerte hasta el final después de haberse ganado a la opinión pública nacional.⁷⁹

La movilización representó una nueva búsqueda de la Loma Santa, pero que en esa ocasión la Loma Santa no fue ir en busca de tierras despobladas, sino enfrenar a las autoridades y garantizar el respeto de su derecho al territorio.

En otra ocasión señalaría que la Marcha como una nueva Loma Santa era a la vez una manera de seguir a Dios:

Esa armonía tan buscada para que se haga posible el cosmos (mundo ordenado) abarca todos los campos de la existencia. La Marcha ‘Por la Dignidad y el Territorio’, liderizada por los pueblos Mojeños del Beni en agosto-septiembre de 1990 y en la que tuve la suerte de participar activamente, puede ser un ejemplo de camino recorrido desde la visión religiosa cristiana de un Pueblo que buscó siglos, en el mismo Beni, la Santa Loma (lugar ideal preparado por Dios para que el pueblo viviese con dignidad y abundancia ya en esta tierra), pero llega un momento en que ya le han ocupado todas sus tierras vírgenes ancestrales y le han ‘corrido’ los animales del bosque de los que se alimentaba su familia, y –llevados de su espiritualidad y no por politiquería alguna– se ponen en Marcha sin recursos y hasta sin calzado, a la búsqueda de la Loma de La Paz, en donde pueden hallar solución a la falta de Territorio vital para sobrevivir como pueblo. Todos con un solo corazón, rezando y llevando el tambor y la ilusión de sus etnias. Han entendido que hay que luchar por un mundo justo no con violencia, sino con la sencillez de corazones limpios y nobles que gritan con sus vidas y sacrificio el respeto a la vida de sus hijos y nietos, avasallada por concesiones de tierras a ganaderos y madereros bastante fuera de las normas de respeto ciudadano. Y esto lo hacen en nombre del Señor, desde su fragilidad y la no-importancia que les

⁷⁷ Albó, Xavier. “Movimientos...”, p. 150.

⁷⁸ Introducción de Xavier Albó al libro. Contreras. *op cit.* p. XXI.

⁷⁹ Enrique Jordá. “Movimientos indígenas/campesinos del oriente boliviano: raíces religiosas ancestrales”, en: *Fe y Pueblo*. Segunda época, núm. 2, diciembre de 2002. p. 94.

da el Estado nacional, pero confiando en el Señor. Bastaba ver en esa Marcha cómo oraban los 850 participantes de tantas etnias que se sumaron a la iniciativa, y cómo nombraban en cualquier entrevista los nombres de Dios, Jesús y María. Su ser cristiano y la espiritualidad vivida les daban esa sencillez y fortaleza que conmovió y puso a ayudarlos a toda la opinión nacional: iban con su corazón abierto y sus pies sangrantes, siempre adelante confiados en el Señor y en su compromiso verdadero. El compromiso serio con el pueblo y con Dios (la espiritualidad de ayuno que Dios pide y que le agrada), fruto de la fe-confianza en Dios tal como lo leemos en Isaías 58, es lo que parece el motor de todo este modo de luchar sin armas por una justicia nueva y una vida abundante para todos.⁸⁰

Todo ello englobado en la concepción de territorio de los pueblos moxeños, pero desde una perspectiva de la inculturación y de la espiritualidad

[...] hemos vivido un tiempo una visión de 'puro territorio'; ahora hay que 'darle corazón' a ese territorio: recibido gratuitamente como regalo de dios, cuna de identidad y cultura, educación, salud, ciudadanía plena, inculturación cristiana en clave indígena...: un pueblo que está mirando desde arriba, animado por Dios: Él lo ha creado todo, y ha dejado algo de él en cada cosa: toda la creación alaba y bendice a dios. Tenemos que agradecerle y alabarle por cada cosa que recibimos gratis, tiene que brotar en cada momento nuestro agradecimiento. Tenemos que conservar la armonía con la creación: estamos para complementarnos con ella; nosotros le estamos ayudando (a Dios), cuidando su creación. Esa armonía hay que cuidarla también en el comer equilibrado los alimentos de la creación; ahí mismo está Dios que nos da vida.⁸¹

En un texto posterior (2011) Jordá vuelve a mencionar la idea de que el mito de la búsqueda de la Santa Loma fue uno de los motivos para realizar la marcha de 1990:

La búsqueda de la Santa Loma del pueblo mojeño muestra claramente el aspecto último del horizonte de sentido de las culturas de la Amazonia y Tierras Bajas que, a su vez, es la utopía de todo el pueblo que busca una tierra mejor, un lugar donde ser feliz como pueblo, donde brille la justicia, exista abundancia y paz.

La 'Marcha por el territorio y la dignidad' de 1990 marca un hito histórico para la pluri-ethnicidad de nuestro país, ya que desde ese momento se visibilizan las culturas de la Amazonia y Tierras Bajas que anteriormente fueron olvidadas, excluidas y marginadas, debido a distancias geográficas y a errores históricos y políticos, lo que produjo una gran pobreza económica en dichas culturas. Este despertar de las culturas fue movido por la mirada utópica al mito religioso de la Santa Loma.

Este mito condensa en su interior muchos elementos que hay que considerar a la hora de comprender la Marcha de 1990 y las posteriores. Santa Loma es: a) Un lugar ideal y resguardado, pero no tan ideal que sea el cielo definitivo; b) Donde no llegue el blanco abusivo; c) Donde se viva con lo necesario en cierta abundancia, d) Donde se conserve la fe y la cultura con sus idiomas en plenitud.

Con estos elementos, la gente encuentra en la Santa Loma un ideal de constante búsqueda, loma que se encuentra siempre al poniente del sol y que en varias ocasiones fue buscada, pero jamás encontrada.

⁸⁰ Enrique Jordá. "Desafíos para una espiritualidad originaria inculturada", en *Yachay* Año 22, núm. 41. 1er semestre de 2005. p. 35-36.

⁸¹ *Ibid.* p. 35.

Esto influyó de gran manera en la decisión del pueblo mojeño para realizar la Marcha de 1990, que, a su vez, fue asumida por los pueblos de la Amazonia y Tierras Bajas, teniendo un gran trasfondo religioso, ya que al iniciar y terminar la marcha lo celebraron con una gozosa Acción de gracias.⁸²

Jordá le daba una interpretación más amplia a la marcha:

Pero el objetivo de la Marcha ya no fue encontrar la Santa Loma, sino el poner en el tapete político *el tema del territorio* con un revolucionario concepto de recuperar la propiedad comunitaria de los abuelos y no ya sólo la tierra que es trabajada; es decir, ser dueños del territorio con decisión autónoma de la administración de los recursos de la tierra en su totalidad, o sea, de lo que está debajo y encima de la superficie de la tierra. No todo se consiguió, pero se dieron pasos gigantes. [...] ⁸³

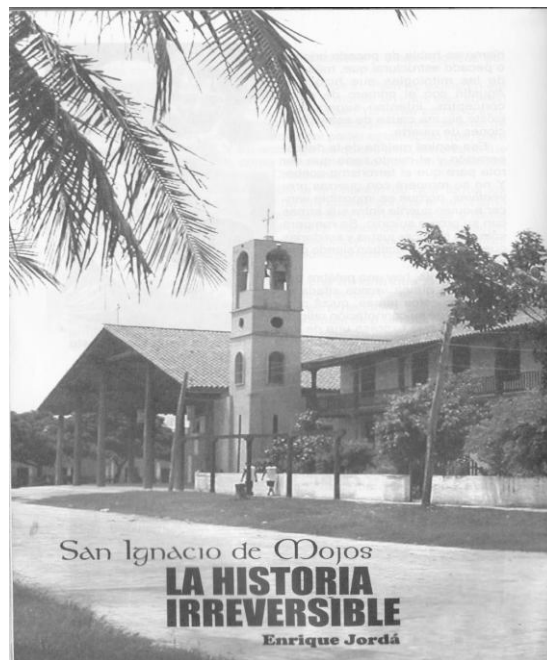
El principal logro de la *Marcha de la Dignidad y el Territorio* fue poner en el escenario político el tema del respeto y reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas al Territorio, tema clave para entender la problemática de los pueblos indígenas del oriente boliviano.

⁸² Enrique Jordá. *Tupõra, vitarësira. (vida en maduración). Cosmovisión y espiritualidad de los pueblos de la Amazonia y Tierras Bajas*. La Paz. ISEAT. 2011. p. 146-147.

⁸³ *Idem*. Las cursivas son mías.



Ilustración moxeña sobre la marcha Por el territorio y la Dignidad⁸⁴



Artículo de Enrique Jordá e la revista *Cuarto Intermedio*

⁸⁴ Imagen tomada de: Equipo de pastoral rural Moxos. *Vimiyananá Vipaika*. La Paz, Equipo de Pastoral Rural de Mojos. 1994. 90 p. 74

La importancia del territorio para los pueblos mojeños.

A continuación veremos algunas perspectivas de cómo el territorio es un factor determinante para los pueblos indígenas de Moxos.

En primer lugar hablaremos de una carta escrita por los mojeños-trinitarios encontrada por el jesuita Víctor Villavicencio en la región del Parque Isiboro Sécore. Dicha carta fue publicada y comentada por el propio Villavicencio en un artículo de la revista *Cuarto Intermedio*, editada por la compañía de Jesús en Bolivia, con el título “Isiboro-Sécore, se habla del fin del mundo”.⁸⁵ En dicho artículo Villavicencio presenta y comenta la carta que contiene 14 puntos, a lo largo de ella se resalta la importancia para los mojeños trinitarios el conservar sus tradiciones y su forma de ser: rezar, rogar, bailar, hablar su lengua trinitaria, de la importancia que los catequistas cumplan su deber de “estar animando a los demás hermano asíéndole escuchar el mensaje de salvación”,⁸⁶ mantener la cohesión de la familia, educar a los jóvenes para que respeten la forma de ser del pueblo trinitario, entre otros, pero el punto que queremos destacar más es el último (presento la ortografía original):

14. *En cuanto al territorio*, dise el señor que en el confiaremos de todo corazón porque él es quien puede salvarnos y nos librara de todo lo que pueda susedernos, y no debemos confiar ante un gobierno pecador como nosotros que no puede salvar; porque todas las cosas son echas por Dios, el es quien puede defenderno, el ara alto a la manda; que todos debemos procurar este año buscar lo que vuscamos antes que sea tarde, porque será el ultimo año que estaremos felis, pero si todo obedesemos, como si fuese un solo corazon tendremos la dicha suerte de encontrar el lugar; ahi empezaran los pajaro a desplumarse, los que vuelan por el aire y los que corren por los camino ya que no sabran manejar los que manejan esas maquinas; ahi cesara todo.⁸⁷

A ello comentaba Villavicencio:

Como punto final –rodeado de simbolismo religioso- entra el territorio. He aquí una clara evocación religiosa del Territorio indígena nombrado en el Decreto Supremo 22610, de 24 de septiembre de 1990, luego de la Marcha por el Territorio y la Dignidad.

Se habla de un territorio como se habla de la tierra prometida, que es salvadora y liberadora. La tierra tiene personalidad que protege, como un espíritu bueno, de todo lo malo que pueda suceder. De ahí que el trinitario debe confiar en ella, y no así en el gobierno que es ‘pecador como nosotros’.

La tierra es portadora de liberación y salvación porque es hecha por la mano de Dios. Porque las cosas del territorio han sido hechas por Dios debemos confiar en ellas.

⁸⁵ Víctor Villavicencio. “Isiboro-Sécore, se habla del fin del mundo”, en: *Cuarto Intermedio*. núm. 23. Mayo de 1992.

⁸⁶ Punto núm. 6

⁸⁷ En el artículo se presenta el texto mojeño respetando la ortografía original, aquí lo reproducimos de ese modo. Las cursivas son mías.

Dios protege. Por esto hará un alto a los que manejan las maquinas, a los que se introducen al monte con motores, motosierras y otras maquinarias que causan desequilibrio en el territorio.

Este año, ‘antes de que sea tarde’, se debe hacer realidad el derecho al territorio. De lo contrario, este será ‘el último año que estaremos felices’. Y las aves –que provienen y anuncian los tiempos buenos y malos- ‘empezarán a desplumarse’: las sombras de un destino imprevisto caerán sobre quienes entran al territorio con intenciones perversas.

El tono apocalíptico de este último punto conmueve a los trinitarios, que lo relacionan con el comienzo de la carta. El territorio propio como Tierra prometida. Como Tierra Sin Mal. Donde todos viviremos en plenitud, libres ya de todo mal. Donde blanquea el ganado y abunda la comida. Es como estar en un sueño...⁸⁸

Como puede verse, el texto original remarca la importancia del territorio para los indígenas moxeños-trinitarios, así lo corrobora el análisis que del mismo hace el jesuita Villavicencio.

Otro ejemplo se puede ver en libro *Historia cultural de Mojos*,⁸⁹ producto del trabajo de las parroquias con las animadoras y los animadores cristianos de las distintas comunidades cristianas de Mojos. El primer capítulo se titula “La tierra es nuestra vida” y se centra en la concepción que los moxeños tienen de la tierra:

... de la tierra nosotros sacamos nuestra comida y todo lo que precisamos.

Plantamos yuca, gualusa, cacao y maní,

Papaya, platano, guineo, motacucito,

Chirimoya, toronja, guayaba, naranja, mandarina,

Sandía, palta, joco, manga de todas variedades,

Pachío, ocoró y achachairú, tamarindo, motaccú,

Caña de azúcar, piña, árbol del pan, ciruelo...

Sembramos arroz y maíz,

Frejol, tomate, cebolla, albareja.

Plantamos y sembramos toda clase de comestibles

En nuestros chacos y canchones.

Nuestra tierra da toda clase de frutos

Da mucha fruta sabrosa.

En nuestra tierra hay abejas y petos

Que proporcionan miel a nuestras comunidades.

Nuestra tierra da también algodón y urucú.

Da material para atar, para chipas, para casas,

Para hacer cañas y flechas y remos y arcos.

En nuestra tierra vive mucho animal. Algunos nos dan carne

Para alimentar a nuestros hijos: cahnocho, taitetú, jochi pintado, jochi colorado, tatú, anta, urina, guasu, tapir, peta, gallina y pato.⁹⁰

[...]

También de la tierra sacamos el agua para vivir.

Casi todos nosotros vivimos a orillas de ríos o arroyos o lagunas.

Sin agua no se puede vivir!

⁸⁸ Villavicencio. *op cit.* p. 39.

⁸⁹ Parroquias de mojos. *Historia cultural de Mojos*. Beni, Parroquias de Mojos. 1988. 58p.

⁹⁰ Es un listado de los animales que habitan en la selva amazónica. *Ibid.* p. 18.

En el río nos bañamos, y lavamos la ropa,
Recogemos agua para beber,
Pescamos mucho pescadito y bueno para comer.⁹¹
[...]

Siempre hemos respetado la naturaleza.
Vivimos cerca de mucha agua linda
Vivimos cerca de mucho chaco y lugar de altura hermoso
Vivimos cerca de monte hermoso.
La tierra, el agua, el monte, el cielo, la pampa, el chaco, el río,
Los animales, las plantas y flores.
Todo en uno se llama naturaleza. Está hecha por Dios y es para nosotros.
El monte no debe acabarse.
Por eso cortamos sólo la madera que hace falta
para hacer casa o hacer fuego o una canoa o un tacú o un arco.
Sólo cortamos cuando se necesita.
Y que siga creciendo.
Tampoco matamos animales sin necesidad!
Sólo cazamos para comer,
Pescamos para comer.
No queremos acabar con los animales de la tierra,
Ni con los del agua ni con las aves.⁹²
Nosotros usamos las cosas de la tierra:
Trabajamos las cosas de la tierra.
Usamos el barro y hacemos cántaros, ollas,
Tinajas, jarritas, platos, vasos y cositas con arte.
Usamos las hojas para hacer techos de jatata o motacú,
Esteras, sombreros, canastitas, asayeses, abanicos y sopladores,
Pita para amarre.
Siempre utilizamos muchas cosas de la naturaleza, pero siempre con cariño y moderación.
Para otros la tierra es una enemiga,
Piensan que hay que quitarle sus riquezas y hacerlo dinero.
No tienen pena de los montes que talan hasta que quede desierto;
No tienen pena de los ríos y lagunas que matan con dinamita para sacar harto pescado
No tienen pena de tantos animalitos que matan en cantidad para venderlos y sacarles su cuero.
Los que aman la riqueza, matan todo, se llevan todo y cuando no hay nada se van.⁹³

Al final del texto concluían:

Nuestros idiomas nos hacen ser gente valiente con rostro propio.

Nosotros a veces nos hemos podido desanimar.
Pero, cuando nos desanimamos, otros se aprovechan de nosotros.
Nosotros vamos volviendo a aprender lo lindo de nuestros pueblos
Con su historia nobles y grande y sus hermosos idiomas.⁹⁴

⁹¹ *Ibid.* p. 19.

⁹² *Ibid.* p. 21.

⁹³ *Ibid.* p. 22.--

⁹⁴ *Ibid.* p. 46.

Nosotros queremos salir del egoísmo y esclavitud
Del mundo que nos rodea, de ganancia y dinero a toda costa.

Por eso estamos con ilusión de aprender bien nuestro
Idioma, aprender bien nuestra historia, organizarnos y hacer alianzas y conseguir títulos *firmes*
para defender nuestra tierra.

Queremos mostrar que nuestro pueblo es valiente de verdad
Y va concretando su avance claro al futuro.⁹⁵

*** la tierra es comunitaria**

La tierra es de la comunidad.
Nadie come solito las cosas de su chaco.

Siempre la gente comparte su cosecha y su fruta
con sus parientes y amigos.
Comparte con el necesitado.
Cada Pueblo comparte a su manera.

La caza también se comparte.
Cuando alguno de nosotros caza o mata un animal,
no lo come solo: lo comparte con otros comunarios.

Cuando pesca, comparte.
Cuando hace comida, comparte.
Cuando hace chichita, comparte.



EN NUESTRA COSTUMBRE, LA GENTE BUENA SIEMPRE COMPARTE.



E JANIPO TATA JIRACATA PI TI TATA
buena día taita *iglesia*
Birya pay El padre

Hoy hay peligro de que la vida nos haga diferentes:
es más difícil compartir la plaita o lo comprado.

— 26 —

⁹⁵ *Ibid.* p. 47.

* cada uno de los Pueblos mojeños
tiene su propio idioma

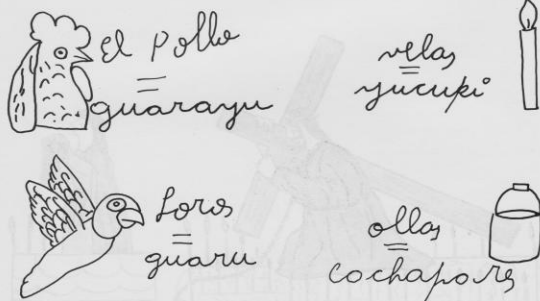
Los mojeños de los cinco pueblos del antiguo idioma mojo hablaban en cinco idiomas mojeños:

LORETANO, TRINITARIO, INGACIANO, JAVERIANO O BAURE

Estos idiomas se han formado del MOJEÑO antiguo y de los idiomas que hablaban nuestros abuelos en:

LORETO, TRINIDAD, SAN IGNACIO, SAN JAVIER Y BAURES respectivamente.

Por eso nuestros idiomas son idiomas modernos, jóvenes, llenos de vida. Los que más siguen hablándose son el Trinitario y el Ignaciano.



Los pueblos del Gran Mojos hablan también el canichana el sirionó, el moré el itonama, el movima el cayuvava, el borjano, el reyesano y otros idiomas. Algunos de nosotros convivimos con los yuracaré y escuchamos el Yura. Cerca de nosotros están chimanes. Por el norte del Beni se habla el chácobo y tacana, como más conocidos.

— 42 —

NOSOTROS QUEREMOS SALIR DEL EGOISMO Y ESCLAVITUD
DEL MUNDO QUE NOS RODEA, DE GANANCIA Y DINERO A TODA-
COSTA.



POR ESO ESTAMOS CON ILUSION DE APRENDER BIEN NUESTRO
IDIOMA, APRENDER BIEN NUESTRA HISTORIA, ORGANIZARNOS
Y HACER ALIANZAS Y CONSEGUIR TITULOS FIRMES PARA
DEFENDER NUESTRA TIERRA.

QUEREMOS MOSTRAR QUE NUESTRO PUEBLO ES VALIENTE DE
VERDAD Y VA CONCRETANDO SU AVANCE MIRANDO CLARO AL
FUTURO.

La tierra comunitaria desde la perspectiva de los indígenas Moxos⁹⁶

⁹⁶ Imágenes tomadas de: Parroquias de Mojos. *Historia cultural de Mojos*. Cochabamba. Parroquias de Mojos. 1988. 59 p.

En tercer lugar el jesuita Jordá ha resaltado en distintas ocasiones la importancia que juega el territorio para los moxeños, especialmente desde la propia cosmovisión de dichos pueblos. En primer lugar destaca la relación del territorio con la concepción de Dios:

Cosmovisión. Concepción de Territorio: Dios (Tata Viákenu) es el Creador y Padre de todo. Las creaturas han recibido un hermoso y extenso Jardín donde vivir felices; pero para cada cual tiene su espacio que cuidar, y hay que pedir permiso a cada 'cuidador' cuando se quiere entrar en su trecho. Si se respeta eso, hay paz y armonía (el mojeño es 'esteta' y admirativo, ante la obra de Dios: todo es 'túrina' ('bonito', bello). Si no se cuida ese equilibrio (caza exagerada indígena o abuso de tierras de parte de 'karayana' –blancos abusivos-, por ejemplo, vendrá enfermedad, castigo o vivir mal. Para entrar en terreno de otro 'cuidador' o 'dueño' hay que 'pedirle permiso'. Para bosques (caza de animales para sustento, corte de madera para hacer la propia casita) es fácil: los espíritus del monte (ichiniana, chiñono) son como nosotros los mojeños; para aguas (a'eana o 'iono) y el arco iris como junta de todos ellos (a'e, o'e) son como gringos. A los del monte se les saluda como hermanos, se les pide permiso y se les explica que no se quiere hacer daño a ninguno de los hermanos, sino sólo cazar alguno para el alimento familiar; uno puede abusar en caza o tala, y entonces alguien de la familia quedará 'brujado' y llegará a enfermarse o tal vez morir. Con los del agua hay que cuidarse más, porque son 'jichis' o 'sicurises' (anacondas) que aparecen como sirenas y pueden llevarte pa [ser] su marido al fondo de la laguna, donde te cambian los bronquios para que vivas bajo agua en sus ciudades acuáticas; o bien para salirte cerca 'arco iris' que es la reunión de todos los espíritus del agua y no debes correr 'porque ya siempre te irá mal'. (cfr. E. Jordá, 2005) hay cosmovisión mítica e historia de abusos sufridos y situación amenazadora van muy de la mano en la opción por futuro que viven estos pueblos.⁹⁷

En segundo lugar la presencia del mito de la Loma Santa que refuerza esa relación del territorio con la relación de los moxeños con Dios:

La búsqueda de la Santa Loma (Loma=Masi'i) está en el subconsciente colectivo como parte del ser religioso, libre y noble. El mito fundante relata que Dios ha reservado para el pueblo mojeño un lugar ideal (tiuri apake'e) donde hay abundancia de tierra buena y fecunda, de agua, de caza y pesca, de ganado cerril, y donde podrían vivir con perfección (vítairesira, vitorisra) su tradición según el viye'érepi (vye'érepi), el modo propio de ser que les legaron los abuelos como perfección comunitaria; lejos de molestias de blancos o de otras denominaciones evangélicas. De vez en cuando, un taita (anciano) sueña y ve una cruz o una puerta de oro, y la gente se pone en camino; otras veces es una niña o un joven que tiene un sueño en el que se le indica que invite al pueblo a caminar buscando. En este momento siguen en Mojos varias Santas Lomas medio asentadas pero prestas a trasladarse y seguir buscando. Aunque cada vez es más difícil encontrar tierras de nadie.⁹⁸

Y de nueva cuenta, explicaba la relación de la búsqueda de la Loma Santa con la Marcha de 1990, en la cual los pueblos del oriente boliviano defendieron su derecho al territorio:

⁹⁷ Enrique Jordá. *Territorio y su concepción entre los pueblos del Oriente, Chaco, Amazonía de Bolivia*. Texto presentado en el VII Encuentro de Pastoral Indígena del Oriente, Chaco, Amazonía, de Bolivia: 'La Tierra don de Dios para todos los pueblos'. Trinidad, Beni, 25-29 de junio de 2007.

⁹⁸ *Idem*.

Para mí, el modo nuevo de Santa Loma se dio en la famosa Marcha de 1990 'Por el Territorio y la Dignidad', yendo 850 personas más de 700 km –con sentido pobre y religioso y sólo confiando en Dios- de los Llanos a la 'Loma de La Paz', para encarar, defender y perseguir de modo eficaz los decretos supremos sobre territorios indígenas, donde conservar y acrecentar ese espíritu de Santa Loma como propietarios del legado de los abuelos (E. Jordá, 1986). El temor de cataclismo (ekunarakí, 'juicio') por no cumplir lo establecido y el sentido de 'sacrificarse por katajiwa, bailar (-imirika. –írimaikasa, irimaimaka, 'irimairika; danza: írimaisiraí), hacer penitencia (emekatajivasamurecha, hacer sufrir el corazón); kákatiru (sufrir dolores) para renovar siempre el cosmos, son temas muy hondos en el sentir mojeño. 'Hay que bailar -decía la chica conductora de la Santa Loma que seguí más cerca en 1984- porque hay mucho pecado en el mundo. esta vivencia puede ser muy positiva, como autoafirmación del pueblo en libertad, pero también ha traído muchos sufrimientos inútiles: en 1959, en la catedral de la Trinidad (Beni) apareció una carta a los pies del señor Nazareno; la ciudad iba a ser destruida por fuego, granizo, inundación: había que dejarla a los 'karayana' (blancos); muchos mojeños escaparon hacia el Sécure y llegaron luego de innumerables sufrimientos, y muchas pérdidas humanas y a las últimas hasta Covendo (Alto Beni, La Paz), donde fueron bien acogidos por los moxetenes entre los que ahora residen.

Un sueño (-wapucha) es una gran fuente para buscar el camino que Dios quiere señalarnos para vivir bien. Se conservan en la memoria, se pide una interpretación a persona de confianza, y se procura ser fiel a Dios en la puesta práctica. Las enfermedades pueden ser 'orgánicas' (se curan con hierbas o cáscaras o en el hospital), o bien espirituales (las curan sólo los sabios locales). Las espirituales a su vez pueden provenir de personas que consultaron a un 'brujo' para 'brujar' a otra persona, o de los espíritus del monte si hay abusos (como ya indiqué), o todavía de otros espíritus de la enfermedad (por ejemplo de la gripe, el del resfrío). Cuando uno se enferma 'espiritualmente' consulta al sabio y sigue un tratamiento adecuado; otras veces una persona se cura uno a través del sueño.

La fiesta –hoy piesta-; probablemente los antiguos decían: viurumutu (reunirnos todo bien) conserva y renueva la tradición cosmovisiva. Es sentirse como gente primordial, libre, honorable, comunitaria en calidad. Es un tiempo primordial en el que se rehace la vida comunitaria en relación con Dios, con las familias y con el cosmos todo. Se hace3 cualquier sacrificio para recibir a las otras comunidades y para llegar éstas al lugar de la fiesta. Uno escucha decir: 'No pensaba venir, pero me animé: ¡es tan vinito!' Hoy son las principales Pascua, Navidad y Patronal de cada lugar. La Semana Santa es cuando se vuelve al tiempo primordial y con la muerte y resurrección del Señor el pueblo siente que ya todo el siguiente año irá bien.⁹⁹

Y concluía preguntándose, ¿qué significa esto?, a lo cual respondía:

Un pueblo que ama su tierra y territorio y su modo de vivir humano-religioso a veces como 'mundo encantado' lleno de poseía pero también fácilmente de credulidad (Jordá, 2005), con gran cariño a su cosmovisión como un todo 'Si dejamos algo, lo perdemos todo'; al que agrada orar, cantar, bailar, sacrificarse por el Señor, ser gente cabal fiel al Espíritu, confiar plenamente en Dios como papá único Creador, que le ha encargado 'ayudarle' dentro de su Plan, con la sabiduría que ha puesto en cada pueblo y en cada persona; en Cristo, todo ha sido hecho y redimido y que lleva a toda plenitud, pero podemos no cumplir el Plan de Dios, y entonces hacemos el mal a otros seres; pueblo que sufre injusticias pero se ha organizado y sabe defenderse (Jordá 2002; 2005); que profundiza sus mitos antiguos; que tiene sueños y busca desde ellos ser fiel al llamado del divino; que se esmera en conservar el archivo de música barroca misional y los propios cuadernos escritos cuidadosamente a mano así como los violines, bajones, clarines, bombos, chu'i y 'cajas' del 'coro celestial' dirigido por el 'maestro capilla', igualmente en ensayar y actuar cada semana y en todas las fiestas religiosas de la tradición local, y por conservar en memoria los rezos habituales y

⁹⁹ *Idem.*

ejercitarlos en el templo: las partituras de música barroca se siguen interpretando en cualquier rincón de los ríos y los bosques, tocados según ritmo misional-local que llena el alma; *que lucha por los derechos del pueblo siempre desde la opción religiosa que da identidad, orgullo y valentía para poner todos los medios al alcance*; ver las Marchas por lograr objetivos básicos ciudadanos, sin mirar a sacrificios inmensos; sobre todo la de 1990, de Trinidad a La Paz, ‘Por el Territorio y la Dignidad’, en un momento crucial en el que había que detener como fuera los abusos de empresas madereras y de centenares de ‘pirateros’ tala-árboles, y consolidar al menos en parte los territorios vitales para seguir adelante la vida de las etnias. Las dificultades han hecho crecer la organización, la fuerza vital y las conquistas paso a paso; todo ello se comunica de modo lindo a nivel religioso en frases que consigné en otro lugar (E Jordá, 2003)¹⁰⁰

Recuperar la noción indígena del territorio dentro de su cosmovisión se volvió un elemento determinante para la disputa por el territorio que se profundizó en la región a partir de 1994.

Saneamiento de la Tierra

Como hemos visto Enrique Jordá hacía un balance positivo de la *Marcha por el Territorio y la Dignidad*, porque fue un logro de los propios pueblos indígenas. Sin embargo, de inmediato previó que se vivirían momentos difíciles para las organizaciones indígenas de la región amazónica, debido a la disputa por el territorio que era latente en la región:

[...] Los primeros tiempos de esta nueva realidad son idílicos y llenos de euforia en cada territorio: sus presidentes son recibidos con todos los honores y respeto. Parecen empezar tiempos nuevos. Pronto hay que aceptar que las cosas cambian poco y que los señores anteriores siguen dominando con su imposición o con nuevas estrategias para ganarse la voluntad de los dirigentes.¹⁰¹

La década de los años setenta Bolivia vivió una serie de violentas dictaduras militares.¹⁰² A principios de los años ochenta se restableció la democracia en Bolivia. Después de mucho tiempo se volvieron a realizar elecciones presidenciales y resultó Víctor Paz Stenssoro, y a través del decreto 21.060 inició la implementación de políticas neoliberales en Bolivia.¹⁰³ En la

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Jordá, Enrique. “San Ignacio...”, p. 78.

¹⁰² *Vid supra.* Capítulo sobre Jesús de Machaca.

¹⁰³ Así lo describe Albó la implementación del neoliberalismo en Bolivia:

“[...] impulsó la privatización de la economía y la liberalización del mercado, que desembocó en el ingreso de multinacionales y capital internacional en los sectores económicos clave. Así, con un simple decreto, el mismo Víctor Paz, padre del Estado del 52, enterraba a su criatura de treinta y tres años e inauguraba la nueva era de la globalización neoliberal. Ese nuevo rostro de la ley del más fuerte, que abandonó muchas responsabilidades sociales estatales en manos de las fuerzas del mercado, ha beneficiado sobre todo a la región de Santa Cruz, con un mayor desarrollo capitalista, dejando en cambio estancada a la región andina, la de mayor concentración de la

década de los años noventa el Estado boliviano, a la par de consolidar las políticas neoliberales, realizó una serie de cambios constitucionales y políticos que reconocieron la diversidad cultural y étnica de Bolivia: reconocimiento constitucional del Convenio 189 de la OIT (1991), modificación del artículo 1º constitucional que define al país como “étnico y pluricultural” y reconocimiento en el artículo 171 constitucional de los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas, en especial el reconocimiento de las Tierras comunitarias de Origen (TCO) tal como lo establece el convenio 189 antes mencionado. En esa misma década los distintos movimientos indígenas dieron muestras de su vitalidad, una muestra fue la marcha de 1990, y años después (1996) una nueva marcha demandó “tierras, territorio, desarrollo y participación política”, esta movilización como la presión de otros actores propiciaron que el gobierno promulgara el 18 de octubre de 1996, la ley 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria, -mejor conocida como ley INRA o ley 1715- la cual regulaba al Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA) para que fuera la instancia gubernamental encargada de llevar a cabo el proceso de regularización de tierras.¹⁰⁴

A partir de la implementación de la ley INRA y con ella con la implementación del proceso de saneamiento de la tierra¹⁰⁵ en Moxos se hizo latente la disputa entre dos concepciones de la tierra, por una parte los pueblos indígenas que demandaban el reconocimiento y respeto a sus territorios, y por otra parte el sector ganadero o “terceros” que intentaba aprovechar la situación para ampliar su control sobre la tierra. Las organizaciones indígenas recibieron el

población indígena. Los siguientes gobiernos, al margen de su retórica preelectoral, siguieron básicamente el mismo libreto, hasta principios del siglo XXI.”

Albó, Xavier. “Movimientos...”, p. 152.

¹⁰⁴ La Ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria No. 1715, mejor conocida como la “Ley INRA” fue promulgada en octubre de 1996 y su cometido era establecer el régimen de distribución de Tierras y regular la propiedad agraria en Bolivia. Siguiendo a distintos autores podemos decir que la ley INRA tenía entre sus objetivos: “a) permitir el acceso a la tierra a quien no la posea o la posea insuficientemente; b) garantizar la seguridad jurídica en la posesión de derechos de propiedad; c) garantizar el uso sostenible del recurso de la tierra; d) crear un marco institucional que separa las funciones de otorgamiento de derechos (a cargo del Instituto Nacional de la Reforma Agraria), judiciales (a cargo de la Judicatura Agraria); e) legalizar el mercado de tierras y establecer la venta de tierras fiscales como mecanismos de acceso a la tierra, a tiempo de reconocer el derecho de comunidades campesinas e indígenas de acceder a la tierra de manera gratuita; f) establecer el saneamiento de la propiedad agraria destinada a perfeccionar el derecho propietario; g) establecer un mecanismo articulado entre el pago de impuestos y la reversión; h) desarrollar un concepto de función económico-social como el uso sostenible de la tierra de acuerdo a su capacidad de uso mayor”. *Apud. Canedo. op cit.*

¹⁰⁵ Definimos el proceso de saneamiento de la tierra tal como lo hace Gabriela Canedo Vásquez: “[...] El saneamiento es el procedimiento técnico jurídico destinado a regularizar los derechos propietarios y será realizado en tres modalidades: a) Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen (SAN-TCO); b) Saneamiento Integrado de Catastro Rural Legal (CAT-SAN); y c) Saneamiento Simple de Oficio a pedido de parte”. Para el caso de Moxos el saneamiento se centró principalmente en el primero.

Ver. *Ibid.* p. 99-100.

acompañamiento y apoyo de tres instituciones: Centro de estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), CIPCA-Beni y la Pastoral Indígena del Vicariato del Beni.

A lo largo del proceso de saneamiento se vivieron constantes irregularidades que favorecieron al sector ganadero, podemos señalar las siguientes: el fenómeno de las “vacas turistas”¹⁰⁶; el extravío de archivos completos por parte de los funcionarios del INRA; colocación de mojones rojos en sitios que favorecerían que los ganaderos ampliaran sus tierras, entre otras. Las descripciones que los protagonistas hacen de las irregularidades vividas son la muestra de que se estaba viviendo un proceso de acumulación originaria del capital en las tierras bajas de Bolivia.¹⁰⁷



“Las vacas devorando a las personas”. Paisaje común en los llanos de Moxos.
El ganado que sirve para despojar a los indígenas de sus tierras comunales

¹⁰⁶ En las pericias de campo era común que los ganaderos se prestaran el ganado unos a otros para así poder garantizar el cumplimiento de la Función Económica y Social, hay denuncias de que en varios predios se contabilizaron ganado con hasta 14 marcas distintas en un sólo predio. Lo cual es un indicio de que ese ganado pertenecía a dueños diferentes.

Para más detalle ver:

- Guzmán, Ismael (coord.) *Saneamiento de la tierra en seis regiones de Bolivia 1996-2007*. La Paz, Bolivia. CIPCA. 2007. 332 p. Ilus. (Cuadernos de investigación, 69) p. 49-51, 207-214 y
- Gabriela Canedo Vásquez. *La Loma Santa: una utopía cercada. Territorio y cultura en la Amazonía boliviana*. La Paz, Plural-Ibis. 2011. 215-219.

¹⁰⁷ En el capítulo sobre “La llamada acumulación Originaria del Capital” Marx señala retomando un pasaje de la obra Utopía de Tomas Moro, de las “ovejas devoran a los hombres”. Ver. Marx. *El Capital*. 29ª ed. México. Siglo XXI. 2003. Cap. XXVI. p. 891-954.

Para más detalle ver del proceso de saneamiento en Moxos ver:

Canedo. *op cit.* 215-219; Guzmán. (coord.) *op cit.* p. 49-51, 207-214 y Guzmán Torrico, Ismael. *Provincia Mojos. Tierra, territorio y desarrollo*. La Paz. Fundación Tierra-CIPCA. 2004. 156p.

Esa situación se vio reflejada al concluir el proceso de saneamiento, pues Moxos es la provincia del Beni dónde se localizaban el mayor número de “mojones rojos”, es decir, que presentó mayor conflictos en la definición de los límites de tierras.



Nota periodística sobre los mojones rojos en San Ignacio de Moxos

Para Jordá, quien a lo largo de estos años fue testigo de los hechos, el balance de este proceso era el siguiente:

Fuertes tensiones no han faltado en la labor de saneamiento. Un ejemplo: cuando en una ocasión el conteo del ganado lo realizaron el ganadero y personeros del INRA sin la presencia de los indígenas, para decirles luego que ya lo habían contado y no hacía falta que lo cuenten ellos. Saltó de inmediato el conflicto, ya que una determinada cantidad de hectáreas supone un número mínimo de cabezas de ganado; y no sólo hay que contar cabezas sino también examinar la marca de cada animal, pues no es raro que, cuando llega la comisión del INRA, se hagan préstamos de ganado entre ganaderos para salvar el número de hectáreas que tienen. Otro ejemplo: cuando los indígenas solicitaron a la comisión del INRA que cumpliera un requisito legal, y no hallaron finalmente otro camino para que cumplan los del INRA que secuestrarles unas horas su camioneta [...] ¹⁰⁸, con lo cual se consiguió otro punto de referencia ante el grupo de poder local.

Hacia finales se renueva la directiva del INRA en el Beni y se abre una nueva etapa que los hechos van confirmando como más positiva. En una insólita muestra de clarividencia y magnanimidad, los originarios plantean claramente tres puntos: primero, dejando ya atrás lo ocurrido con las tierras ancestrales de sus abuelos, no intentarán aumentar sus Territorios ni Tierras comunitarias; segundo, defenderán las fronteras actuales de sus territorios y TCOs (Tierras Comunitarias de Origen); tercero, quieren tener de una vez la delimitación legal de sus Territorios y Tierras comunitarias para trabajar y vivir tranquilos dentro de ellos.

¹⁰⁸ Jordá hace referencia a lo acontecido en agosto de 2002 cuando un grupo de indígenas moxeño-ignacianos de la comunidad Puerto de San Borja –comunidad perteneciente al TIM y se ubica a 22 kilómetros de San Ignacio de Moxos- retuvieron al personal del INRA que se trasladaban en un vehículo oficial. Los indígenas retuvieron el vehículo después de que el personal del INRA realizó el conteo del ganado vacuno del predio denominado el “Tajibal” del ganadero Ivo Ruiz. Los indígenas denunciaron que el conteo se realizó después de la hora acordada y sin presencia de los delegados indígenas. Ver. “Subprefecto no logró ‘liberar’ movilidad del INRA”, en La Palabra. 26 de agosto de 2002.

La firmeza y claridad de este planteamiento parecen rayar definitivamente la cancha para ambas partes. Para los indígenas es el amanecer de nuevas esperanzas. Para un sector de estancieros es el comienzo del desconcierto y el enojo; este sector intentará aprovechar su última ocasión, antes de la decisión final del INRA, para conseguir títulos de terrenos o al menos para incrementar sus tierras –tumbando monte, quemando pampas, cercando hectáreas- a costa de la propiedad de las TCOs y a pesar de la inmovilización decretada por el INRA.

Acabada la visita de saneamiento en 2003, resulta que Mojos es la provincia en la que el INRA ha colocado más ‘mojones rojos’ (indicadores de límites sin acuerdo entre litigantes), en espera de solución ya en oficina del mismo INRA. Por presión de estancieros poderosos, el propio INRA se siente bloqueado para cumplir ciertas resoluciones que ha dictado para que se devuelvan a los pueblos originarios determinadas estancias que no cumplen con lo que manda la ley. Sin embargo, aun en medio de estos conflictos se confía en los resultados que emanarán del INRA en beneficio de muchas comunidades indígenas.¹⁰⁹

Sin lugar a dudas el proceso de saneamiento hizo evidente la tensión existente entre el sector ganadero y las organizaciones indígenas, apoyadas por distintas organizaciones no gubernamentales. Ambas partes apostaban por el fortalecimiento de sus propiedades y en ocasiones la tensión rebasó los límites de la lucha legal y generó situaciones violentas en la región.

Para el sector ganadero una de las principales causas de la confrontación entre ellos y los indígenas se debía al “mal” asesoramiento que daban las ONGs -en especial CIPCA - y la parroquia de San Ignacio a los indígenas. En noviembre del 2002 el periódico *La Prensa* publicó un reportaje de Inga Llorenti sobre la visita que realizó una Comisión multisectorial – conformada por senadores, representantes de organizaciones defensoras de derechos humanos- a Moxos, con la finalidad de realizar pericias de campo para constatar la situación en torno a 35 denuncias de violaciones a derechos humanos de las comunidades indígenas. Llorenti reportó la situación de la problemática agraria en Moxos y la presencia de los mojones rojos en el proceso de saneamiento. Además describía los abusos cometidos por el sector ganadero y por los funcionarios del INRA, abusos que afectaban a los pueblos indígenas.¹¹⁰

En respuesta a dicha nota, la Federación de Ganaderos del Beni (FEGABENI) y de Pando convocó a una reunión para hacer frente a la “afrenta sufrida en dicho reportaje. La asamblea de FEGABENI se realizó el 21 de noviembre, en los resolutivos de la misma los ganaderos usaban un lenguaje agresivo, y dejaban en claro que las organizaciones como CIPCA estaban

¹⁰⁹ Jordá. “San Ignacio...”, p. 85-86.

¹¹⁰ Inga Llorenti. “mojones Rojos”; en *La Prensa*, 17 de noviembre de 2002.

dando un mal asesoramiento a los indígenas. Los resolutivos fueron publicados en un desplegado que apareció en distintos diarios nacionales:

Los ganaderos benianos a la opinión pública.

Ante la nota sensacionalista parcializada e instigadora de violencia en el periódico La Prensa de fecha 17 de los corrientes, bajo la autoría de Inga Llorentí, la Federación de Ganaderos del Beni y Pando y la Asociación de Ganaderos de San Ignacio de Moxos, en defensa de nuestros productores ganaderos queremos dejar muy claro que nuestro trabajo lo desarrollamos principalmente en pampas naturales, eso hace que nuestra provincia Moxos sea de uso y vocación ganadera, venimos produciendo alimentos cárnicos por más de 300 años para el pueblo boliviano, de forma pacífica y en completa armonía con todos los sectores sociales, somos los principales generadores de empleos permanente en la región.

Los productores ganaderos hemos ejecutado el saneamiento de nuestras tierras, sobre la base de los documentos de derechos propietarios, nuestros trabajos y asentamientos legales, jamás se ha pedido más de lo que tenemos, no buscamos en nuestras colindantes tierras que nos falta.

Es muy importante identificar que, el inicio de los conflictos está en el mal asesoramiento que las ONGs, le dan al sector indígena haciéndoles creer que el proceso de saneamiento, es para ampliar sus tierras, sin tener en cuenta el derecho ajeno, esta mano negra vestida de ONGs (especialmente CIPCA -San Ignacio), está queriendo provocar enfrentamientos entre los ganaderos e indígenas, olvidándose que hemos vivido en convivencia pacífica y fraterna por siglos, trabajando la tierra conjuntamente y de forma complementaria, inclusive los ganaderos hemos apoyado al sector indígena en sus legítimas demandas para titular sus territorios, caso concreto fueron las donaciones en cantidades de carnes y otros alimentos para solventar la marcha por la tierra.

Rechazamos de la manera más enérgica las difamaciones vertidas a través de los medios de comunicación, queriendo mostrar al sector pecuario como depredador de los recursos naturales, cuando se tiene demostrado en la misma superintendencia forestal quiénes son los que comercializan de manera ilegal los recursos naturales y maderables.

Los ganaderos somos un sector que no tiene ayuda estatal y ningún otro tipo de incentivos de producción, trabajamos la tierra, generamos directa e indirectamente miles de empleo, ahorramos divisas al país, producimos proteína roja en beneficio de la sociedad boliviana.

Con respecto a los innumerables mojones rojos existentes dentro del proceso de saneamiento de las TCO, TIM y TIMI, por ser de carácter técnico corresponde al INRA explicar la existencia de los mismos y quiénes son los que los promueven. Es de nuestro conocimiento, las denuncias del mismo INRA en contra de los representantes de las referidas TCOs por la obstaculización del proceso de saneamiento, llegando inclusive a secuestrar la movilidad del INRA y al propio director departamental del INRA, en aquella época el ing. Miguel Orsi.

Es importante aclarar, que la necesidad productiva establecida en la carga 'animal, no es producto del capricho y manipulación de nuestro sector (como son las necesidades espaciales y los supuestos cumplimientos de la función social), sino de un estudio científico elaborado por la Universidad Técnica del Beni, estudio que en ningún momento ha establecido as 25 has. por cabeza, como pretende hacer creer en la irresponsable publicación mencionada.

Con el tema de la carga animal, se está desinformando que a los ganaderos se nos dota en función al ganado que poseemos, cuando por disposición de la Ley No 1715 no existe la dotación para nosotros de manera individual, son la adjudicación (compra a valor de mercado), es decir que la ley prevé que, a través de este procedimiento administrativo se perfeccione el derecho propietario agrario.

La crónica cuya redacción es responsabilidad de Inga Llorenti incursiona en observar la actividad privada de hombres de bien, como el presidente de nuestra asociación de Ganaderos de

San Ignacio de Moxos Juan Abularach Babounm ganadero de tradición, hombre respetuoso de leyes, dirigente y benefactor, sus tierras y ganadería han sido hechas con honestidad, legalidad, transparencia y esfuerzo propio, sus bienes y aeronaves tienen origen legal, por otra parte se trata de mostrar a la población de San Ignacio como ignorantes y como si se viviera en épocas de dictaduras y del feudalismo, se instiga a la violencia cuando se señala que mil flechas recién afiladas apuntan hacia los agresores y a la ineficacia del INRA. Se está faltando a la ética periodística y ecuanimidad, al faltarle el debido respeto a personas privadas y a las autoridades legítimamente construidas.

Finalmente, queremos manifestar a la opinión pública que como pueden fácilmente apreciar, dentro de la irregular y amañada ‘investigación’, no se ha tomado en cuenta todos los sectores involucrados, pero aun a nuestra Federación y a la Asociación de Ganaderos, que como ellos saben tenemos personería jurídica, sede propia y dirigentes con domicilio conocido.

MOXOS ES TIERRA DE VALIENTES Y DE GENTE DE BIEN, HAGAMOS CUMPLIR LA LEY PERO SIN ATROPELLAR DERECHOS AJENOS.

Trinidad, 22 de noviembre de 2002.

Roberto Yañez Morales

Presidente de Ganaderos de Beni y Pando¹¹¹

En dicho comunicado el sector ganadero dejaba en claro su postura con respecto a la situación que se vivía en el Beni, en particular en la región de Moxos, y señalaba claramente a quienes consideraba responsables del clima de tensión. El tono del comunicado es agresivo, refleja la tensión que se vivía en la región, tensión que se hizo evidente en distintos acontecimientos.

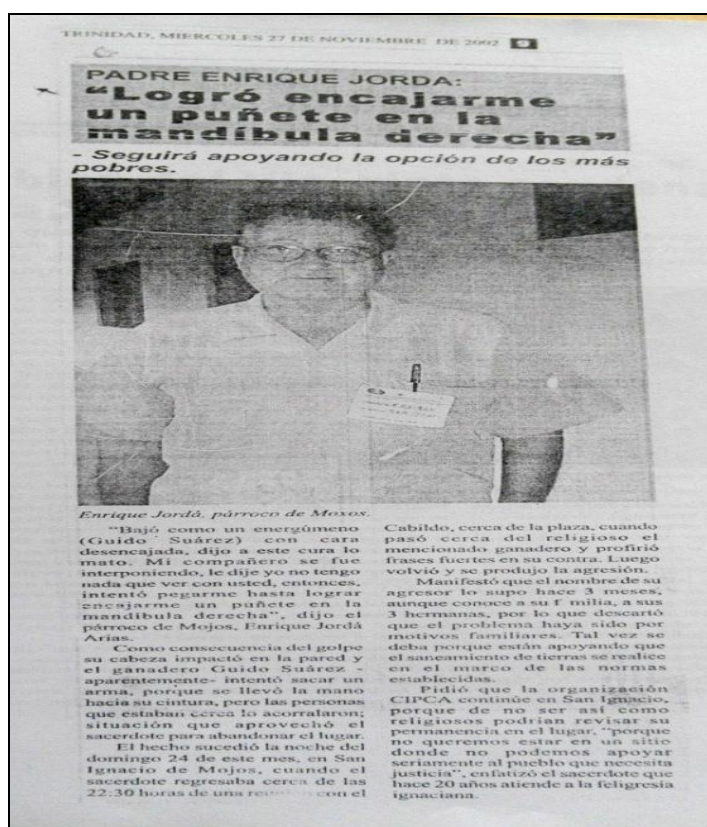
“A este cura lo voy a matar”

El domingo 23 de noviembre de 2002 el jesuita Jordá regresaba, tras un viaje de trabajo pastoral, a la parroquia de San Ignacio de Moxos, era ya de noche cuando en las inmediaciones de la plaza el ganadero Guido Suárez Vaca lo interceptó y empezó a gritarle “A este cura lo voy a matar”. Jordá intentó disuadir a su agresor, pero no lo logró, éste continuo increpándolo y le dio un golpe en el rostro, entonces el sacerdote decidió retirarse. Las personas que estaban alrededor se interpusieron entre el sacerdote y su agresor. Ese mismo día también fue agredido el periodista y miembro de CIPCA, Arturo Casanovas Arias.

Al día siguiente de la agresión Jordá viajó a la ciudad de Trinidad para participar en una reunión del Vicariato Apostólico del Beni. Ahí recibió el apoyo del obispo auxiliar del Beni, Mons. Manuel Eguiguren, quien señaló que los problemas en San Ignacio eran provocados por los ganaderos: “existen casos de ganaderos que metieron ganado del vecino a su estancia para

¹¹¹ *La Prensa*. 26 de noviembre del 2002. p. 3ª.

decir que tienen más ganado del que en realidad tienen –para beneficiarse con más tierra- o, está también el caso de hacer el saneamiento sin la presencia de los indígenas, además de otros atropellos, que se han cometido y que provocaron la reacción, especialmente, de los indígenas ignacianos”, y agregaba: “lo único que piden los indígenas, CIPCA y el padre Enrique Jordá, es que todo el proceso de saneamiento de tierras se haga en un clima de paz y de tranquilidad, cumpliendo con la ley, que no haya irregularidades, manoseos ni trampas para que, de esa manera, ningún ganadero u otra persona se aproveche y se quede con más propiedad de lo que legalmente le corresponde”.¹¹²



¹¹² “Asamblea del Vicariato condena atentado contra sacerdote”: en *La Palabra del Beni*. 27 de noviembre de 2012. p. 12.



Notas periodísticas sobre la agresión a Enrique Jordá

A su vez Jordá fue entrevistado por el periódico *La Prensa*, ahí explicó cuáles fueron las razones por las que fue agredido. Destacó el clima de tensión vivido en Moxos y que se hizo evidente con la resolución de la Asamblea de Ganaderos del Beni. En la disputa por la tierra que se estaba viviendo en esos momentos, “la violencia se ha presentado desde que comenzamos el saneamiento de tierras”; y no dudaba en denunciar a los terratenientes: “la historia es la misma en toda la llanura y los mundos benianos un rico tala, extiende su posesión en desmedro de las comunidades indígenas que viven de la recolección de vainilla y chocolate y de la caza en esas selvas”. También denunciaba la complicidad del INRA: “El INRA ha favorecido con su retraso a que los ganaderos vayan talando hectáreas y hectáreas de árboles, así tienen más pampas y pueden que han hecho mejoras, y más títulos pueden solicitar”.¹¹³ Jordá daba su apoyo a CIPCA, consideraba como necesaria la presencia de dicha institución, de lo contrario los jesuitas revisarían su propia permanencia en la región, “porque no queremos estar en un sitio donde no podemos apoyar seriamente al pueblo que necesita justicia”. Por

¹¹³ “El cabildo de moxos repudia a los ganaderos y apoya a los indígenas”, en: *La Prensa*. 27 de noviembre de 2002. p. 9A

último el párroco señaló que la agresión era una respuesta de los ganaderos a su labor a favor de los indígenas, y agregó: “*No tengo miedo. Es el costo que debemos pagar por defender la justicia*”.¹¹⁴

Mientras el párroco se encontraba en Trinidad tuvo lugar en el poblado de San Ignacio Lugar un Cabildo Abierto¹¹⁵, en él participaron los corregidores comunales de las comunidades de los distintos territorios (TCO, TIM Y TIMI), las juntas vecinales y el pueblo en general, asistieron cerca de dos mil personas en total. En esa ocasión la población indígena dio su apoyo al párroco, a Arturo Casanovas, y a CIPCA. También solicitaron a las autoridades departamentales a brindar las garantías necesarias y a respetar los derechos humanos, también demandaron la culminación del saneamiento de tierras en el marco de la ley para así poner fin a los conflictos.¹¹⁶

Pero la agresión a Jordá no fue el único caso de violencia.

Ataque a CIPCA.

Como ya hemos mencionado anteriormente, desde su llegada a Moxos, Enrique Jordá buscó que instituciones como CIPCA¹¹⁷ o ACLO incursionaran en la región para promover el desarrollo de los pueblos indígenas. Al no conseguirlo promovió desde la propia parroquia la creación de una instancia que lo hiciera y para ello creó “Promoción de Moxos” (PRODEMO) que tuvo vida entre 1989 y 1998. Sus funciones principales eran: el apoyo técnico a la producción agrícola y créditos para las comunidades indígenas. Fue hasta 1997 que CIPCA empezó a trabajar en la región de Moxos, estableció sus oficinas en el poblado de San Ignacio de Moxos. Al año siguiente integró a PRODEMO dentro de su estructura interna, y la función prioritaria paso a ser la comercialización de los productos producidos por los indígenas.

Desde su ingreso a Moxos, CIPCA no fue bien vista por la élite beniana. Otra actividad preponderante de CIPCA fue su apoyo a las comunidades indígenas en la demanda del derecho

¹¹⁴ “Amenazan al párroco de San Ignacio”: en: *La Prensa*. 26 de noviembre de 2012. p. 10-A

¹¹⁵ El Cabildo abierto es un mecanismo en el cual el Cabildo indígenal y las autoridades indígenas realizan una asamblea abierta para discutir alguna problemática particular. Entre 2000 y 2005 se han realizado tres, el primero tuvo lugar en 2000, el segundo en el año de 2002 y el tercero el mencionado en 2004. Ver. Ávila Montaña, Hernán. *El Ichini mojeño ha despertado. Emergencia de nuevos líderes indígenas mojeños ante la intolerancia, abusos y atropellos*. Pról. de Enrique Jordá Santa Cruz. CEJIS-CPEM.B-UE Derechos de educación y desarrollo-Hivos. 2006. 132 p. p. 111-117.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 115.

¹¹⁷ Debe recordarse que CIPCA es una organización que fue creada por miembros de la Compañía de Jesús

al territorio, a lo largo de un año realizó un seminario del cual surgió la demanda territorial que dio origen al Territorio Indígena Moxeño Ignaciano (TIMI).¹¹⁸

Durante el proceso de saneamiento de tierras, CIPCA formó parte de una coordinadora institucional que acompañó a las comunidades indígenas en el proceso. Esta situación provocaba un mayor recelo de la elite beniana hacia la labor de CIPCA.

El 19 de diciembre de 2003 los integrantes de CIPCA fueron acusados de asesinar al alcalde de Moxos y sus instalaciones fueron tomadas violentamente por un sector de la población ganadera del poblado de San Ignacio de Moxos. Veamos a detalle los acontecimientos.

Fernando Malue Ovale, un joven de 22 años de la nación movina, acudió a las oficinas de la alcaldía de San Ignacio de Moxos, ahí asesinó a Eduardo Abularach Vaca, alcalde de San Ignacio. Malue fue detenido inmediatamente, al ser detenido fue obligado a declarar que mató al alcalde por orden del dirigente indígena moxeño Miguel Peña. Como Miguel Peña tenía una muy estrecha relación con la parroquia y con CIPCA de inmediato un amplio grupo del sector ganadero responsabilizó del asesinato tanto a Peña, como a la Parroquia de San Ignacio -en particular al padre Jordá- y a CIPCA. Ante las circunstancias dicho grupo acudió a las oficinas de CIPCA e ingresaron a ellas de forma violenta, las destrozaron y obligaron al personal a huir y refugiarse en la ciudad de Trinidad.¹¹⁹

A principios de enero los ganaderos solicitaron a la prefectura del Beni y al consejo municipal de Moxos que se ordenara la suspensión de licencia a CIPCA, argumentaban que dicha organización no había cumplido con sus objetivos originales y solamente “inducía” a los indígenas hacia el marxismo, fomentando así el empobrecimiento de los indígenas. Además de

¹¹⁸ Debe recordarse que con la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 fueron reconocidos dos territorios indígenas el Territorio Indígena Parque Isiboro Sécure (TIPNIS) y el Territorio Indígena Multiétnico (TIM)

¹¹⁹ La Directora de CIPCA, Carmita García presenció el ataque y relata cómo sucedió la destrucción de las oficinas de CIPCA:

“Estábamos en la puerta de la oficina y pudimos ver quiénes eran. Esa turba, estimo yo, de unas 120 personas, estaba encabezada por don Ito Arias, que además estaba armado. También estaba Lalo Arias, Johnny Abularach, Aleida Abularach, María Eugenia Abularach, Negro Abularach, entre los que he podido distinguir. Estaba Aleida Justiniano, Richard Rivero y una serie de personas más, pero eran ganaderos. Muchos de ellos no eran familiares del alcalde y hemos tenido que lamentar la saña, la brutalidad con la que se ha procedido a destrozar seis años de trabajo institucional. Un archivo, que yo creo que es invaluable, porque lo habíamos trabajado con cuidado, acumulando la historia de San Ignacio de Moxos, una historia que no era válida sólo para CIPCA, sino para cualquier otra institución u organización que requiriera esos datos. Apreciamos una pérdida de alrededor de 90.000 dólares, pero no es lo material lo que más nos duele. Nos duele la actitud. Nos duele que no se sepa sopesar que, dentro de un estado de derecho, hay la posibilidad de expresar libremente un pensamiento, siendo que está garantizado por la ley y por el ordenamiento jurídico vigente”. Apud. Guzmán. *op cit.* Este texto hay una versión impresa, y una versión digital, en la versión digital se encuentra una narración más detallada de la agresión a CIPCA, mientras que en la versión impresa de incluyen solamente los documentos:

fomentar el odio al dividir a la sociedad en dos bandos: el indígena y el ganadero. Dicha petición encontró eco, el presidente del Consejo Municipal de la Provincia de Moxos emitió una resolución en la cual resolvió anular el permiso de funcionamiento de CIPCA en el territorio de la provincia mencionada, en ella se mencionaba que CIPCA se ha dedicado a “actividades obscuras en contra de las Autoridades Provinciales y Departamentales, en desmedro de la Paz y tranquilidad que durante tiempo reinó en nuestra población, lo único que ha conseguido es sembrar la semilla del odio, el resentimiento, la maldad y la desunión de la familia ignaciana”.¹²⁰ También circularon en Moxos unos volantes en los cuales se anunciaba que la muerte del alcalde sería vengada, y se señalaba a las religiosas, al párroco Jordá, a los jesuitas y a CIPCA como responsables del predicar el odio y el resentimiento.

En ese contexto Jordá presentó al padre general de los jesuitas, Peter Hans Kolvenbach, un informe de tallado de la situación que se vivía en Moxos:

Con un pie ya en el estribo, destinado a Cochabamba para la nueva comunidad de juniore, y *con problemas graves contra la fe y la justicia que la fe exige*, estamos en San Ignacio el Hno. Joaquín Salvadó y mi persona aguantando la mayor crisis que hemos tenido en estos 20 años de presencia jesuita en Moxos. [...]

Los problemas estaban latentes (defensa de tierras, en este momento en que hay que definir ya para siempre los límites de estancias con comunidades indígenas o tierras comunitarias de origen). *CIPCA y la Parroquia hemos estado apoyando siempre la ley boliviana, junto a los pueblos indígenas*, así como el buen manejo de la Alcaldía de Moxos, por medio del Comité de Vigilancia establecido también según la ley de la republica. CIPCA tienen una directora especializada en administración de Alcaldías y un abogado que ha estado apoyando registro civil y carnet de identidad de toda clase de personas que no puedan pagar los gastos reales de dichos documentos; *eso a parte de su trabajo de formación de líderes y de promoción integral en comunidades rurales.*

Probablemente conoce ya el asesinato de nuestro alcalde hace unas semanas, de parte de un joven al que le debía dicho alcalde el sueldo de dos meses desde el 2002 (total, según denuncia del interesado ante el juez de trabajo el 18-08-2003, la suma de 3,600 bolivianos (unos 500 US). Vino varias veces a cobrar desde la ciudad de Santa Cruz donde residía actualmente, y siempre recibía largas. Al fin decidió tomar la justicia por su cuenta, sobre todo cuando el alcalde le dijo – según su declaración- que no lo conocía y se levantó para patearlo y él le vio el revólver en la cintura. Un gran error este crimen, que todos estamos pagando muy caro, ya que salvo su vida en la cárcel (donde casi lo mataron, tras golpearlo; le salvo del cuchillo que iban a meterle en su pecho, el haber dicho el nombre de un dirigente indígena, lo cual desmintió en seguida ante fiscal de palabra y luego por escrito, además de contar con que el alcalde dijo no conocerlo y se levantó para patearlo y estaba armado). No le cuento más. Las oficinas de CIPCA quedaron totalmente desmanteladas y destruidas. Vivimos días de mucha incertidumbre, Joaquín y mi persona aparecimos como asesinos en un volante que repartieron en el entierro, hay gente que nos mira muy mal en la ciudad, pero esperamos todo se vaya arreglando. *Esto nos hace vivir la fortaleza cristiana y la fe y el seguimiento de Jesús loco y perseguido, de una manera muy especial y consoladora.* De todos modos, la ira de este pequeño grupo de gente poderosa local se dirigió contra CIPCA y nos dejaron algo tranquilos a nosotros, aunque nos miran mal y están deseando que desaparezcamos

¹²⁰ Resolución municipal no. 01/2004 Gobierno Municipal de Moxos.

de acá. Los nuevos sí tienen que ser muy perspicaces para colocarse en su lugar desde el comienzo.¹²¹

Las organizaciones indígenas salieron en defensa de CIPCA, convocaron a la realización, para el 6 de febrero de 2004, el tercer Cabildo abierto. El Cabildo se efectuó en plena plaza de San Ignacio y en el frontis de la iglesia jesuítica, ahí la población respaldó al movimiento indígena, a CIPCA y a la Iglesia. Además demandó el fin al avasallamiento de las tierras indígenas y el respeto a los derechos humanos. En la primer parte del comunicado emitido por el Cabildo se denunciaba la situación vivida en Moxos:

Que los hechos sucedidos el 19 de diciembre, con la muerte violenta de Eduardo Abularach Vaca, Alcalde Municipal de San Ignacio de Mojos, se constituyeron en el pretexto para desencadenar acciones de violencia contra dirigentes, periodistas, religiosos y asesores, con agresiones personales, destrucción y saqueo a las oficinas de CIPCA, además de las calumnias contra la iglesia católica.

Que existe un grupo reducido de gente, políticamente inadaptada, que no se resigna a aceptar que los tiempos han cambiado y que de una vez por todas deben sujetarse a lo que manda la Ley, reconociendo el derecho de los pueblos indígenas a la propiedad de sus territorios, tierras comunales y tierras campesinas como también al ejercicio de sus derechos ciudadanos.

Que: el país entero vive situaciones parecidas de discriminación económica, social, cultural y política, razón por la que no se puede avanzar hacia una democracia más participativa ni terminar el proceso de saneamiento y titulación de tierras, pese al gasto de más de 60 millones de dólares americanos y más de 7 años de vigencias de la Ley 1715 (INRA)

Que el mes de octubre de 2003, el pueblo Boliviano con la ofrenda de dolor y luto, logró la huida de Gonzalo Sánchez de Lozada, por su probada incapacidad para resolver las necesidades de los Bolivianos y más bien estar al servicio de las grandes transnacionales y el grupo de privilegiados nacionales, dueños de las riquezas nacionales y la administración corrupta del Estado.

El tercer Gran Cabildo Abierto de San Ignacio de Mojos, con la presencia decidida de organizaciones departamentales y nacionales de indígenas y campesinos, hombres y mujeres, jóvenes y niños.

En la segunda parte presentaban las demandas, tanto a nivel local, como a nivel nacional:

En el ámbito local:

1. Exigimos al gobierno central y autoridades competentes la investigación, proceso y sanción de los autores responsables de todos los hechos ocurridos desde el 19 de diciembre del pasado año hacia delante, en San Ignacio de Mojos.
2. Exigimos a las autoridades públicas locales, departamentales y nacionales, las garantías constitucionales para el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de los estantes y habitantes de nuestra provincia.
3. *Respaldamos de manera franca y decidida a las víctimas de la campaña de calumnias e injurias levantadas, por un pequeño grupo de reaccionarios, inadaptados y excluyentes en contra de nuestro hermano dirigente Miguel Peña Guaji, CIPCA y la Iglesia Católica. Solo nosotros, el pueblo mojeño, decidimos quien trabaja con nosotros.*

¹²¹ Enrique Jordá. "Carta ex officio superior local de la comunidad San Ignacio de Moxos. [Carta dirigida al Padre General de los Jesuitas Hans Peter Kolvenbach]" 5 de enero de 2004. Las cursivas son mías.

4. Exigimos al Gobierno una requisita minuciosa de armas, en san Ignacio de mojos y proceder al desarme y desarticulación de los grupos irregulares, organizados y financiados por los grupos de poder.
5. Exigimos la conclusión inmediata del proceso de saneamiento y titulación de los territorios indígenas y tierras comunales de Mojos, en el marco de la constitución y la legislación agraria vigente.
6. Exigimos a la Contraloría general de la república y a la Delegada presidencial para la Ley Contra la Corrupción una auditoria técnica, financiera y física de las últimas dos gestiones del gobierno municipal de San Ignacio de Mojos.

En el ámbito nacional:

1. Exigimos al poder legislativo la aprobación in mediata para viabilizar la realización de la Asamblea Constituyente, la anulación inmediata de la resolución Camaral que autoriza al congreso convocar a sesiones fuera de la Sede de Gobierno, Aprobación de una nueva Ley de hidrocarburos, Elección inmediata de los vocales de la corte nacional electoral y derogación de la segunda disposición adicional de la ley 2493 que considera a los Planes de Ordenamiento Predial como justificación del cumplimiento de la FES en el proceso de saneamiento que permite consolidar derecho propietario de grandes latifundios, además rechazamos el proyecto de la Ley No. 052/03-03 promovido por la cámara de senadores, mediante la cual se pretende derogar parte de los artículos 8 y 67 de la ley 1715 (INRA)
2. Exigimos al poder ejecutivo la inmediata derogativa de los siguientes decretos supremos 20024 que favorece a los madereros disminuyéndoles el pago de las patentes forestales y otorgándoles la posibilidad de reprogramar con plazos prácticamente indefinidos sus abultadas moras con el Estado, con lo cual consolidad gratuitamente grandes extensiones de bosques; DS 27068 que instruye la titulación de tierras agrícolas y rurales para las fuerzas armadas, sin la previa y obligatoria ejecución del saneamiento agrario y con otros decretos que son de conocimiento público.
3. Exigimos celeridad y transparencia en el proceso de saneamiento y titulación de tierras para campesinos e indígenas de Bolivia. Además, la redistribución de tierras fiscales a campesinos e indígenas.
4. Ratificamos como cabildo Abierto como un espacio soberano de deliberación y toma de decisión de indígenas y campesinos en el marco de la autodeterminación de los pueblos.
5. *Ratificamos nuestro pacto de unidad entre las organizaciones e instituciones urbanas y rurales de San Ignacio de Mojos, buscando el fortalecimiento del Bloque Oriente y las organizaciones de Tierras Altas para hacer respetar nuestros derechos sociales, económicos, culturales y políticos.*
6. De persistir las agresiones contra el movimiento indígena campesino y sus asesores, responderemos en forma conjunta con todas las acciones jurídicas y sociales a nuestro alcance.

Es dado en la plaza principal de San Ignacio de Mojos del Beni a los días 6 del mes de febrero del 2004.

Por las organizaciones sociales de San Ignacio de Mojos:

Ernesto Yujo, presidente de la Subcentral del TIMI, Lino Noza, vicepresidente Subcentral del TIM, Narciso Muiba, Presidente Subcentral Río Isiboro, Gabino Pariquí, presidente Subcentral Cercado Río Mamore; Roberto Salazar Presidente Subcentral Desengaño; Félix Caguana, Corregidor del Gran Cabildo Indígenal de San Ignacio de Mojos; Oscar Noe, presidente FEJUVE San Ignacio de Mojos, entre otros.¹²²

¹²² Ismael Guzmán. *Provincia de Mojos...* Otras manifestaciones de apoyo a CIPCA y a la parroquia fueron las siguientes:

Con el respaldo de las organizaciones indígenas CIPCA logró regresar a Moxos a realizar sus labores.

Enrique Jordá, quien ya estaba a punto de dejar la región para atender otras labores, también realizó una descripción detallada de los acontecimientos:

Los ataques de ese sector [el sector ganadero], de forma más clara o más velada, han ido manifestándose estos últimos años y concretándose hacia la Parroquia y hacia CIPCA. Ya en 1997 hubo una carta del alcalde de San Ignacio al Canciller y al Ministro de Gobierno, pidiendo la salida de Mojos de los párrocos, religiosas y CIPCA. Y otra en 1999, a título personal, del entonces oficial mayor de la Alcaldía al Nuncio Apostólico y otras autoridades con argumentos en contra de los sacerdotes y religiosas locales, y que acababa diciendo que exponía todo ello no para que los expulsen, sino 'para que vean qué clase de cuervos tienen ellos en San Ignacio'.

A punto de concluir el año 2003, todos parecían estar de acuerdo que había sido un año bastante tranquilo, a pesar de la tensión que causaron los temas INRA y MAS en la siempre difícil relación entre ciertos vivientes de San Ignacio y los indígenas. Don Eduardo Abularach Vaca, nuestro alcalde, está contento el 18 de diciembre con los resultados de la reunión para concretar el POA [Plan Operativo Anual] 2004, encuentro bien llevado por el Comité de Vigilancia y del

La Central de Pueblos Indígenas Mojeños del Beni (CPMB), que agrupa a las centrales y subcentrales de la provincia, repudió de inmediato el asesinato del alcalde, expresó sus condolencias a su familia y pidió públicamente a las autoridades el esdarecimiento de los hechos. Un pronunciamiento público señaló entre otros aspectos:

Bajo ninguna circunstancia aceptamos que se utilice este hecho aislado y de carácter privado, para pretender descabezar al movimiento indígena que nada tiene que ver con el hecho de sangre.

Respalamos a nuestro compañero Miguel Peña Guaji porque nada tiene que ver con estos trágicos sucesos, situación que será confirmada en las investigaciones, por lo que no permitiremos ningún tipo de agresión en su contra.

La organización advirtió al mismo tiempo que algunos sectores tratan de aprovechar la coyuntura para "desviar la atención sobre el proceso de saneamiento de tierras y ocultar su situación de posesión ilegal de la tierra, demostrada en las pérdidas de campo". En otra parte del documento, la organización se solidariza con CIPCA y con la Iglesia.

Repudiamos los hechos violentos e injustificados contra CIPCA y todas las instituciones y asesores que trabajan a favor de los pueblos indígenas de esta región postergada por el Estado. Asimismo, rechazamos las acusaciones vertidas en contra de la Iglesia, encabezada por el P. Enrique, el P. Joaquín y las Hermanas Ursulinas.

Por su parte, el secretario de Tierra y Territorio de la Subcentral del TIMI, Pedro Nuni interpretó los sucesos de la siguiente forma:

Primero que el movimiento indígena no tiene nada que ver con este hecho de sangre. Es un hecho aislado y privado, un ajuste de cuentas. Pero los grupos de poder han aprovechado esta circunstancia para desviar la atención, para descabezar al movimiento indígena y para amedrentar a los indígenas de modo que no asuman nuevos puestos de dirección. Se trata de unas cuatro familias que conforman el grupo de poder que maneja el pueblo y que está en una especie de pulseta por frenar el avance indígena.

El vicepresidente del Territorio Indígena Multiétnico (TIM), Lino Noza anotó por su lado que el conflicto es con algunos ganaderos, no con todos.

"Algunos ganaderos no respetan la ley y se sienten dueños de todo el pueblo. En todo momento buscamos acercamiento con los demás, incluido ellos, pero no siempre lo logramos. Ahora quieren involucrarnos en un asesinato para impedir que CIPCA, que es nuestro brazo derecho, siga con nosotros".

El Obispo Auxiliar del Beni, Monseñor Manuel Eguiguren, en su discurso ante el cabildo, pidió públicamente a los ganaderos que "renuncien a ser los únicos protagonistas de lo que sucede en San Ignacio, que se animen a convivir con ellos y que permitan a los indígenas que ejerzan los mismos derechos que ellos".

El cabildo indígena denunció el intento de utilizar el asesinato de Abularach para justificar actos de violencia contra los indígenas. Exigió al gobierno garantías para los dirigentes de la CPMB, una investigación imparcial de los hechos, la requisita de armas en San Ignacio, la inmediata conducción del proceso de saneamiento de las tierras y una auditoría completa de las últimas gestiones municipales.

que todos salimos satisfechos. El alcalde se siente tan feliz que esa noche invita a una cena especial a los representantes de las 114 comunidades indígenas presentes en la reunión.

Pero, de pronto e inesperadamente, hacia las 10 de la mañana del día siguiente, viernes 19 de diciembre, corre la noticia: el alcalde de San Ignacio acaba de ser asesinado por un joven de apellido Malúe –de etnia movina, natural de San Ignacio pero residente en Montero y totalmente ajeno a movimientos indígenas- al que dicha autoridad le debía sueldos desde dos años antes y que no aguantó más. Es una decisión alocada, pero personal y suicida para él.

Al salir de la alcaldía, el joven es arrestado inmediatamente y detenido en el pequeño cuartito-cárcel local. Pero la escasa custodia policial nada puede hacer frente a la invasión de gente exaltada, que irrumpe en los locales de la policía hacia las 13:30 y proporciona una despiadada golpiza al asesino. Éste al ver venir sobre él inminente la muerte y con un cuchillo amenazándole el cuello- declara, buscando salvarse, que ha matado al alcalde por encargo del dirigente indígena Miguel Peña Guaji, quien le había dado para este fin 300 dólares.

El paso siguiente consiste en un singular razonamiento de uno de los asaltantes: al alcalde lo mató Malúe por orden del indígena Miguel Peña; un indígena no tiene plata; luego el dinero se lo dio alguien; ese alguien solo puede ser CIPCA, la institución de apoyo. A primeras horas de la tarde, un centenar de personal enardecidas –algunas caras conocidas- asaltan, roban y destruyen totalmente la oficina de CIPCA. Amenazado de muerte, el personal de CIPCA tiene que abandonar San Ignacio.

Durante el entierro del alcalde el día siguiente, se reparte volantes acusando de asesinos a personas de la parroquia, a Peña, a Malúe y a CIPCA. Se publica luego una carta encabezada por la directiva de ganaderos y con numerosas firmas contra el regreso de CIPCA a San Ignacio de Mojos (varias personas nos avisan que las han obligado a firmar, y además era fácil descubrir firmas repetidas, falsas y hasta de niños).

Los días siguientes, la Alcaldía opta por desconocer sistemáticamente las abundantes cartas de comunidades indígenas defendiendo a la Parroquia y pidiendo el regreso de CIPCA (como su institución de apoyo y como un brazo que se le había cortado con esta ofensa). Aparece una Resolución del Consejo Municipal determinando el no-regreso de CIPCA a Mojos, por ‘manejos’ contra autoridades provinciales y departamentales y por no haber cumplido los objetivos de la institución. CIPCA abre juicio contra los autores del asalto y destrucción de la oficina.

De poco sirve para algunos la retractación inmediata de Malúe, en declaración jurada ante el fiscal, afirmando que mencionó a Miguel Peña solo para salvar su vida pero que esto era falso. El hecho brutal del asesinato y la carga afectiva acumulada contra CIPCA y Peña sigue influyendo en algunos.

Un Cabildo Abierto tenido en San Ignacio a primeros de febrero del 2004, con autoridades políticas nacionales y departamentales, Derechos Humanos, directivos de CIPCA y representantes de Organizaciones indígenas a nivel nacional, regional y provincial reafirma su apoyo a las instituciones atacadas. Lastimosamente alguno todavía no acepta tan gran evento: una carta anónima contra el Obispo Auxiliar dice que el Cabildo Abierto se reunió pero ‘sin ignacianos’ (léase ‘sin los círculos de poder’). Por su parte, el Consejo Municipal sigue encerrado en su rechazo a que CIPCA trabaje en la Provincia.¹²³

Pero lo más destacado para Jordá eran los cambios que se estaban viviendo en Moxos:

[...] hay en san Ignacio de Mojos nuevos actores que han crecido, se han preparado con mística y tienen ahora algo que decir y aportar en la sociedad mojeña. No se les puede negar su puesto social, cívico ni político. Hay que saber dialogar con ellos y respetar sus derechos y justas aspiraciones. Y todo este cambio de panorama no es un asunto solo local: está ocurriendo en

¹²³ Jordá, Enrique. “San Ignacio...”, p. 86-89.

todo el país, y a esa luz hay que discernir las cosas. La Parroquia y CIPCA están ayudando en esta región a una plataforma sana y necesaria de crecimiento y participación.¹²⁴

Pero el cambio especialmente más importante era la vitalidad de los pueblos indígenas, quienes estaban mejor preparados para enfrentar las dificultades y para hacerle frente a las injusticias:

No son tiempos de venganza o resentimiento, sino de dialogo y reconciliación. Probablemente, habrá que dejar que el tiempo sane viejas heridas, hasta que aceptemos todos que Bolivia y el Beni están en cambio profundo en el que todos tenemos que situarnos. *El Gigante Originario* ya despertó y se organizó y se preparó, y ahora exige un diálogo y un puesto de igualdad, equidad y fraternidad en la nueva sociedad, como ciudadano de primera clase [...]

Por mi parte, siento una gran satisfacción por los veinte años que *he sido testigo y en alguna manera actor* de la historia irreversible de ese Pueblo tan querido.¹²⁵

Para Jordá, era motivo de orgullo haber estado presente en ese proceso y acompañar, desde la labor pastoral, el despertar del gigante mojeño:

Poco a poco *la convivencia me reveló toda la riqueza religiosa interior contenida en la visión de mundo indígena mojeño*: mucho de los sueños, de las enfermedades espirituales, de los espíritus de los bosques y de las aguas, de los mitos y tradiciones mojeñas.

Pero también me permitió conocer la historia local de los últimos cincuenta años – distanciamientos, tensiones, incluso desprecio entre las clases y culturas locales- *y me abrió los ojos a otras realidades*. En lo laboral, no existían en general contratos escritos ni seguros ni finiquitos: todo se basaba en la supuesta *buena voluntad* del empleador. En *educación*, lo principal o lo único para muchos profesores era tener en limpio su cuaderno de cuando eran estudiantes (u otro heredado de otro profesor o amigo) y copiar un tanto en la pizarra, de donde lo copiaban a su vez los alumnos para ponerlo en limpio y perpetuar el ciclo de educación deficiente: quienes podían darse el lujo, enviaban a sus hijos a colegios de Trinidad o Santa Cruz. En *salud*, largas temporadas de disponía sólo de un médico recién egresado que cumplía su año de práctica en provincias; había muy poca formación en las bases para hacer frente a las enfermedades, mucha muerte por tétanos en recién nacidos, tuberculosis, espundia, parásitos, sin apenas enfermeros ni postas rurales; quienes tenían plata acudían a los médicos de las ciudades. En *cuestión tierras*, algunos indígenas tenían sus propias parcelitas y otros aceptaban la oferta de ganaderos para cultivar en sus montes o alturas.¹²⁶

Para Jordá el trabajo de la parroquia de Moxos, entre los años 1984 y 2004, ha sido organizado de tal forma que abarcara distintos aspectos de la realidad de las comunidades cristianas de Mojos, y señala que se propusieron un organigrama con el acróstico PITSE, que en idioma mojeño quiere decir ‘Picaflor’ –“la más pequeña de las avcillas, pero inquieta, contenta con visitas, alegre, ágil”- que abarcaba los siguientes rubros: Pastoral, Inculturación, Territorio, Salud, Educación (PITSE):

¹²⁴ *Ibid.* p. 90.

¹²⁵ *Ibid.* p. 90. Las cursivas son mías.

¹²⁶ *Ibid.* p. 69-70.

estas opciones nos llevaron a momentos muy difíciles, por dificultades que una empresa así integral supone, cuando hay intereses de grupos de poder. Pero de todo esto siempre surge una Iglesia más cristiana y más humana, con futuro promisorio, con barreras ya rotas para abrir nuevos cauces. Continuamos con celebraciones acrecentadoras de la fe del pueblo y con nuevos ministerios, y apuntalando a la vez con firmeza una sociedad cristiana justa y defensora de sus tierras y derechos, con principios sólidos para el avance del Reino de Dios. [...] ¹²⁷

Jordá comenta que los componentes del PITSE fueron, desde su llegada a Moxos, los ejes que articularon su trabajo pastoral. ¹²⁸ A principios del presente siglo, y tras diecisiete años de presencia en Moxos, Jordá presentaba los avances en torno estos ejes de trabajo:

Inculturación.

Todo lo que supone apoyo e investigación para colaborar a una Iglesia local inculturada (talleres, estudios, publicaciones...).

Tierra-Territorio.

Defensa directa (concreción de títulos comunitarios) o indirecta (por abogados de CEJIS o del Vicariato) a las TCOs (Tierras Comunitarias de Origen) y a su saneamientos, a veces reñidos, y hasta con amenazas serias para los pueblos indígenas.

Salud.

Un minihospital (San Francisco), una posta parroquial (San Ignacio) con farmacia, atención médica, dentista, laboratorio. Formación de agentes de base en la ciudad y en comunidades rurales. Un enfermero-diacono que atiende la Posta del estado.

Educación.

Cuatro internados para niños y jóvenes indígenas (San Ignacio, San Francisco, San Lorenzo, San José del Kavitu), IRFA -Moxos (Instituto Radiofónico Fe y Alegría, que concede título oficial de los ocho cursos del ciclo de enseñanza primaria), alfabetización de adultos, colaboración en la formación en 'ciudadanía' y todo conocimiento de leyes que tocan más de cerca de los ciudadanos, apoyo al control social, apoyo a la formación de profesores con calidad, diálogo interinstitucional con otros equipos de San Ignacio y de Trinidad en vistas a cuestiones que ocurren y toman posturas comunes. Por PRODEMO (Promoción de Moxos) atendemos a la compra-venta de productos de los campesinos indígenas y a préstamos que ellos mismos devuelven con su trabajo. ¹²⁹

¹²⁷ Enrique Jordá. "Pueblos Mojos en diálogo de Iglesia-Bolivia amazónica", en: *Yachay*. Año 22. núm. 42. Segundo semestre de 2005. p. 91.

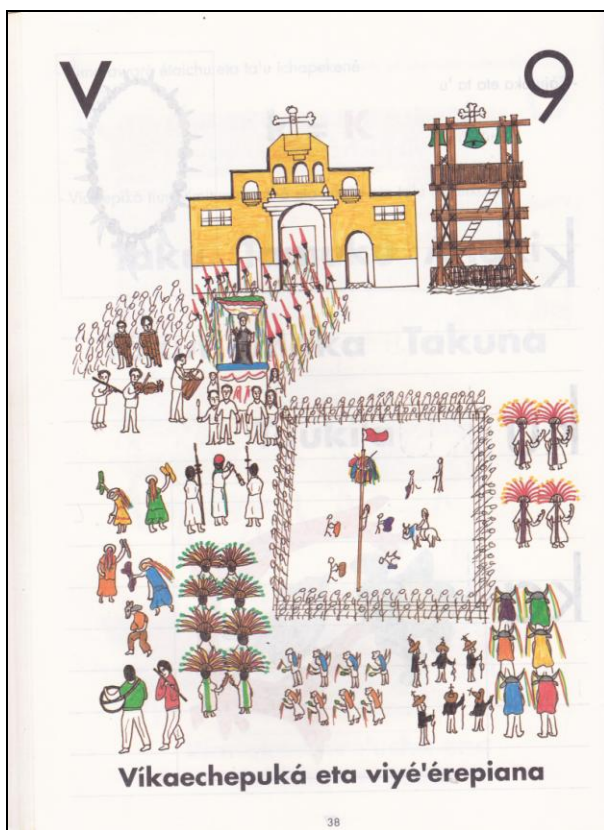
¹²⁸ El acrónimo PITSE al que hace referencia Jordá fue adoptado por originalmente como PISET (Producción, Infraestructura, Educación, Salud y Territorio) por la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) entre 1986 y 1987. Posteriormente lo adoptaron los jesuitas en varias de sus labores pastorales, especialmente en las obras pastorales con pueblos originarios..

¹²⁹ Enrique Jordá. *Los jesuitas en Moxos hoy día* (San Ignacio de Moxos, Beni, Bolivia, 2001)

2.2 Pasos dados en comunidad de Iglesia en Moxos¹³⁰

2.2.1 Pasos hacia una iglesia inculturada en Moxos

Desde los primeros meses de su retorno, los jesuitas comprendieron que una de las dificultades a la cual tenían que hacer frente era atender a las comunidades indígenas que se encontraban dispersas a lo largo de toda la provincia de San Ignacio de Moxos. Varias fueron las acciones para dar una respuesta a esa situación: la intensificación de las visitas pastorales a las comunidades y retomar el trabajo de formación de animadores moxeños, es decir formación de los propios indígenas para que ellos desempeñaran labores pastorales en sus comunidades, para ello se valieron del trabajo previo realizado por los franciscanos del vicariato del Beni. Ambas estrategias eran impulsadas con miras a una iglesia inculturada.



La iglesia inculturada en San Ignacio de Moxos¹³¹

¹³⁰ El encabezado de este apartado lo retomo del propio Enrique Jordá. Ver el artículo: “Pueblos Mojos en diálogo de Iglesia. Bolivia amazónica”, en: *Yachay*. año 22. Núm. 42. Segundo semestre de 2005. p. 79-119.

¹³¹ Equipo de pastoral rural Moxos. *Vimiyananá Vipaika*. La Paz, Equipo de Pastoral Rural de Mojos. 1994. 90 p. 38.

Jordá plantea que en el proceso de la formación de los animadores moxeños se vivieron dos etapas, la primera de 1985 a 1994, en la cual se retomó el trabajo previo de los franciscanos y se buscó la incorporación de nuevos animadores, pero a raíz del fortalecimiento del movimiento indígena muchos animadores dejaron su cargo para incorporarse a las organizaciones indígenas. Eso motivo a una reestructuración del trabajo la cual se dio a partir de 1994. Veamos como lo detalla el propio Jordá, en primer lugar planteaba la necesidad a la cuál respondía el trabajo de animadores:

Por *Iglesia comunión-participación*, por distancias tan grandes e imposibilidad de atender desde equipos parroquiales ni mínimamente, por importancia de la inculturación de Iglesia y Evangelio, por necesidad de multiplicadores-guías de comunidades cristianas para que cada una de ellas sea como una pequeña parroquia en el verdadero sentido etimológico de esta palabra (Iglesia junto a las casas). Tener un equipo pastoral rural con gente que viva en serio su fe y esperanza y la ponga al servicio de sus hermanos con una formación a la vez sólida cristiana. EPARU (Equipo de Pastoral Rural) del que todos formamos parte en el plan de igualdad y comunión.

En cuanto al camino recorrido señala:

Desde 1985 se habían intensificado mucho las visitas pastorales y con ellas las invitaciones a tener animadores propias cada comunidad y varios en lo posible cada una de ellas. Se estabilizaron tres centros de cursillos: San Ignacio, San Lorenzo (que ya existían) y San Francisco, uno en cada parroquia (San Francisco había sido entonces comunidad de San Lorenzo). Se llegó a unos 200 animadores de comunidades en la zona de Moxos. En 1987, con la creación de PRODEMO (Promoción de Mojos) dentro de EPARU -Moxos, y con los primeros pasos de lo que luego se llamará Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPBI), muchos animadores van hallando su puesto de promotores de salud, agropecuaria, educación de base, defensa forestal, policía indígena, etc., y ya dejan como tarea principal la animación comunitaria pastoral, aunque siguen con ese espíritu cristiano recibido.

EPARU- MOXOS va reclutando nuevos animadores, esta vez ya con personas que optan por esta vía, sabiendo que ya hay otras posibilidades de estudio y compromiso. En estos momentos son unos 120 los animadores cristianos de comunidades, en diversos estadios y ministerios, como luego veremos. Varios de ellos colaboran con IRFA (Instituto Radiofónico Fe y Alegría) como maestros guía y a la vez como alumnos para avanzar en sus cursos académicos y completar su formación humanista.

Hay animadores sumamente fieles y responsables. Algunos con 20 años de animación e incansables. Otros llevan menos años, pero igualmente se sienten muy comprometidos y con ansias de avanzar en este camino emprendido.

En 1991 se inicia un nuevo proceso de avance para animadores antiguos. Hasta la fecha sólo teníamos: Cursos básicos (principiantes), Cursos de 2º nivel Cursos monográficos, Retiro anual y preparación de la Semana Santa (para todos).

Y máximo tres veces/año, más en dos o en tres comunidades rurales alguno suelto. Ahora en 1991 se concretó ya el curso largo de enero (unos 25 días) para encargados parroquiales y misioneros. Un curso intenso de formación de tres años los cursos reúnen cerca de 30 encargados cada vez, venidos de todas las zonas en lo posible, a pesar de tanta dificultad de abandonar familia, trabajo, etc. ya salieron dos promociones.

Este grupo, después de los tres años indicados, siguen:

- A nivel de formación: con cursos monográficos, cursos regionales o nacionales, IRFA hasta sacar un intermedio completo, reuniones de especialidad.
- A nivel pastoral: como profesores auxiliares (de momento) en cursillos de los otros niveles, como misioneros que salen al menos 16 días/año en lo posible de un compañero, como encargados de coordinar catequistas y animadores en su comunidad (y a veces en su sub-zona) y de mantener el entusiasmo de su propia comunidad con los demás animadores.

En 1994 se concreta ya más el plan de avance en especialidades para encargados parroquiales y misioneros: Misionólogos, Eclesiólogos, Biblistas, Liturgistas, Moralistas, Profetas.

Que participen de cursos regionales y nacionales, en la medida de lo posible, ya en este año. Se les da, a la vez. Una pequeña biblioteca esencial para su especialidad, a la vez que se los reúne por zonas en pequeños grupos de vez en cuando para su trabajo y enfoques de estudio.¹³²

También este mismo año de 1994 se revisa el plan general de cursillos y se concretan en gran parte los cuadernos a usar y entregar a los participantes en cada una de las semanas de trabajo.

Tras la reestructuración se establecieron las Escuelas de formación con los siguientes objetivos:

- la creación de comunidades eclesiales rurales y/o crecimiento;
- la conformación de un equipo pastoral rural como cuerpo de animadores misioneros; varios ministerios como presencia y animación de cada comunidad y
- la especialización de estudios, con posibilidad de algunos diáconos y presbíteros.

En ellas se invitaba a participar tanto a hombres como mujeres, los requisitos para ingresar eran: 16 años cumplidos, compromiso de servir a su comunidad en celebración dominical,

¹³² En el mismo documento se presenta un breve listado de los principales textos que contienen dicha biblioteca:

- la Biblia en español y en Nuevo testamento en idioma
- Libro oficial de lecturas dominicales y de fiestas.
- Calendario litúrgico perpetuo y el del años.
- Libros de cantos y hoja especiales.
- F Gregori. Diccionario básico del creyente.
- Vicariato de Pando. Animemos a la comunidad cristiana (adaptado a Mojos)
- G. Hanlon. El libro del catequista. CEP. Lima. 1990.
- Folleto de introducción a la biblia, introducción a sacramentos.
- Historia cultural de Moxos (parroquias de Mojos 1987)
- Historia de mojos (Parroquias de Mojos, 1989)
- B. Gantier. Indios mojos y jesuitas. (un resumen)
- J.M Elías Presencia y actividad de los franciscanos en el Beni.
- F. Damen. El desafío de las sectas.
- J. Enviz. La comunidad edesial de base.
- J. Enviz. El animador de una comunidad edesial de base.
- Oficina jurídica del Vicariato del Beni. Derechos y deberes fundamentales de la persona. Derechos y beneficios sociales. Ley de participación popular, Propuesta sobre los objetivos de la política de tierras.
- Celebraciones de la Palabra para los domingos (español e idioma)
- Novena de difuntos y de su fiesta patronal.
- Cartillas mojeñas de alfabetización en idioma.

Entre otros textos.

preparación sacramentos y apoyo general, ser elegidos, en lo posible, por la misma comunidad y enviados por ella, y en caso de ser solteros o no estar casados al inicio del proceso se les exigía el compromiso de contraer al matrimonio en un tiempo no lejano, y por último, deseo de seguir asistiendo a los cursillos sucesivos. En este nuevo proceso de formación se establecían tres niveles de formación: 1º Básico-catequistas, 2º Intermedio – animadores, 3º Nivel medio (presidentes de la palabra) y 4º CEPYM (comunidad de encargados parroquiales y misioneros).¹³³ Entre los aspectos novedosos de esta nueva propuesta estaba este último nivel,

¹³³ Para cada uno de los niveles se establecía un plan de estudios en los cuales se ponía énfasis en el método de Ver-Pensar y Actuar, veamos a detalle el programa de formación para los CEPYM (Comunidad de encargados Parroquiales y Misioneros)

3.6.1 Misionología

Ver. Cosmovisión mojeña, cultura mojeña, historia mojeña, Iglesia mojeña.

Pensar. Teología de la misión y de la catolicidad. Esquemas mojeños.

Actuar. Concreción de expresión de la fe: cultura, idioma, catecismo.

3.6.2 Edesiología.

Ver. Interiorización de la vida de la propia comunidad humana-edesial.

Pensar. Creación o avance de CEB local,

Apoyo juventud – niños- familia

Servicio dentro de la comunidad y zona

Actuar. CEB, grupo juvenil, catequesis niños...

3.6.3 Biblia

Ver. Historia y proyecto del pueblo mojeño (y otros pueblos locales)

Historia bíblica y proyecto de vida bíblica.

Pensar. Como hacer que el pueblo mojeño se apropie de la biblia en la cultura, en diálogo con ella y a la luz de ese diálogo.

Actuar. Grupos bíblicos, diálogo bíblico-cultural, traducción de textos bíblicos (en especial salmos para la oración), creación de cantos mojeños con textos bíblicos como inspiración.

3.6.4 Liturgia.

Ver. Fiesta y celebración mojeña, ritual antiguo. Textos y contextos de los rituales actuales. Historia de la fiesta bíblica y cristiana. Selección en Cristo. Conocimiento de textos de la liturgia cristiana.

Pensar. Cómo enriquecer y aportar con creatividad para una liturgia mojeña.

Actuar. Liturgia concreta inculturada, traducciones litúrgicas para un ritual mojeño de sacramentos, sacramentales y fiestas.

3.6.5 Moral.

Ver. Costumbre como código moral; enfermedades espirituales, 'juicio' como destrucción de armonía...

Pensar. Cargar las dos visiones y ver coincidencias o distancias y su por qué.

Actuar. Expresiones concretas de moral mojeño-cristiana inculturada, catequesis moral...

3.6.6 Profecía

Ver. Situación real y social del pueblo mojeño. La fe y la justicia que la fe exige; doctrina social de la Iglesia.

Pensar. Anuncio y denuncia que precisamos hacer en Moxos.

Actuar. Apoyo a organización de base y a otras organizaciones ya existentes, en un primer consejo y siendo enlace con abogados, etc; denuncia y apoyo concreto a comunidades o personas indígenas cuando se precise.

para ello era tener en claro cuáles debían ser las funciones de los misioneros y de los encargados parroquiales:

Misioneros.

- Salidas periódicas (2 ó 3 al año, unos 15 días en total, de 2 en 2, en lo posible). Planificadas las salidas misioneras, con material didáctico apto para las celebraciones y cursillos. Mínimo apoyo para tapeque y para dejar algo a su familia, mientras podamos colaborar algo. Procurando cubrir necesidades pastorales prioritarias: comunidad más influyente o más alejada, implantar animadores o animar a cursillos de formación a algunos, atender a novenas y fiestas en las que se reúnen muchas comunidades vecinas y familias de las estancias de un círculo de varias lenguas, o bien tener una convivencia con animadores y catequistas o con las mismas comunidades o una zona...

Encargados parroquiales.

- Atención a la propia comunidad o a la propia zona. O a la propia comunidad y a una comunidad vacía.
- Especialización en una de las temáticas o ministerios antes expuestos, y participación en talleres de su especialidad.
- Apoyo como docentes y animadores de cursillos en la parroquia.

Frente a estos pasos dados, Jordá hacía un balance de todo este proceso:

[...] a los comienzos de la experiencia de animadores era muy grande el número de cursillistas. Luego unos se fueron desanimando de seguir cursillos; otros se fueron a estudiar o se establecieron en Trinidad u otra ciudad o se fueron de la zona parroquial; otros empezaron a colaborar como líderes agropecuarios o sanitarios o educacionales y a especializarse en su materia aunque conservando su sentido cristiano; otros entraron en el movimiento indígena y sus funciones de defensa, etc. de los territorios o en las sub-centrales; otros se fueron a profesionalizarse apoyados por nosotros mismos; otros –sobre todo mujeres y familias muy numerosas dejaron de asistir a cursos por obligaciones familiares; algunos, finalmente, fueron atraídos por sectas evangélicas y continuaron allí su trabajo.

De todos modos, el esfuerzo no fue en vano. Sigue esa simpatía y familiaridad de iglesia para *coordinar y trabajar en el mismo empeño de liberación integral con signo cristiano*. Fácilmente las comunidades eligen como directivas de los cabildos y responsables de coordinación promocional a actuales y antiguos animadores. Y éstos muchas veces siguen colaborando muy activamente en las celebraciones comunitarias.

Hablando ahora de los que preservan en su vocación de animadores y sienten esta vocación como un ministerio muy serio y estable:

En la propia familia.

- Esposos fieles, procuran trato igualitario con su esposa; buenos papás que intentan una familia que viva lo que predicán.
- Procuran que sus esposas e hijos sientan la misma ilusión que ellos por su animación y celebraciones; algunos leen la biblia en sus casas.
- La mayoría son casados por la iglesia; con algunos no se logra todavía, pero se les anima en ese proceso; se los cuestiona ya muy seriamente cuando piden entrar al CEPYM.

En la comunidad:

- Son colaboradores y trabajadores, y quieren ser ejemplo de sobriedad en fiestas y en invitaciones diversas.

- Coordinan y animan en el Cabildo local a la comunidad. Los cabildos los toman normalmente muy en cuenta como autoridad de servicio de la comunidad como se considera a todos los demás del cabildo.
- Fácilmente los animadores van pasando como corregidores o caciques. Apoyan mucho a los promotores locales, también fácilmente coordinados desde la parroquia.
- Hay comunidades que miran mucho si procura vivir lo que predica.
- Renuncian a cargos que puedan aparecer a los demás como políticos y con ello dividir a la comunidad con su presencia.

En la parroquia.

- Sienten su vocación primera que los compromete. Eso los lleva a hacer cualquier sacrificio por asistir cada cursillo año tras año, o a pedir licencia muy explícita sino pueden participar en alguno. También decide a veces a quedarse en una comunidad o ir a apoyar a otra que necesita más su presencia.
- La parroquia los tiene en mucho aprecio y les da plena responsabilidad pastoral y cuenta mucho con ellos. En cuanto a la posibilidad de atender a sacramentos se sigue la norma dada por el obispo local.
- Algunos reciben una o más visitas de la parroquia cada año, sobre todo alrededor de la fiesta patronal. Pero muchísimas comunidades sólo cada dos o tres años o ninguna vez. Y eso contando con todo el equipo de EPARU (misioneros indígenas, religiosas o religiosos, diáconos, presbíteros).
- Atienden a la animación de la comunidad, a la unión de familias a la coordinación con otros trabajos, a preparación de sacramentos, celebraciones dominicales (en algunas comunidades son tres veces por semana, en pocas una o dos veces al día), a enfermos, difuntos (rituales). En algunas comunidades se guarda el Santísimo sacramento sobre todo para semana Santa.
- Varios van pensando en diaconado familiar (a lo cual no se ve problema, si va progresando la llamada), pero todavía no se han dado pasos concretos en estas peticiones. Muy positivo el trabajo de especialización de estudios y de ministerios.

Misioneros.

- Supone sacrificio muy grande dejar dos semanas/año a la familia, dada la pobreza extrema de todos ellos y que dependen del chaco de papá para comer diariamente y además pueden enfermarse los hijos o la esposa y alguien tiene que hacerlos llegar a la ciudad o al pueblo; además tienen otras salidas por cursillos o trabajos de la organización de pueblos originarios, etc.
- En este aspecto Adveniat nos apoya temporalmente para dar a cada misionero durante los días de su misión un apoyo mínimo para dejar a su familia y otro igual para su pequeño tapeque (comida) en viaje y dejar a alguien al llegar para que les cocinen algo sin ser gravosos a las comunidades sumamente pobres.
- Estas misiones son una responsabilidad y un impacto muy positivo personal y comunitario. Hace crecer en la fe, en la misión y en la experiencia pastoral de cómo apoyar comunidades. También obliga a prepararse mejor para tener bien llevado lo que van a comunicar. El fruto es muy grande y las comunidades les piden que no las olviden y vayan otras veces.
- Es una forma muy concreta y positiva de inculturación local del Evangelio y de la Iglesia.
- El sentido de la iglesia se manifiesta también en el salir de son en dos, en lo posible, y en la preparación en equipo o en cursillos que se hace para estas misiones.

Encargados parroquiales.

- Van siendo como un consejo pastoral-parroquial-rural muy valioso y al que se consulta y con los que se va planificando trabajo apostólico.
- Toman responsabilidad pastoral de una zona alrededor de su comunidad o la coordinación de animadores de su propia comunidad si esta es muy grande.
- Son el enlace de confianza de las comunidades o zonas con el párroco y equipos parroquiales. Y ellos mismos son como una especie de párrocos junto a las casas, gente de confianza de sus comunarios.
- Tienen su formación mayor, su pequeña biblioteca, su capacidad de anuncio y de cursillos breves, su sentido moral.
- Con ellos, de ordinario las sectas poco tiene que hacer allí, o simplemente ni se proponen entrar a esas comunidades.
- Un grupo de ellos lleva 20-25 años de animadores y son incansables e incondicionales.

Una de las inquietudes que se han planteado a lo largo de los años es la posible formación de diáconos indígenas, pero hasta la fecha no han logrado concretar ese paso. Sin embargo, los jesuitas han manifestado su satisfacción por el trabajo realizado, especialmente por el fortalecimiento de la formación de los indígenas, que es un paso fundamental para lograr una iglesia verdaderamente inculturada

Desde el 2000 nuestro reto es intentar dejar en diez años en Mojos un laicado muy bien preparado en ciudadanía y convivencia humana, en profesionalización seria, en formación cristiana, que sea capaz de llevar adelante y hacer frente a los grandes desafíos de la Parroquia en lo humano y en lo cristiano. Y, a su vez, un acento en dejar un diaconado permanente o familiar, que lleve desde su vida y experiencia cercana mojeña, gran parte al menos de la dirección de Iglesia en la zona. Y esto contando con las personas mismas de la parroquia, los consejos pastorales de las seis grandes parroquias, los cuatro internados indígenas, el centro de multiservicios educativos, los animadores de comunidades cristianas, los grupos de catequistas urbanos, las comunidades eclesiales de base, las juntas vecinales, los padres de familia, los consejos escolares y otras instancias que vayan apareciendo... No sabemos si a la larga podremos seguir los jesuitas en esta zona. Pero si queremos que una iglesia local con un laicado bien preparado sea nuestra primera prioridad.¹³⁴

El trabajo en la parroquia del Beni ha continuado en la misma línea, fortaleciendo el papel de los animadores parroquiales. Enrique Jordá ha insistido en señalar que desde su llegada a Moxos impulso a dichos animadores y que les decía que en realidad ellos eran los pastores y sacerdotes de las distintas comunidades dispersas por la selva.

¹³⁴ Enrique Jordá. *Las misiones de Mojos en Bolivia: 18 años de vuelta de los jesuitas*. 2002 este mismo texto, con breves modificaciones¹³⁴ fue publicado en la revista *Jesuitas*. Núm. 78. Otoño 2003.

La restauración del templo de San Ignacio de Moxos

Entre 1993 y 1994 los jesuitas decidieron realizar una restauración del templo de San Ignacio de Moxos. Esta obra iba encaminada a fortalecer la identidad del pueblo de San Ignacio de Moxos como un pueblo misional –jesuítico- e indígena, y con ello fortalecer la inculturación de la Iglesia entre los pueblos indígenas de la región.

En un texto de 1993 Jordá exponía los motivos e ideas para realizar una recuperación histórica de las reducciones jesuitas. Para Jordá era vital rescatar la cultura reduccional porque ésta permitiría rescatar por un lado la historia de los pueblos moxeños, pero también permitiría insistir en la vitalidad de dichos pueblos:

- Necesitamos con suma urgencia reconstruir sólidamente el templo de San Ignacio de Moxos, en el Beni, Bolivia. Por el peligro de que se derrumbe y perdamos para siempre este tesoro histórico, en una zona donde la vivencia indígena mojeña se conserva tan fuerte en instituciones mojeñas y en expresión de la fe al modo antiguo jesuítico.
[...]
- Dada esa vivencia de la población mojeña, este símbolo se levantaría en el Beni como centro del esplendor histórico de las antiguas reducciones de Moxos, y como señal de esta vivencia que perdura. [...]
- La Compañía de Jesús lleva en los diez últimos años la pastoral de esta ciudad y de toda la provincia de Moxos.
- Últimamente, desde 1990, la gran Marcha por el territorio y la Dignidad, desde Trinidad a la ciudad de La Paz (más de 700 km.) ha supuesto un despertar muy grande de los pueblos indígenas de Moxos, un progreso en los Territorios indígenas oficialmente conquistados por Decreto Supremo del Gobierno, una gran ilusión por recuperar idiomas y modo de ser propio, dentro del país y de la apertura a todo lo bueno actual.
- El trabajo pastoral busca restauración de la historia y vivencia cristiana propia local, pero también de todo el mundo indígena. Cultura bicultural y bilingüe, cartillas, diccionarios, textos litúrgicos. Es un caso sumamente interesante y tal vez único en esta fuerza y expectativa.
- Autoridades del Beni y de Bolivia e instituciones científicas del país ven muy importante salvar el templo de San Ignacio de Moxos, como símbolo de esta realidad histórica vivida y que sigue en pie.
[...]
- Esta restauración, como decíamos, *es muy urgente y está dentro de la pastoral de conjunto que llevan en la zona los jesuitas*, dentro del Vicariato del Beni: movimiento religioso indígena con gran fuerza espiritual e histórica: instituciones de cabildos muy dinámicos, gremios de doctrineros, abadesas, músicos, sacristanes, perpetuos, bailadores... con mucha dedicación y espíritu. Y la marcha por el Territorio y la Dignidad y una organización moderna y poderosa como conquista clave de estos últimos años y que

se ha ganado la simpatía y el apoyo del país y de las instituciones internacionales de apoyo a los pueblos indígenas.¹³⁵

Como puede verse, dicha restauración serviría para que los jesuitas resaltaran la importancia de las misiones del siglo XVII y XVIII en la formación de la identidad de los actuales pueblos indígenas de la región de Moxos.¹³⁶



Portada del proyecto de restauración presentado por Enrique Jordá

¹³⁵ Enrique Jordá “Ideas para la carta de petición de ayuda para la reconstrucción del templo parroquial de San Ignacio de Moxos, dentro de un proyecto de recuperación de templos de las antiguas reducciones jesuitas”. 1993. 2 p.

¹³⁶ Para Jordá todo este trabajo en torno a la restauración del templo, y con ello de la recuperación de la cultura moxeña-cristiana, significaba recuperar la historia de las misiones jesuíticas del siglo XVII y XVIII, para ello hacía un balance de las mismas. Entre los puntos destacados señalaba los siguientes: los misioneros tuvieron el acierto de entrar en los sistemas locales de reciprocidad, respeto a las autoridades naturales y a la organización indígena con sus idiomas; defensa decidida de los nativos ante los abusos de los conquistadores; una organización social que buscaba no solamente el bien de la fe, de las buenas costumbres, de la vivencia espiritual y artística sino también “un nuevo modo de sociedad en el bienestar humano”. De los puntos criticables a la labor misionera mencionaba: el no cuestionarse meter a los mojos a la corona española; el no haber captado bien el sentido cosmovisivo como un todo; atribuir al demonio cosas culturales que son muy lindas para los jesuitas de ahora; el hacer un sistema muy rígido de horarios de oración y trabajo; y un cierto etnocentrismo de algunos misioneros. Enrique Jordá. “Historia de la Iglesia en el Vicariato del Beni-Bolivia (1675-200). Época de las misiones jesuíticas (1675-1767)”, en: *Yachay*. Año 19. Núm. 36. 2º semestre de 2002. p. 146-148.

Los trabajos de restauración iniciaron oficialmente el 7 de enero de 1985. Entre los criterios para emprender esta obra destacan los siguientes:

La restauración material del templo supone una restauración y renovación humana, espiritual, festiva de un Pueblo que define sus raíces a partir de la memoria-identidad-autodeterminación de experiencia político-cristiana y cultural-espiritual que le dio origen, al reunirse tantas naciones originarias alrededor de un impresionante Templo que construye al menos cinco veces y ahora se anima a esta nueva epopeya a partir de 1995.

[...]

Un pueblo que ora arreglando imágenes y altares y bailando para el Señor en las fiestas; barriendo el templo o rozando un canchón, recogiendo alimentos, preparando e invitando a una superabundante comida religiosa donde todos tienen cabida; luchando por la dignidad, el territorio y la justicia, o cuidando niños huérfanos de la comunidad; organizando cantidad de servicios coordinados en el Cabildo para que todo se realice bien y a su tiempo. Con un impresionante sentido de fe en el Padre de Jesucristo y de pertenencia incondicional de la Iglesia.

[y concluía] que este Templo histórico de San Ignacio es el único que se ha conservado en pie entre todos los templos Misionales de la Antiguas Misiones de Mojos. Y, con ello, pasa a ser el símbolo original único de toda la hazaña Misional mojeña y de la sabiduría, fe y conciencia de los primeros habitantes de estos Pueblos. Otros Pueblos antiguos de Mojos perdieron su Templo y lo han rehecho a su modo con diversos estilos, desde la fe profunda cristiana que los acompaña.

*Pero hoy tienen en mojos su gran punto de raíz de referencia no sólo por el templo sino también por la vivencia de Pueblo Misional que los ignacianos testimonian.*¹³⁷

En otro momento Jordá mencionaba que la restauración era parte de la labor de inculturación mojeña de la Iglesia:

[...] Actualmente en San Ignacio de Mojos persiste entre los ignacianos un gran sentido de pertenencia a la Iglesia, una gran confianza hacia la parroquia y un gran cariño a las raíces misioneras de la fundación del pueblo que continúan las raíces básicas de todo mojeño. Perdura la cosmovisión antigua moja mítica, con la que el pueblo mojeño, que sigue bastante mítico, ha logrado cierta síntesis cristiana, que se podría resumir en una frase que recibí hace unos años: 'Dios no la dicho todo en la Biblia; mas o menos ha dicho la mitad. La otra mitad la ha dejado a la sabiduría de cada pueblo'. No faltan tampoco minorías que olvidan su memoria gloriosa y se pasan a sectas o simplemente quieren quedar libres de peso histórico.

*La línea evangelizadora integral y el esfuerzo de acompañar inculturación mojeña de Iglesia, va de la mano, en este momento, con la RESTAURACIÓN DEL TEMPLO con 250 años de historia. Restauración que se inscribe en esa memoria grande y heroica que inscribieron los abuelos mojos y misioneros, desde que se fundó San Ignacio en 1689 (primer pueblo) y que siguió en el lugar actual (segundo pueblo) desde 1743 ó 1749. Restauración de un templo que va a quedar como testimonio de las antiguas Misiones de Mojos, Misiones Jesuíticas compañeras de las de Chiquitos, Paraguay y Mainas, y dentro de la ruta misionera es de esta gesta gloriosa de la Misión de la Iglesia en los siglos XVII y XVIII, con sus luces y sus sombras, pero siempre buscando una Iglesia local con su cara mojeña.*¹³⁸

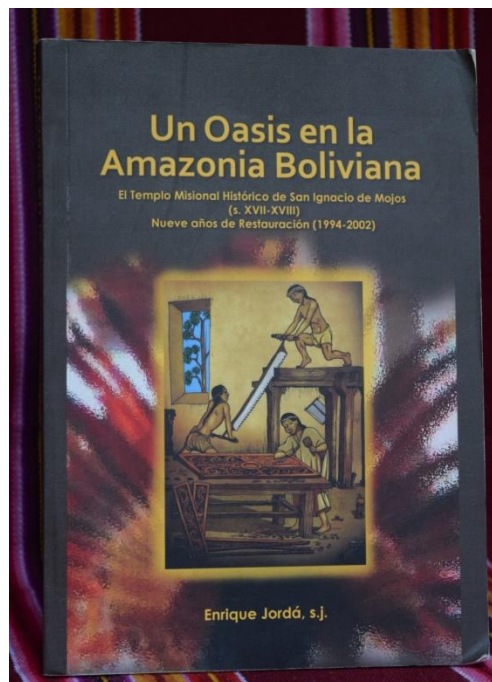
¹³⁷ Jordá de Arias, Enrique. *Un oasis en la Amazonía Boliviana*. Cochabamba. Compañía de Jesús Bolivia-Verbo Divino-Jesuiten Suiza. 227p. Ilus. p. 62 y 66. Las cursivas son mías.

¹³⁸ Enrique Jordá. *La inculturación en las misiones jesuíticas de Mojos (Beni-Bolivia) en los siglos XVII-XVIII, a través de la vivencia, la doctrina y el arte*. Noviembre 1995. 4 p. Mimeo. Las cursivas son mías.

La restauración del templo duró ocho años. El 31 de julio del 2003, con motivo de los 250 años de la consagración del Templo de San Ignacio de Moxos, se realizó la inauguración solemne del mismo. Los trabajos de restauración fueron sintetizados por Jordá en el libro *Un oasis en el Amazonía boliviana*. En este texto se recoge una breve historia del templo y un sinfín de fotos que muestran el proceso de la restauración y el resultado final.



Interior del Templo de San Ignacio de Moxos tras la restauración (2012)



Junto con la restauración del templo hubo otros esfuerzos por recuperar la cultura y la historia de los pueblos indígenas de Moxos, podemos mencionar especialmente algunos:

- El establecimiento del Museo misional *Viññapaika eta Vitaresira* (Recogiendo nuestra vida), en este museo se presenta la historia de los pueblos indígenas de Moxos (historia originaria, llegada de los españoles, misiones jesuíticas, Moxos en el periodo independiente, actualidad), además cuenta con un *Archivo de Música Misional Barroca*, en él se resguardan más de 7 mil partituras musicales que han sido recuperadas a lo largo de distintas comunidades de la provincia de Moxos.¹³⁹ En septiembre de 2011 el musicólogo Piotr Nawrot presentó su edición de la música de este archivo, la cual fue editada en tres volúmenes por la editorial Verbo Divino de Bolivia.

¹³⁹ En el folleto de presentación del disco *Tras las huellas de la Loma Santa* reconocen la labor de Enrique Jordá para recuperar del legado musical de Moxos:

“Levábamos meses recabando información entre los indígenas y personas vinculadas a la iglesia católica que compartían nuestras inquietudes. El sueño del jesuita Enrique Jordá estaba inconcluso. El anterior párroco de la provincia de Moxos, en el departamento boliviano del Beni, aprovechó su carisma entre el pueblo cuyas reivindicaciones abrazó y por el que llegó a exponer su vida, para empezar a rescatar el legado musical de sus antepasados y recopilando en un incipiente archivo del que fue su primer responsable y al que poco a poco hizo crecer. Existía la certeza de que muchas partituras habían desaparecido en las últimas décadas. Sobre las que aún sobrevivían, pesaba la amenaza de extinción por el fallecimiento de los ancianos que con celo las guardaban, por los rigores del clima tropical, por los insectos y por la precariedad de la forma de vida seminómada de los indígenas asentados en las comunidades de la selva. El entrañable misionero valenciano entendió que si no emprendía esta particular cruzada, al final sólo quedarían vagos testimonios de lo que fue una época de esplendor que convirtió la selva en música.

Eligió esta forma de luchar contra el olvido. Y nosotros, que apreciábamos su intuición pionera y que también odiamos la amnesia con la que se ignora a los indígenas, habíamos decidido completar lo que él comenzó, aunque ni imaginábamos la magnitud de los hallazgos que nos aguardaban. En realidad, nadie sospechaba que el Archivo Misional de Moxos podía llegar a multiplicarse como lo ha hecho en el último año. Se los debíamos a un pueblo, el moxeño, que nos había acogido y en el que habíamos encontrado un proyecto de vida. Nunca se lo podremos agradecer lo bastante a la hermana María Jesús Echarri, fundadora de la Escuela de Música”.

Ver. *Tras las huellas de la Loma Santa*.



- La escuela de Música de San Ignacio de Moxos, a cargo de las religiosas ursulinas, de esta escuela ha surgido el “Ensamble Moxos” conformado por jóvenes indígenas, y que tocan y cantan música barroca y música tradicional. Hasta la fecha han grabado tres discos: *Tisimena Tichávapa jirásare* (Ya volvió la canción del Monte), *La huellas de la Loma Santa* y *Piesta Moxos*; también han realizado giras por Europa, América Latina principalmente.
- En 1997 San Ignacio de Moxos fue declarado en el congreso Internacional de arquitectos y científicos especialistas en Misiones Jesuíticas de los siglos XVII-XVIII en el

Cono Sur (Perú, Bolivia, Paraguay, Brasil, Argentina, Chile y Uruguay) como “Capital espiritual de los pueblos misionales del cono sur de América”.

Para Jordá la restauración del templo significó ver la vitalidad del pueblo cristiano-ignaciano:

Dado que se acabó una difícil restauración, el entorno histórico misional tiene cara nueva y a la vez antigua, ¿Qué alegrías y desafíos trae esto para la comunidad cristiana ignaciana?

Alegría inmensa de haber salvado el último templo histórico misional que sigue en pie y con nuevo esplendor, como homenaje a los abuelo y abuelas y como recuerdo impercedero de la fe y la valentía emprendedora de los 31 pueblos misionales de los siglos XVII-XVIII de las Misiones Jesuíticas de Mojos.

Agradecimiento infinito a tantas personas de buena voluntad que han colaborado a medida de sus posibilidades algunas con muy poco que tenían, otras con dinero, con reses o materiales; el Multiétnico con 30 árboles; algunas familias con apoyos periódicos sostenidos a lo largo de los ocho años. Un agradecimiento muy especial a los jesuitas de Suiza y su procura de Misiones que siguen colaborándonos sin interrupción y con gran generosidad los ocho años.

Preocupación por la fama de tener dinero dentro la casa parroquial, por administrar lo que ha ido llegando para la restauración, a base de llamar puertas, en estos ocho años de trabajo. Preocupación por tener que vivir ahora en una especie de palacio de lujo, cuando el mayor deseo sería habitar una sencilla cada del pueblo. Preocupación por el mantenimiento continuo de edificios, museo, retablo, archivo musical, y que va a suponer una colaboración sostenida de la comunidad católica en el tiempo. Y preocupación sobre todo al captar que se ha resquebrajado la unidad católica de los abuelos y abuelas, por el nacimiento de otras denominaciones cristianas en la ciudad.

Recuperación del ánimo musical de la niñez y juventud ignaciana, con la Escuela de Música, su coral y su orquesta que ha tenido ya sus éxitos en la semana internacional de Música Barroca en Santa Cruz (2002) y en la gira por Europa de 2003, dando así ánimo y esperanza a los valerosos taitas del coro del templo. Recuperación también de partituras antiguas barrocas conservadas con gran cuidado por los músicos antiguos pero esparcidos por los montes y ríos y que se están recogiendo en las dos secciones del Archivo de Música Barroca mojeño ignaciana y mojeño trinitaria, en la casa parroquial de San Ignacio.

Relanzamiento del desafío de revalorización del idioma mojeño-ignaciano con la edición de la Gramática en Lengua Moja Ignaciana (morfosintaxis), de 1,010 páginas, obra del gran lingüista de lenguas arawak, Jesús Olza sj, junto con dos personas ignacianas tan conocidas como Conchita Nun y Juan Tube. Y del texto Vechjiriivo, en idioma mojeño-trinitario, obra de Ana Bauner, con jóvenes del Internado Arajuarana de San Ignacio. Todo ello unido al aprovechamiento renovado de la gramatical Ignaciana de Will y Rebeca Ott (excelente, especialmente en su gramática estructural en 56 páginas), a los trabajos biculturales-bilingües de PAEIB (programa Amazónico Educativo Intercultural Bilingüe) y su conexión con el BHP (Bachillerato Humanístico Pedagógico), los pasos que se van dando en el primer ciclo de algunas Universidades Técnicas del Beni y Católica, en San Ignacio. Finalmente, la revisión ignaciana del Nuevo Testamento Bíblico, de parte de la Sociedad Bíblica de Bolivia que se lleva a cabo en la misma parroquia.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Enrique Jordá. “Que supone para San Ignacio de Mojos el haber acabado la restauración de su segundo e histórico templo misional”, en: Luis Rivero Parada. *Vturi Samuré. Folklore Mojeño*. La Paz. Comisión de Pastoral Indígena del Beni. 2005. 102p. p. 93-93

Para Jordá los jesuitas han buscado en Moxos, con la restauración del templo y con el fortalecimiento de la inculturación de la Iglesia entre los pueblos moxeños, la *retoma de la utopía*:

Los jesuitas queremos *retomar la ilusión de los antiguos misioneros que abrieron un sueño que sigue hasta hoy*. No queremos quedarnos atrás. En este momento está en restauración el Templo histórico misionero del actual San Ignacio [...] Único templo de las antiguas reducciones de Moxos que se mantiene en pie, con siete restauraciones mayores en sus 250 años de existencia, la gran joya del Beni. *Es un símbolo de la tarea evangelizadora y humanizadora de tres siglos en un pueblo noble y orgulloso de sus raíces moxo-cristianas* por las que sigue definiéndose con entusiasmo y que han hecho posible para San Ignacio de Moxos en 1997 el título de ‘Capital Espiritual de los Pueblos Misionales del Cono Sur de América’ otorgado en un gran congreso de arquitectos y científicos especialistas en antiguos Pueblos Misionales jesuíticos de Sudamérica.¹⁴¹

Una utopía que a la vez representa esperanza para los pueblos moxeños:

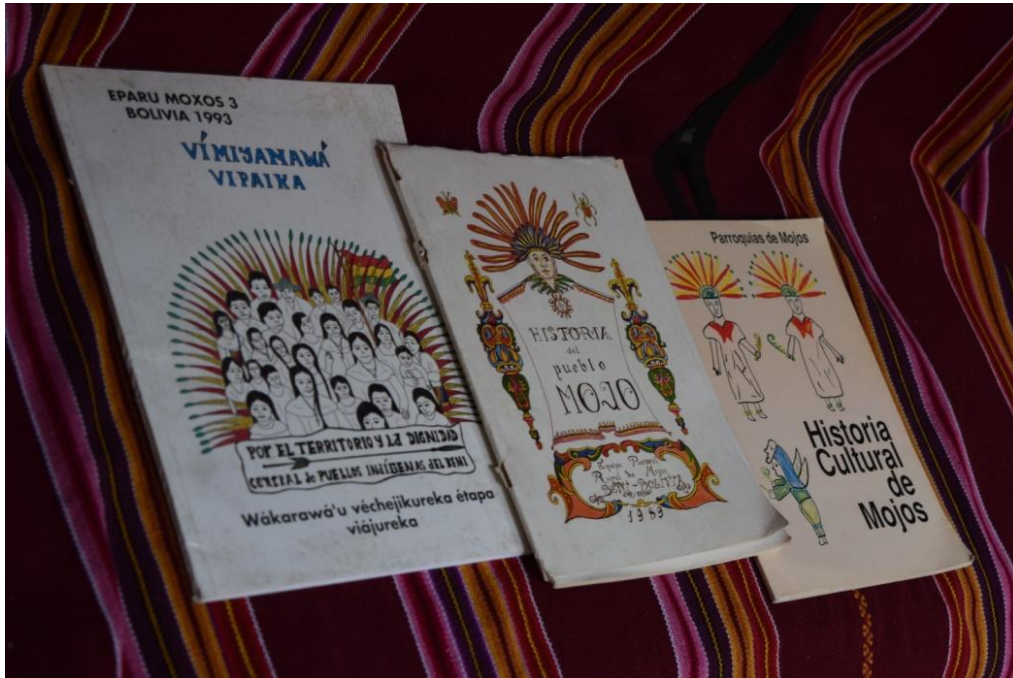
Esperanzas de un pueblo. *Utopía fue la fundación del San Ignacio misional. Utopía es todo lo narrado sobre la renovación actual en el legendario Mojos*. Tantos pasos dados, tantos sueños que se van haciendo realidad, nos hacen seguir retomando y acrecentando la noble utopía iniciada por los esforzados abuelos y abuelas, artistas y gestores de este gran patrimonio humano y artístico que sigue en los nietos y nietas que llamamos San Ignacio de Mojos.¹⁴²

2.2.2 Fortalecimiento de la cultura moxeña

Una de las líneas de trabajo de los jesuitas en Moxos ha sido el recuperar y fortalecer la cultura de los pueblos indígenas, en especial la de los pueblos mojeños. Uno de los trabajos emprendido por los jesuitas fue la elaboración -junto con las propias comunidades indígenas-, y publicación una serie de tres pequeños libros sobre la cultura de Moxos, los tres textos fueron ilustrados por los propios animadores cristianos moxeños. Veamos a detalle cada uno de ellos.

¹⁴¹ Enrique Jordá. *Historia de San Ignacio de Moxos*. Beni, Bolivia. 1998. 19p Ilus. Las cursivas son mías.

¹⁴² Enrique Jordá. “San Ignacio, un pueblo de artistas”. Este texto forma parte del folleto de presentación del primer disco del Coro y Orquesta de San Ignacio de Moxos. *Tisimena Tichávapa jirásare* (Ya volvió la canción del Monte). Las cursivas son mías.



Colección de los tres tptulos elaborados por la parroquia de Moxos juntos con los animadores parroquiales (Foto: Ana María Reza Rodriguez)

El primero de la serie fue el texto titulado *Historia cultural de Mojos*, publicado en 1988. El texto fue elaborado a partir de una serie de talleres que realizó el propio Jordá con los animadores indígenas de las distintas comunidades. El texto presenta textos y dibujos elaborados por los animadores.

En la presentación del mismo dicen lo siguiente:

Cada pueblo hace historia. Un pueblo es grande cuando conoce su historia y la recuerda. Cuando aprovecha su historia para crecer en su vida comunitaria y personal, y en su proyecto vital vivido en medio de otros pueblos con mirada certera y valiente.

Nosotros tenemos hoy en Mojos una inquietud nueva por ser mojeños. Mojeños del Mojos antiguo y noble (el gran Paititi o Dorado o Candire; que era mucho más grande que el Beni actual). Mojeños de los cuatro pueblos de idioma mojeño.

Las comunidades cristianas de Mojos vamos creciendo como comunidades y como animadores cristianos mojeños. También como grupos de 'fe y trabajo' que organizamos y trabajamos juntos nuestros chacos y procuramos toda forma de promoción comunitaria.

Y nos sentimos alegres de crecer como pueblo con su propia historia de la cultura y de los hechos ocurridos.

Los textos de este libro los hemos ido recogiendo, revisando y corrigiendo un poco entre todos. Y los hemos pulido en grupos de base mojeños.

Los dibujos los hemos hecho entre todos. Hicimos muchísimos. No se han podido editar todos, porque ocupaban demasiado para un libro. Ha sido difícil la selección, porque eran muy lindos y vitales. Los guardamos para otra vez, en archivo.

La recolección de material se ha hecho prácticamente en la Provincia Mojos actual y en la Provincia Yacuma zona sur, del departamento del Beni, la zona que atienden las Parroquias de Mojos.

Agradecemos la valiosa colaboración de tantísimos jóvenes y adultos animadores y personas de los cabildos indígenas que han hecho posible este trabajo; la lectura de la historia mojeña desde sus protagonistas mojeños, desde el silencio, desde lo que otros silencian, ‘desde el revés de la historia’.¹⁴³

El texto está dividido en seis capítulos: 1° La tierra es nuestra vida, 2° Nuestro pueblo tiene su modo de vivir, 3° Cada pueblo tiene su cabildo, 4° Los niños continúan nuestra vida mojeña, 5° los mojeños tenemos nuestros idiomas y 6° Nuestra fiesta es nuestra oración. Una de las principales conclusiones del texto dice así:

Nosotros a veces también nos hemos podido desanimar.
Pero, cuando nos desanimamos, otros se aprovechan de nosotros.
Nosotros vamos volviendo a aprender lo lindo de nuestros pueblos con su historia noble y grande y sus hermosos idiomas.
Nosotros queremos salir del egoísmo y esclavitud del mundo que nos rodea, de ganancia y dinero a toda costa.
Por eso estamos con ilusión de aprender bien nuestro idioma, aprender bien nuestra historia, organizarnos y hacer alianzas y conseguir títulos firmas para defender nuestra tierra.
Queremos mostrar que nuestro pueblo es valiente de verdad y va concretando su avance mirando claro al futuro.¹⁴⁴

El segundo título de esta breve colección es *Historia del pueblo Mojo*, publicado en 1989. Los responsables de la edición fueron los jesuitas Enrique Jordá y Bernardo Gantier, en la presentación del folleto los editores señalaban lo siguiente:

A lo largo de dos años, 1985 y 1986, pudimos realizar muchos cursillos de animadores de base en todas las zonas de las Parroquias de Mojos. Uno de los temas seguidos con bastante amplitud fue el de la cultura y la historia de los mojos. Hubo bastante participación e interés al hablar de estos asuntos. La parte del trabajo que hablaba de la cultura, lo más testimonial, se pudo publicar en el folleto *Historia Cultural de Mojos*.

Hoy les presentamos en estos capítulos otra parte: la *Historia del Pueblo Mojo*. Ya no se trata tanto del testimonio de las vivencias, ni de la memoria actual del pasado de los mojeños –aunque de esto hay mucho en los capítulos finales– sino de volver sobre las fuentes de la historia, lo escrito en libros o documentos antiguos, y usar de los trabajos de investigación de personas interesadas en la historia.

También ahora presentamos algunos dibujos que se hicieron entonces, no son sólo una ilustración decorativa; hay en ellos una nueva reinterpretación de lo narrado. Es una forma mojeña de comprender la historia.

Pensamos que al Pueblo Mojo se le debe mucho por lo tanto que se lo ha oprimido y despojado. Ha sufrido muchos abusos y robos. También se le ha robado la historia: la posibilidad de decidir sobre su propio destino y la verdad sobre su propio pasado. Se ha querido callar mucha injusticia y mucha rebeldía. Por eso lo que se dice en este folleto no es un relato neutral, quiere ver la historia desde ‘el otro lado’, ‘el lado de los vencidos’.

Ahora deseamos devolver algo. Queremos aportar con algo a esa ansia de vivir y resistir que se capta conviviendo con el pueblo Mojo. Quisiéramos que este folleto ayude a la conciencia de

¹⁴³ Parroquias de Mojos. *Historia cultural de Mojos*. Cochabamba. Parroquias de Mojos. 1988. 59 p. p. 5

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 46-47.

la gente que lucha por la fe y la justicia. Que pueda llegar a mucha gente para que puedan leerlo y oírlo todos.

Esta no es la historia del Beni, ni tampoco de los otros pueblos indígenas que lo habitan. Dejamos a otras manos el escribirla. Ahora sólo nos centraremos en el pasado de los actuales ‘pueblos parientes’ mojo: loretanos, trinitarios, ignacianos y javerianos.

Esta historia no está acabada ni cuenta todo. Aun falta mucho por descubrir e investigar. Los papeles y los libros, como la memoria de muchos abuelos, todavía no nos han revelado todo. Tenemos que seguir preguntando y hurgando por los escritos y por el recuerdo.

Queda una tarea. Como dijo una ignaciana, María Menacho, en una reunión de Comunidades de Base: ‘Dios no ha dicho toda la verdad en la Biblia nomás, la otra mitad la ha dejado en el pueblo, en nosotros’. Debemos seguir buscando la otra mitad de la verdad y tener esperanza. Si antes otros han hecho la historia y el mojeño sólo tuvo que someterse, es tiempo de hacer la historia desde el mismo pueblo, hay que hacer otro camino con más vida y libertad.

Esta historia nos hará pensar a todos.¹⁴⁵

En este libro los mojeños hicieron un recorrido por la historia de Moxos. Está dividido en ocho capítulos: 1° Mojos Antiguo, 2° La llegada del hombre blanco; 3° los mojos se juntan en pueblos; 4° Las misiones de Mojos son amenazadas; 5° La expulsión de los padres jesuitas; 6° La época de los gobernadores; 7° la república de Bolivia y 8° El siglo XX. Si bien podemos notar que la forma de abordar la historia de Moxos es la tradicional, en el contenido del texto los jesuitas y las comunidades se encargaron de destacar la vitalidad de los pueblos moxeños, poniendo énfasis en aquellos momentos en que más se ha notado el protagonismo de los mismos: como las propias misiones jesuitas y las rebeliones indígenas bajo el régimen colonial y bajo los gobiernos independientes de Bolivia.

El tercer título de esta serie se llama *Vimiyananá vipaika*, es una cartilla para la alfabetización escrita completamente en mojeño-ignaciano, con ella se buscaba fortalecer la lengua mojeño ignaciana, y como “apoyo a la búsqueda y la marcha de nuestros pueblos del Beni, para que se haga verdad nuestro territorio y dignidad”. El objetivo era fortalecer la lengua como un elemento esencial de la identidad del pueblo mojeño: “Si no perdemos nuestro idioma, nunca perderemos nuestra alma y conservaremos y aumentaremos nuestra valentía de pueblo noble y antiguo, sin perder el ‘*vijé e érepi*’ (modo de ser) y abiertos a los positivos del mundo de hoy”.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Equipo de pastoral rural de Mojos. *Historia del pueblo Mojo*. La Paz, Bolivia. Equipo de Pastoral Rural de Mojos. 1989. 87 p. p. 11.

¹⁴⁶ Equipo de pastoral rural Moxos. *Vimiyananá Vipaika*. La Paz, Equipo de Pastoral Rural de Mojos. 1994. 90 p. 5.

Otro de los elementos que los jesuitas han trabajado en Moxos para fortalecer la cultura de los pueblos indígenas, en particular el mojeño, ha sido la lengua.

Para Jordá era de vital importancia impulsar una revitalización de las lenguas indígenas en Moxos, reconocía su vitalidad, porque detrás de cada idioma hay una gran experiencia humana. Pero a la vez reconocía que para los indígenas moxeños ha sido muy difícil conservar sus lenguas, especialmente por el desprecio que muestra hacia ellos la sociedad dominante. Jordá veía como una labor de la Iglesia empeñarse en aprender el idioma de los indígenas:

- Tomar sumamente en serio los idiomas locales y su estudio y hablar correcto, por mínimo don de lenguas que uno haya recibido. Es el lenguaje del corazón, del cariño de un pueblo, de las categorías de comprensión en vistas a una iglesia local inculturada y a una recuperación constante de la identidad cultural. Obliga a una kenosis y tregua de silencio y escucha de la Palabra en el pueblo, que favorece el no meter la pata neocolonialmente. Da una alegría en la celebración como cosa familiar y no importada-alienada.
- Conectar con planificación mínima a agentes pastorales con ese pueblo y cultura e idioma durante sus estudios preparatorios a la misión, y urgirle seriedad y perfección del idioma. No importa si ese pueblo entiende todo él bien e incluso habla castellano. Su síntesis mental y su visión de mundo está en otro universo, y también su comprensión general y su capacidad de expresar en símbolos y lenguaje sagrado (ver, por ejemplo confesiones: la gente se confiesa en su idioma y no sabe de otro modo!)¹⁴⁷

Por ello proponía una serie de pasos para entrar al mundo de los indígenas, partiendo del conocimiento de sus idiomas:

- Vivimos entre marginación y nuevas relaciones comerciales, laborales, religiosas políticas y legales. Y diariamente necesitamos clarificarnos allí donde estamos. El vehículo es, en gran parte, para los pueblos originarios, el lenguaje del 'otro': medios de comunicación, maquinaria, lucha de mercado, leyes del país, medicina universitaria en otra visión del mundo... Todo se ha complicado muchísimo en la vida de la sociedad envolvente.
- Los pasos para entrar en esa realidad parecen ser: 1) orgullo de las propias raíces y conocimiento organizado de la propia realidad cultural e histórica. Esta clarificación se recibe en buena parte de las abuelas y abuelos, a los que hay que mantener en su lugar de respeto por su experiencia de la vida y su sabiduría recibida para transmitirla a la nueva generación para seguir pueblo grande: no recibir su mensaje es matar su propia etnia y correr por la vida sin saber quién es uno. 2) Conocimiento del mundo del 'otro' y de su lenguaje, para entenderlo y dialogar con él en igualdad de condiciones.; en esto entrará mejor la juventud, siempre que conserve el aprecio a los abuelos que tienen mucho que transmitirles. 3) Así, entendiendo ambos mundos, se logrará la relación simétrica entre personas de diferentes etnias. 4) La promoción profesional –tan necesaria para tomar las riendas de los propios pueblos originarios y su defensa eficaz- será un paso más para ubicarse entre ambas realidades

¹⁴⁷ Enrique Jordá. *Pueblos originarios del oriente boliviano. Desafíos para la Iglesia*. Agosto de 1995. 8p.

- culturales. 5) Desde ‘fuera’ de la propia cultura y lengua se aprende mejor a comprender, apreciar y hacer avanzar cada pueblo cultural.
- Todo pueblo necesita también abrirse a ‘los otros’ mundos culturales y su rico aporte, y más en el Beni, donde es mucho el número de etnias y fuerte el cruce de culturas y la apropiación de raíces artísticas y fiestas tradicionales indígenas como patrimonio beniano.
 - Está facilitando esta apertura general, un mayor conocimiento de estas etnias benianas a través de la comunicación y los viajes, las gramáticas antiguas y modernas, vocabularios y tanteos de recuperar y profundizar los idiomas originarios de parte de estudiosos y de las propias bases más conscientes y los todavía tímidos conatos de estudio organizado lingüístico en centros escolares, bachillerato pedagógico, normal superior para profesores indígenas, alfabetización bicultural y bilingüe de adultos en comunidades.
 - La música es otro lenguaje sumamente sugerente en el Beni. La música y la letra originarias, tristes y alegres, tan creativa y expresiva en los chimanes. La música y letra mojeñas del Gran Moxos junto con su mezcla con tonadas ibéricas, patrimonio conservado con tanta dedicación, recopiado por taitas en sus archivos de cada pueblo, en ‘cachas’ o baúles en tantos recodos de ríos y comunidades dispersas, y retomado ahora, por ejemplo, por la Escuela de Música de San Ignacio (niños y jóvenes tocadores de flauta dulce y violín), pero siempre ensayado y reensayado por los cantores y músicos. Todo ello unido al empeño de publicación de parte de grandes estudiosos y entidades de apoyo como la UNESCO, de festivales y semanas internacionales de música barroca que se quieren desplazar hacia Moxos, significan un llamado a la conversación y recuperación consciente.
 - Los diálogos fraternos en talleres y convivencias, en la búsqueda de inculturación del Evangelio pueden ser de un valor incalculable para proceder a analizar desde dentro de cada etnia la cosmovisión, la constitución humana, las enfermedades espirituales. Lo mismo para recuperar las palabras religiosas y para crear neologismos llenos de sentido latente dentro de la tradición local, cosa que los cristianos originarios puedan expresar y comunicar la fe en los propios moldes mentales y comprensibles y como plenitud dentro de la cultura materna, sin renunciar al corazón de su pueblo. En lo que venimos en llamar ‘teología mojeño inculturada’ tenemos una experiencia inapreciable de base que entusiasma y clarifica muchas cosas dentro de cada cultura. Me extenderé solo en algunas consideraciones.

Hay un fuerte lenguaje de creencias antiguas muy arraigadas en el corazón de los pueblos. Son códigos sumamente profundos –lenguajes de lingüística iluminativa- que precisamos conocer y con los que tenemos que entrar en respetuoso y admirativo diálogo. Explican causas y efectos, interpretan la vida. Los fabulosos mundos del Arco Iris (amos de las aguas) que llevan gente, o de los Tigres (amos de los bosques) que pueden ‘brujar’ cuando se ofende a la ecología; la persona humana, por ejemplo en el mundo mojo-trinitario tal como intentamos recogerla en un reciente taller de San Lorenzo de Moxos: la persona (ma chane) parece estar constituida (ma chanewo) (etimológicamente, ‘conciencia’ u ‘hombre reflexivo’ mezcla de coraje (tume samre o va tápitriji) y debilidad (tume sanmeral), por cuerpo (maigie’e o mag’e, según escrituras) (y ahí el corazón ma samre) y de nuevo la debilidad (tume samrena), y finalmente por sombra (ma kunara’i o ma kunaji) que conlleva susto (chojiteko) y miedo (pikokuo): un conjunto de grandeza y de precariedad radical de ser contingente, y que va aclarándose cuando abrimos el marco de la lingüística. Y tendríamos que seguir con el triple estadio del universo donde Dios vela por todo y cada ser de la creación tiene su lugar y rol bien definidos, aunque existan ‘bordes’ (eta chéyoropi) de tránsito entre esos estadios, así como ‘terraplenes de contención’ (tamu’upa). Y podríamos seguir con los espíritus de vientos norte, sur y cruzado y cómo hacerles frente con remedios caseros cuando aparecen y causan enfermedades, o con los ‘des-sombrados’ (enfermos por susto), o con la presencia de los antepasados ‘achus’ (ikatsiaviana, en ignaciano) o en el día de los difuntos, o con sus sueños o apodos o fiesta o vela o Loma Santa y tantos otros temas. Todo ello conlleva un lenguaje

ético-mítico sumamente valioso, poético, y constitutivo de un pueblo. Aun cuando muchos benianos hayan dejado lejos esos mundos imaginarios, siempre tenemos que verlos como raíces de identidad de la benianidad que pueden expresarse literaria o gráficamente o en monumentos públicos, como herencia intocable.¹⁴⁸

Jordá insistía constantemente en el llamado para abrir los ojos a estas realidades insospechadas que representan los pueblos indígenas, en especial sus a partir de sus idiomas.

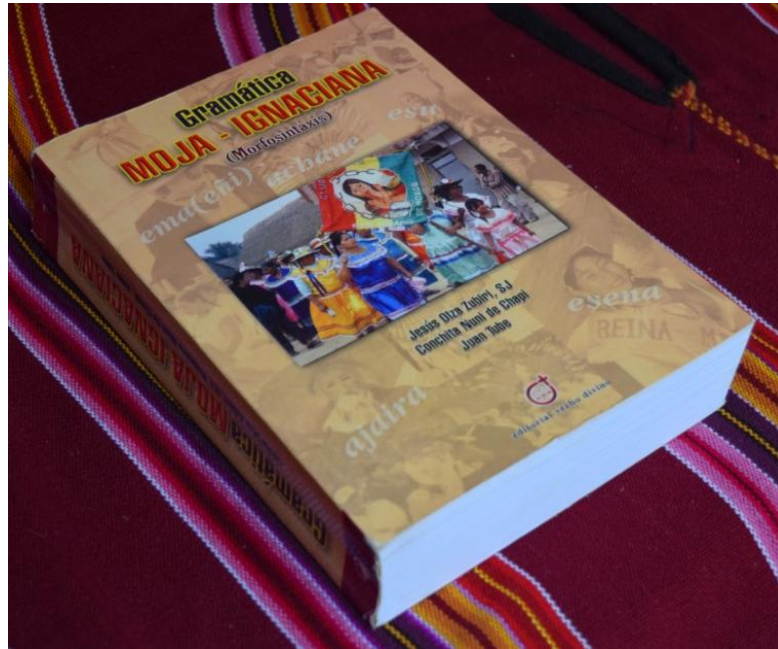
Desde los primeros meses de su llegada a Moxos, uno de los intereses de los jesuitas ha sido el conocimiento de los distintos idiomas moxeños.¹⁴⁹ Entre las acciones emprendidas al respecto están:

- Una de las primeras tareas fue traducir los textos de la liturgia al idioma mojeño, trabajo que realizaron entre 1984 y 1985.
- El texto ya mencionado anteriormente *Vimiyanaaná Vipaiika* (1994), que es una cartilla de alfabetización.
- La publicación del libro *Gramática Moja-Ignaciana (Morfosintaxis)*, (2004) del jesuita español Jesús Olza Zubiri, Conchita Nuni de Chapi y Juan Tube ambos mojeños ignacianos de nacimiento.

¹⁴⁸ Enrique Jordá. *Estado de la cuestión en el marco de la lingüística*. 1998. 10p.

Texto presentado en el taller sobre identificación de necesidades y prioridades de investigación social para promover el desarrollo sostenible y enfrentar la pobreza en el Beni. Organizado por CIDDEBENI

¹⁴⁹ En el archivo de la parroquia de Moxos se encuentran muchos documentos elaborados por el propio Jordá, entre ellos se encuentra una síntesis de la lengua moxeño-ignaciana, elaborado en 1984.



Gramática Moja-Ignaciana (2004) (Foto Anamaría Reza Rodríguez)

- La traducción de la Biblia al mojeño ignaciano y al mojeño trinitario en colaboración con Sociedades Bíblicas Unidas.
- Por otra parte Jordá ha buscado que hacia el exterior de la región de Moxos haya un mayor conocimiento y reconocimiento de las lenguas mojeñas, en 1999 gestionó ante la UNESCO para que el moxeño-ignaciano fuera incorporado al catálogo de lenguas de dicha institución.

2.3 Por una espiritualidad de inserción.

Para Jordá todo el trabajo realizado en Moxos por la compañía de Jesús en la región de Moxos se ha sustentado en el respeto a la religiosidad popular y a una inculturación de la fe católica, inculturación desde una inserción religiosa en el mundo de los indígenas moxeños.¹⁵⁰

Para Jordá la Religiosidad popular (RP) es:

[...] la forma concreta en que un pueblo sencillo y cristiano expresa su fe dentro de su cultura, en sus relaciones con Dios, con los demás y con su mundo, a través de su expresión teológica,

¹⁵⁰ La revista *Yachay* publicó en el primer semestre de 2002 un artículo de Enrique Jordá titulado “Religiosidad popular y espiritualidad de inserción”, en dicho texto expone de forma breve los principales principios que han orientado la labor de los jesuitas en las parroquia de Mojos. Habla de la religiosidad Popular, de la vida religiosa, de la realidad social del pueblo Mojeños la realidad de la vida religiosa en Mojos, de la inserción y de las opciones de esta última. Este texto de Jordá fue escrito en 198

celebratoria y organizativa. En este sentido global, la RP se ‘mama’ con la leche materna y se vive en el lenguaje total de cada pueblo como muy entrañable y constituyente, con su saldo muy positivo de raíces vitales extraordinarias sobre las ambigüedades de cada cultura. Esa RP será más genuinamente cristiana en la medida en que la Buena Noticia vaya ayudando a analizar más de cerca el modo popular local de vivir a la luz de la fe. Así se logra una fe inculturada que da a esa cultura (fruto de la creación) un alma más profunda (fruto de la redención).

Definía su opción a favor de la inserción religiosa en el mundo indígena,

Entendida como opción de compromiso integral con una iglesia local (o un sector de ella) en todas sus dimensiones. Como una manera de existir cristiana y humana que se vuelve a aprender haciéndose como niños receptivos y a la vez comprometiéndose ante desafíos frontales como gente muy madura. Lo cual *exige capacidad de relativizar tantas cosas, un gran amor a la cosmovisión local, una buena dosis de creatividad y de profecía, en medio del pueblo que acoge.*

Y añadía:

La inserción nos hace optar decidida y preferentemente pobres identificados de hecho con el mundo mojeño nativo, el más pobre entre los pobres aquí, empobrecido por la imposibilidad de salir solo de su situación y por la prepotencia de los más poderosos e inescrupulosos. Como testigos de primera mano de tantos imponderables de opresión y de anhelos de cambio, pero también como equipo eclesial con fuerza moral para urgir y denunciar y anunciar la justicia del proyecto de Dios. Ejerciendo una vocación de reorganizadores de la esperanza, de ‘defrustradores’ en medio de la enorme frustración de un pueblo que guarda la grandeza de una noble identidad de gente históricamente organizada y libre y con bellos idiomas que siguen hablando: con una gozosa adhesión a la Iglesia católica.

Ir buscando por este camino una iglesia local con su propio rostro, sus ministros, su vivencia, su fe expresiva.

Vivir el intercambio evangelizador, viviendo nuestra Buena Noticia y descubriendo y compartiendo la Buena Noticia que vive nuestra gente sencilla en su sencillez vital. Viviendo el mismo lenguaje, el mismo compromiso y la misma esperanza, el mismo sufrimiento y las mismas búsquedas, cuanto no dé el Señor dentro de nuestras comunidades cristianas de base, al ritmo de la gente y con sugerencias de avance.

Votos como trampolín muy válido para la inserción, experiencia de:

- Pobreza del que elige compartir la frustración sin frustrarse y la escasez sin querer quedarse en ella, ni que se quede la gente. Buscando ser todos más. Aceptando desprestigio por la defensa del pobre;
- Castidad de la soledad y libertad de espíritu y tiempo, en un rincón del planeta donde poco se la conoce, cree ni aprecia, para ayudar a ser todos más libres como hijos de Dios;
- Obediencia del profeta que habla de parte de Dios, sobre el anuncio de que algo nuevo es posible, y del que ayuda a proyectarlo y a poner los medios, en respuesta a Dios, a la iglesia local y al propio instituto.

Misión como una urgencia fuerte sentida de parte de Dios y de parte de la gente que nos rodea [...] Anunciando explícitamente un evangelio cada vez más claro, asumiendo la causa de la gente, colaborando en la concreción de soluciones eficaces.

[...]

Animados por el pueblo de Dios del que formamos parte en esta región y existencia concreta y animados también por las comunidades eclesiales y religiosas que han ido creando Iglesia en Mojos a través de estos siglos, queremos vivir y comunicar vitalmente hoy y aquí el regalo de la vida religiosa que hemos recibido para el servicio del Pueblo de Dios.

Desde Mojos experimentamos cómo es sumamente impulsora y gratificante la inserción de nuestras comunidades religiosas en la Religiosidad popular y en la vida total de este querido pueblo mojeño, viviendo apasionadamente la experiencia pascual de paso constante de muerte a la vida.

Pensamos que –al ritmo de la semilla y de la plantita- todos vamos avanzando por los caminos de comunión y participación liberadoras, camino laborioso pero que avanza.¹⁵¹

En otra ocasión Jordá definía esa labor de inserción del siguiente modo:

Mi tarea son como dos brazos, *el de la evangelización directa y el de la promoción por la justicia*, porque es importante la tarea, la obra concreta, pero la línea que llevamos es más importante para lo que pretendemos y la formación de la gente honrada, cabal, que no esté cambiando según la plata o no, si hay gente que abusa dar apoyo, sobre todo intentar llegar a ver que ser cristiano es también ser gente honrada. Antes hablábamos nosotros, ahora intentamos llegar a través de instituciones apoyando la línea que llevan.¹⁵²

Jordá trabajó veinte años con los pueblos, experiencia que lo hizo identificarse plenamente con los pueblos moxeños.¹⁵³ Hemos visto como a lo largo de esos años su labor se centró en trabajar los dos ejes de trabajo impulsados por la Compañía de Jesús: el servicio de la fe y la promoción de la justicia. En el primer eje se ha centrado en la capacitación de los animadores parroquiales de las comunidades, y ha sido esencial ya que por la geografía de la región es muy difícil que un sacerdote atienda todas las comunidades, para ello es vital la presencia de los animadores quienes son los encargados de realizar las celebraciones de las comunidades y las celebraciones dominicales. En cuanto a la promoción de la justicia, los jesuitas han

¹⁵¹ Enrique Jordá. “Religiosidad popular y espiritualidad de inserción”, en: *Yachay*. Año 19, núm. 35. 1er semestre de 2002. p. 139-144.

¹⁵² Enrique Jordá. “Los sueños de los justos”. [Este texto es una entrevista a Jordá, no he logrado recuperar los datos de la revista en que aparece, pero por su contenido es muy importante y puedo fecharla cerca del año ----]

¹⁵³ Ponemos dos ejemplos en los cuales Jordá ha manifestado el sentirse parte de los pueblos indígenas con los cuales ha trabajado pastoralmente:

El primero es en la ocasión en que respondió al cuestionario para la UNESCO sobre la lengua moxeña:

“Pregunta 4: ¿Se considera vd. miembro de la comunidad lingüística de esa lengua? ¿por qué?

Respuesta: Sí. Porque llevo 16 años conviviendo con ella y su modo de ser y de expresarse, la gente me considera uno de más, he hecho avanzar gramática y textos y versiones diversas”.

Enrique Jordá. [Informe de la lengua moxeña a la UNESCO] 14 de noviembre de 1999. Es un cuestionario contestado que Jordá entregó a la UNESCO

En otra ocasión lo manifestó del siguiente modo:

“Unos cuarenta y cinco años de mi vida pasados en cercanía y compartir intercultural con Pueblos tan diversos. Les debo muchísimo en lo que soy actualmente. Cada vez admiro más a estos pueblos, a sus abuelas y abuelos y la acción del Señor en ellos. Y he aprendido a hablar de ellos en mis cursos universitarios y en otros escenarios pastorales o académicos con sentido crítico, pero a la vez con el entusiasmo del que ha sido aceptado por ellos y *se siente de algún modo parte muy honda de ellos.*”

Enrique Jordá. “Viviendo entre bolivianos/as de tierras altas y bajas”, en: *Caminar. Cuadernos de interculturales*. Año. 2, núm. 2. junio de 2005. p. 51-56. p. 56. Las cursivas son mías.

acompañado el fortalecimiento de la identidad de los pueblos originarios de la zona, en el fortalecimiento de las organizaciones indígenas.



El jesuita Enrique Jordá en el Encuentro de Identidad Moxeña-Ignaciana Escuela de Música de San Ignacio de Moxos (octubre 2012)





Encuentro de identidad moxeña-ignaciana
Escuela de Música de San Ignacio de Moxos (octubre 2012)



Encuentro de identidad moxeña-ignaciana
Escuela de Música de San Ignacio de Moxos (octubre 2012)

Palabras finales

Alguien me dijo un día que aproximarse a otra cultura es como la gota de agua que perfora la piedra, que hay que estarse pacientemente ahí, sin comprender o ver algo durante largos tiempos, hasta que un día, de pronto, se descubre una luz, una llaga de gota de agua en el alma. De ahí en adelante ya no puede negarse esa marca de experiencia vivida. Ya todo se ve diferente en alguna medida. Y si se tiene el paciente valor de seguir expuesto al goteo del agua, se va comprendiendo más y más, y más. Es así como va calando la vida, con señales convincentes que suelen ser simples, como una sonrisa, una mano de ayuda, un aviso que salva, una paz inexplicable, una generosidad desmedida, una destreza inesperada.¹

Las palabras del jesuita de Robles describe de forma metafórica la inculturación de la Compañía de Jesús entre los pueblos originarios del continente latinoamericano, entendida como un proceso de inserción de los religiosos (jesuitas) entre las comunidades de los distintos pueblos originarios con el objetivo de evangelizar, de transmitir el evangelio y hacer presente el mensaje cristiano, junto con la Iglesia, en todos los pueblos y culturas, es decir, “el modo de presentar el mensaje cristiano, para que pueda ser entendido con categorías y vivido con los símbolos de todas las culturas”.²

En las páginas precedentes he presentado cuatro casos en los cuales describió, en palabras de los propios jesuitas, la inculturación de los miembros de la Compañía de Jesús entre comunidades de distintos pueblos originarios.

Por lo expuesto a lo largo del trabajo podemos concluir que no hay un único modelo que defina el proceso de inculturación, sino distintos modos de inculturación, e incluso pueden parecer contradictorios. Cada proceso se lleva a cabo de acuerdo a las circunstancias concretas de las distintas culturas y pueblos. Sin embargo, a pesar de la diversidad de los distintos modos de inculturación si se pueden identificarse algunos rasgos comunes.

Para los jesuitas toda inculturación tiene dos ejes fundamentales: el primero es el *servicio de la fe*, entendido como la transmisión del evangelio a las culturas y a la instauración de cristianismo en ellas; el segundo eje, es la *promoción de la justicia*, que en el caso de los pueblos originarios se ha traducido en la defensa de los derechos de los pueblos especialmente el derecho a la tierra y el territorio y el derecho a la autonomía.

¹ Ricardo Robles. Vivir bien, no vivir ‘mejor’. (2010)

² Marzal Manuel. Tierra encantada. *Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Pontificia Universidad Católica de Perú- Trotta. 2002. p. 200.

Servicio de la fe

El objetivo principal de la Iglesia es transmitir el mensaje de Cristo y para lograrlo busca que la Iglesia se haga presente entre todas las culturas, en nuestro caso entre las culturas de los pueblos originarios. La Iglesia y de la Compañía de Jesús, han buscado la formación de las llamadas Iglesias locales, es decir, que la Iglesia como institución se arraigue y forme parte de la cultura y vida de los distintos pueblos originarios.

En los cuatro casos estudiados ha sido un factor determinante que las distintas comunidades indígenas se encuentran dispersas a lo largo y ancho de los distintos territorios (altiplano, sierra y selva), lo cual hace imposible que los religiosos, cuyo número es limitado, puedan atender a todas las distintas comunidades dispersas a lo largo y ancho de las distintas regiones. Para hacer frente a esa situación, los jesuitas han impulsado, o impuesto dirían algunos, el establecimiento de cargos eclesiales dentro de las comunidades para que sean los propios indígenas quienes los desempeñen, y de esa forma cobren un mayor protagonismo, entre los cargos establecidos destacan: animadores de la palabra, catequistas y diáconos indígenas.

En ese sentido el caso más exitoso de inculturación es el de la Iglesia de Bachajón. Lo podemos ver por la forma en cómo las comunidades indígenas han aceptado la presencia de dos cargos eclesiales: los catequistas y los diáconos indígenas casados. Ambas en su momento representaron una innovación en la estructura interna de las comunidades, al principio no fueron aceptados por las comunidades, sin embargo con el paso de los años han sido incorporados a la estructura interna de las comunidades, y se puede comprobar porque cada diácono es acompañado por dos parejas de trespales de la comunidad, quienes lo aconsejan o llaman la atención sobre la forma en que está desempeñando su cargo. Dos han sido las razones del éxito del diaconado indígena, por una parte está el apoyo que la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, encabezada por muchos años por Samuel Ruíz, dio al proceso de nombramiento y reconocimiento del proceso diaconal; por otra parte está el reconocimiento y respaldo que las propias comunidades tseltales le han dado a los diáconos.

Adicionalmente debe mencionarse que el diaconado permanente de indígenas es el límite que la Iglesia católica aceptará, ya que está cerrada a la posibilidad de reconocer a dichos diáconos como sacerdotes. Para la Iglesia el dogma es más importante que las necesidades de las comunidades. La prueba es que cuando las comunidades tseltales solicitaron esa posibilidad el Vaticano se negó rotundamente e incluso puso en peligro la consolidación del diaconado permanente indígena al prohibir por más de una década el nombramiento de nuevos diáconos indígenas.

En Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca hubo una primera etapa en la que se promovió la conformación de una Iglesia aymara, y para ponerla en marcha se impulsó el nombramiento de los catequistas y diáconos aymaras. Pero el proceso fue truncado abruptamente. La principal causa por la que no se le dio continuidad al proceso del diaconado indígena en esta región fue porque la jerarquía de la Iglesia en Bolivia desistió de apoyar el nombramiento de diáconos aymara. Sin embargo, vimos como el jesuita José Fernández de Henestrosa buscó impulsar, no solamente el diaconado indígena sino otros cargos como el de los profesores de religión.

En los casos de San Ignacio de Moxos y la Tarahumara lo que se ha dado es un trabajo en el cual han combinado el nombramiento de cargos eclesiales introducidos por los propios jesuitas –animadores parroquiales que tienen a su cargo la celebración dominicales y de las fiestas patronales-, con el reconocimiento de las estructuras organizativas tradicionales de las comunidades. En los pueblos moxeños los jesuitas han recuperado la vitalidad de los llamados Cabildos indígenas, especialmente porque representa un legado histórico de las misiones jesuitas iniciadas en el siglo XVII. Con los rarámuri se ha buscado el fortalecimiento tanto de los cargos ancestrales como de los cargos que se introdujeron con la conquista. Además se ha reconocido la importancia que de los gobernadores indígenas juegan un papel determinante en las reuniones dominicales que se celebran en las distintas comunidades de la Sierra Tarahumara.

En todos los casos el trabajo se ha visto reforzado por el impulso de los idiomas indígenas, especialmente la traducción de la biblia, catecismos, celebraciones litúrgicas (rituales). Todos estos textos, si bien tienen la finalidad de fortalecer la evangelización, se han realizado en conjunto con las propias comunidades. También han buscado introducir elementos de la religiosidad tradicional y cosmovisión de los pueblos originarios.

La virtud de los jesuitas en estos procesos ha sido reconocer sus limitaciones en cuanto al número de sacerdotes disponibles para atender a las múltiples comunidades dispersas en las distintas regiones indígenas, ante esa realidad han tenido que ceder protagonismo ante los propios pueblos originarios, y que sean ellos quienes impulsen la evangelización de las comunidades cristianas. En respuesta los pueblos originarios han aceptado reconocido la labor de los jesuitas y han aceptado asumir un rol más protagónico.

Promoción de la justicia

En el caso de los pueblos originarios la promoción de la justicia se centra en temas como: defensa de la tierra, la autodeterminación, fortalecimiento de los idiomas originarios, capacitación para el contacto con la sociedad dominante, recuperación de la memoria y estimular alianzas.³ Veamos sintéticamente cómo se ha expresado en los casos estudiados.

a) *Defensa de la tierra y el territorio.* Los jesuitas han realizado una amplia defensa del derecho a la tierra y el territorio. Lograron identificar que éste tema es medular para los pueblos originarios porque está íntimamente ligado a la cosmovisión, es decir a la forma de vida de las comunidades, por ello en algunos casos han preferido hablar de “territorio cultural”.⁴

En los cuatro casos estudiados se pueden distinguir dos etapas en la defensa del derecho a la tierra y el territorio que han realizado los jesuitas. La primera etapa se dio desde la década de los años setenta hasta los primeros años de la década de los noventa, en ella los jesuitas acompañaron a las comunidades de los pueblos originarios en su demanda por el reconocimiento legal del derecho a la tierra.

La segunda etapa corresponde, a partir de la segunda mitad de la década de los años noventa, a la consolidación de las tierras y territorios, es decir la construcción de la

³ Sues, Pablo. *Culturas indígenas y evangelización*. Lima. Centro de estudios y publicaciones. 1983. 101 p. p. 74-76

⁴ El reconocimiento del derecho al territorio ha sido desarrollado ampliamente en los últimos años, especialmente a partir del Convenio 169 de la OIT. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos ha definido que el derecho a la tierra y el territorio, incluye “no solamente los espacios ocupados físicamente, sino también aquellos que son utilizados para sus actividades culturales o de subsistencia, tales como las vías de acceso”. En los últimos años la Corte Interamericana ha atendido varias demandas de comunidades indígenas y ha resuelto a favor de las comunidades indígenas. Ver. <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/tierras-ancestrales.esp.pdf>
Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo:
http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_205230.pdf

autodeterminación de los pueblos originarios. En esta etapa los jesuitas han acompañado la conformación de procesos organizativos y productivos de las distintas comunidades, de esta manera se ha buscado propiciar y consolidar una mayor participación de los indígenas en ámbitos políticos, económicos y culturales. Un hecho que aceleró una mayor participación de los indígenas han sido las políticas neoliberales implementadas en el continente –México y Bolivia no han sido la excepción- que agredido los derechos de muchas comunidades. En respuesta los indígenas han creado sus propias organizaciones con miras a impulsar la autonomía y la autodeterminación de las comunidades originarias.

En el caso de Bachajón las comunidades comenzaron a defender este derecho en la década de los años setenta, los jesuitas acompañaron a distintas comunidades en los trámites legales del reconocimiento de las tierras comunitarias, dicho proceso se hizo más latente con la migración a finales de los años setenta de los indígenas hacia la Selva Lacandona para la conformación de nuevas comunidades. Pero fue después del levantamiento zapatistas hubo un nuevo proceso de toma de tierras por parte de los indígenas y requirió el reconocimiento legal de esas tierras. Los jesuitas acompañaron ese proceso desde el Centro de Derechos Indígenas A.C (CEDIAC).

En el caso de los indígenas de la zona amazónica de Bolivia vimos que la demanda del derecho al territorio se intensificó a finales de los años ochenta y se hizo constante a partir de 1990 con la Marcha por el territorio y la dignidad. La movilización de los pueblos amazónicos puso en escena el debate en torno al territorio en Bolivia. Además los jesuitas impulsaron en esa región una pastoral que reforzara la identidad de los pueblos indígenas con su territorio.

En el caso de los rarámuri también se hizo presente a principio de la década de los años noventa con la Marcha rarámuri, en la cual varias comunidades rarámuri marcharon a la ciudad de Chihuahua. Además vimos como Ricardo Robles, en su calidad de “acompañante” del movimiento zapatista, insistió en la defensa del derecho al *territorio cultural* de los pueblos indígenas de México.

En el caso de Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca, el tema de la tierra no ha sido motivo de conflicto, especialmente porque las comunidades aymara gozan de su derecho a la tierra y territorio tras la revuelta indígena de 1921, cuando se organizaron de forma decidida para defender sus tierras

b) *Lucha por el reconocimiento de la autonomía y la libre determinación.* En todos los casos estudiados hay una coincidencia, a partir de los años noventa los pueblos originarios pasaron de reivindicar su derecho a la tierra, a ejercerlo y establecer mecanismos de autonomía y libre determinación. Para incentivar y consolidar la autodeterminación de las comunidades los jesuitas promovieron especialmente la formación de líderes y organizaciones indígenas. Además de que promovieron las alianzas con distintas organizaciones tanto indígenas como no indígenas.

En Bachajón dos han sido las iniciativas principales. En el aspecto político acompañaron la constitución de organizaciones indígenas como *Yomlej*, y *Yip jlumaltic*. Además apoyaron a que los indígenas ganaran espacios en los cargos públicos, especialmente la presidencia municipal. Sin embargo, los propios jesuitas reconocen que si bien hubo logros también hubo equivocaciones, especialmente porque se descuidó el servicio a las comunidades. En el aspecto económico los jesuitas han impulsado desde principios del presente siglo la formación de una red de cooperativas de producción y comercialización del café, la cual ya lleva cerca de quince años de trabajo; y cuyo objetivo principal es establecer redes de comercio justo que favorezcan a las comunidades productoras de café en Chiapas.

En Jesús de Machaca se impulsó un plan de desarrollo, el llamado Plan de Machaca, que buscó promover el desarrollo agropecuario y de infraestructura de la región machaqueña. Lo destacado del Plan Machaca es que si bien en un primer momento fue impulsado por organizaciones no indígenas como CIPCA y la propia parroquia a cargo de los jesuitas, siempre contó con la participación de las autoridades indígenas a través del Cabildo de Mallkus, además de que propició que las propias comunidades empezaran a gestionar proyectos productivos, de salud y educativos, entre otros.

En el aspecto político ha sido significativo las comunidades de Jesús de Machaca y de San Andrés de Machaca fueron reconocidos como municipios y con la aprobación de su primer presidente municipal fue un egresado del CETHA-Tupak Katari, el aymara Adrián Aspi. Además con el reconocimiento de las Autonomías indígenas en la Nueva Constitución Política de Bolivia (2009), de las autonomías Indígenas Originarias Campesinas, desde ese entonces el municipio de Jesús de Machaca fue uno de los primeros municipios que gestionó su reconocimiento como municipio autónomo, sin embargo, en los últimos años ese proceso se estancó y ya no rindió los frutos deseados al no generar un estatuto autonómico. Sin embargo,

todos los proyectos que originalmente fueron gestionados por la Iglesia en los últimos años fueron cedidos para que fuesen manejados por la administración municipal.

En Moxos, Enrique Jordá reconoció e impulsó el papel de los cabildos indígenas, especialmente el de San Ignacio de Moxos. Para finales de los años ochenta y principio de los años noventa los Cabildos indígenas se agruparon en Centrales Indígenas y han sido las principales instancias para la defensa de los derechos de las comunidades indígenas de los llanos amazónicos de Bolivia.

c) *Fortalecimiento de las lenguas indígenas.* Como señala Lenkersdorf, en el proceso de inculturación es esencial aprender los idiomas de los pueblos originarios en los cuales uno se inserta, es un paso significativo para conocer las culturas y cosmovisión de los distintos pueblos.

En todos los casos analizados los jesuitas han puesto especial énfasis en el aprendizaje y conocimiento y dominio de la lengua de los pueblos originarios. Dos han sido las vertientes al respecto, la primera consiste en el desarrollo de gramáticas de las lenguas indígenas para favorecer que agentes externos, entre ellos los propios jesuitas, dominen los idiomas originarios y brinden un mejor servicio a las comunidades. En este punto el caso más débil en este trabajo ha sido en Jesús de Machaca, en gran parte porque el jesuita José Fernández de Henestrosa no dominó completamente el idioma aymara. Sin embargo, esa limitación se compensó con el trabajo del CETHA, en el cual el aymara fue un pilar en el desarrollo de los contenidos educativos.

La otra vertiente ha sido el desarrollo de materiales religiosos, educativos y culturales en lenguas indígenas, especialmente biblias, catecismos, cartillas de alfabetización, etc.

Por otra parte, al atender la problemática social, los jesuitas suplieron en muchos ámbitos en sus funciones al Estado. Especialmente en la década de los años sesenta, setenta y ochenta los jesuitas han tenido que jugar un rol de “prestadores de servicios”, principalmente en áreas de asesoría jurídica, educación y salud. Esto se debió en gran medida a la situación de aislamiento y opresión que vivían las comunidades originarias en la etapa en la que llegaron los jesuitas, aislamiento que fortalecía la presencia de cacicazgos de terratenientes locales ante la casi nula presencia del Estado, dichos cacicazgos ejercían un dominio brutal sobre las comunidades originarias. Por esa razón los jesuitas empezaron a gestionar proyectos relacionados con la salud, educación y desarrollo de las comunidades, además de que

capacitaron a los indígenas y fortalecieron a las organizaciones indígenas en muchas ocasiones recibieron amenazas y presiones para abandonar su trabajo.

A partir de la década de los años noventa la presencia tanto de las instituciones estatales como organizaciones no gubernamentales han hecho que los jesuitas jueguen un papel menos protagonista, pero sin dejar de actuar. Por eso en los últimos años los propios jesuitas prefieren decir que su trabajo consiste ser “acompañantes” de los pueblos originarios en sus luchas y procesos organizativos, además del fortalecimiento de su autonomía y libre determinación.

Críticas y proyecciones a futuro

La labor de los jesuitas también ha recibido fuertes críticas, principalmente porque su labor tiene rasgos de paternalismo y colonialismo. En los años setenta esas críticas fueron realizadas por los antropólogos, quienes acusaron Iglesias de ser coparticipes del genocidio de los pueblos originarios. En los últimos años las críticas las ha realizado algunas intelectuales y líderes indígenas, en Bolivia esa crítica ha corrido por parte de algunos de los líderes del movimiento indianista-katarista⁵. Pero también las críticas las han realizado intelectuales como Raúl Fornet Betancourt y Luis Mújica Bermúdez, quienes desde la filosofía han criticado el carácter colonialista de la noción de inculturación impulsado por la Iglesia.

Lo que se debe tener en cuenta es que en sí misma la función de los sacerdotes es paternalista, su objetivo es “guiar y educar” a los fieles por la senda de la “verdadera” fe, la fe católica, la Iglesia llama metafóricamente a sus sacerdotes “pastores de ovejas”. En el caso de la relación con los pueblos originarios, el carácter paternalista de los jesuitas se dio especialmente porque, ante la ausencia del Estado, los jesuitas jugaron el rol de intermediarios entre los pueblos indígenas y las distintas sociedades nacionales. Los jesuitas asumieron responsabilidades más allá de sus funciones meramente pastorales, ellos fueron quienes se encargaron de crear gran parte de la infraestructura para brindar servicios como educación, salud y desarrollo.

Otra crítica que reciben los jesuitas es porque con su labor fomentan nuevas formas de colonialismo, y en parte hay razón en el argumento. Desde la época colonial los jesuitas han

⁵ Un ejemplo de esa crítica es la que realiza Ayar Quispe, hijo de Felipe Quispe “El Mallku”, a Xavier Albó al considerarlo enemigo acérrimo del indianismo. Quispe, Ayar. *Indianismo*. El Alto. Ediciones Pachakuti-AWQA. 2011. p. 59

sido la vanguardia de la sociedad occidental para entablar el contacto con distintos pueblos originarios e introdujeron nuevas formas de producción –especialmente el ganado- y de organización social en los pueblos –las famosas reducciones o pueblos misionales. En la segunda mitad del siglo XX los jesuitas fueron de los pocos actores sociales que decidieron ir a las zonas en dónde se encontraban las comunidades originarias y comenzaron a trabajar en pro del desarrollo de las mismas. En un principio los jesuitas, al igual que el conjunto de la sociedad, buscaron la “integración” plena de los pueblos originarios a las sociedades nacionales, lo que en términos reales se traducía en la “eliminación de los indígenas”. Sin embargo, a partir de la década de los años sesenta, los jesuitas dieron un giro de ciento ochenta grados a su labor, reconocieron la situación de explotación que viven los pueblos originarios y empezaron a luchar por el reconocimiento y respeto sus derechos.

Desde la década de los años setenta los jesuitas han destacado que los pueblos originarios representan formas alternativas de organización social, política y económica a modo de producción capitalista; frente al individualismo y utilitarismo capitalismo los pueblos originarios representan la solidaridad, la reciprocidad y la equidad. Dicha opción se vio ratificada en la reciente visita (2016) del pontífice Francisco a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en donde se dirigió a los pueblos indígenas:

“El desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos impactan a todos (cf. *Laudato si'*,¹⁴) y nos interpelan. Ya no podemos hacernos los sordos frente a una de las mayores crisis ambientales de la historia.

En esto ustedes tienen mucho que enseñarnos, que enseñar a la humanidad. Sus pueblos, como han reconocido los obispos de América Latina, saben relacionarse armónicamente con la naturaleza, a la que respetan como ‘fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano’ (*Aparecida*, 472)”.

Sin embargo, muchas veces de modo sistemático y estructural, vuestros pueblos han sido incomprendidos y excluidos de la sociedad. Algunos han considerado inferiores sus valores, sus culturas y sus tradiciones. Otros, mareados por el poder, el dinero y las leyes del mercado, los han despojado de sus tierras o han realizado acciones que los contaminaban. ¡Qué tristeza! Qué bien nos haría a todos hacer un examen de conciencia y aprender a decir: ¡Perdón!, perdón hermanos. El mundo de hoy, despojado por la cultura del descarte, los necesita a ustedes”

Debemos reconocer que los pueblos originarios si representan formas distintas de organización social, política y económica, tienen cosmovisiones distintas a la cosmovisión de la sociedad occidental, pero no podemos asignarles la resolución de todos los problemas que vivimos en la actualidad.

El riesgo de la postura que defienden los jesuitas sobre los pueblos originarios es que caigamos en un “romanticismo idealista” o en el “dualismo”, en los cuales la sociedad occidental es completamente negativa y destructiva, mientras que los pueblos originarios son sociedades “altermundistas”, sociedades “contra el Estado” y por lo tanto son totalmente “puras” y “perfectas”. Debemos comprender a los pueblos originarios en su justa medida, y para ello es necesario que dejemos que sean ellos quienes planteen la forma en cómo quieren vivir y convivir con aquellos quienes no somos indígenas. Para ello es necesario que aprendamos escuchar.

Lo que si debemos reconocer es que ellos, los pueblos originarios, siguen representando una alteridad que cuestiona, con sus errores y aciertos, en muchos sentidos nuestra forma de vida. A lo largo de los ciclo siglos las sociedades dominantes han excluido a la gran mayoría de la población originaria y en algunos casos la ha incorporado en las condiciones de opresión y explotación. En los últimos años se ha discutido mucho sobre cómo debe ser la relación de nuestras sociedades con los pueblos originarios, muchos apuestan por relaciones interculturales en las cuales se entablen procesos de reconocimiento y diálogo con los pueblos originarios.

Por su parte los jesuitas han ido diseñando, a lo largo de las últimas cinco décadas una propuesta para el diálogo intercultural, para ellos es necesario que previo a dicho diálogo se viva plenamente un proceso de inculturación, es decir, la inserción en la vida de las comunidades de los distintos pueblos originarios, y mostrar la disposición para aprender sus idiomas, para conocer de mejor forma sus tradiciones, su cosmovisiones y sus formas de organización social, político, económico y cultural y con ello aprender de los pueblos originarios. Los jesuitas han reconocido que en un primer momento ellos jugaban un papel decisivo en la defensa de los derechos de los pueblos originarios, y en las últimas tres décadas son los propios pueblos originarios los principales actores en la defensa de sus derechos y a los jesuitas ahora les corresponde jugar el papel de “acompañantes” de esas luchas.

Actualmente los pueblos originarios enfrentan distintos desafíos, especialmente una agresión silenciosa en la cual e modelo de vida occidental se va haciendo presente cada vez más en las comunidades originarias. ¿Cómo están respondiendo los pueblos originarios a esta nueva situación? La respuesta está generándose día a día a lo largo y ancho de nuestro continente, y lo podemos ver en las distintas movilizaciones de los pueblos originarios en defensa de sus

derechos: derecho a la tierra y el territorio, el derecho a la autonomía y a la libre determinación, y derecho a preservar sus modos de vida.

¿Cuáles son las proyecciones a futuro en el trabajo de los jesuitas con los pueblos originarios? Al interior de la Compañía lograr un mayor respaldo a su trabajo, sobre todo promover que haya jesuitas que acudan a esas regiones, sobre todo porque en algunos casos, especialmente en Bolivia, la mayoría de los jesuitas que están trabajando con los pueblos originarios son personas mayores de sesenta años y están encontrando dificultades para vivir un relevo generacional. Hacia los pueblos originarios proyectan seguir en el acompañamiento de los procesos organizativos de los distintos pueblos originarios. La virtud de los jesuitas ha sido reconocer, no sin dificultades, que son los propios pueblos originarios los protagonistas de su historia.

El mayor desafío que nos presentan los casos analizados es el llamado a estar dispuestos para entablar el diálogo con dichos pueblos, pero sobre todo aprender de ellos, aprender sus idiomas para poder aprender su cultura, sus cosmovisiones. Es necesario estar dispuestos a compartir su historia, su opresión de más de cinco siglos, su cultura, sus luchas, su vida cotidiana y sus utopías. Para eso se requiere apertura de nuestra parte, apertura de pensamiento pero, quizá más importante y siguiendo a los propios pueblos originarios, apertura de nuestros corazones. Como señalaba Ricardo Robles, es necesario dejar a un lado nuestras certidumbres y exponernos para dejar que la gota de agua perfore la piedra y nos haga aprender. El desafío está planteado.

Anexo

A continuación presento una breve serie de textos que expresan de forma más vivencial la forma en cómo algunos de los jesuitas que figuraron a lo largo del presente trabajo han expresado que en realidad fueron ellos los que a lo largo de su experiencia terminaron por aprender de los pueblos indígenas.

Bachajón

(1996) Mardonio Morales. El proceso de la iglesia autóctona.

PROCESO DE LA IGLESIA AUTÓCTONA

Julio 1996.

Las reflexiones que les presento ahora tienen por objeto constatar los métodos y actividades educativos que hemos ido implementando en nuestro trabajo pastoral entre las Comunidades indígenas.

Autóctono es para nosotros lo característico del modo de ser de las personas de una región. Iglesia es la comunidad viva llamada y convocada por el Señor. Iglesia Autóctona es por lo tanto la Comunidad viva llamada por el Señor en una región determinada. Porque así son las cosas, se ha ido registrando el término Iglesia Autóctona, al fenómeno reciente de una búsqueda de inculturación de la fe en el mundo indígena. Ha sido además un proceso, porque ha supuesto una toma de conciencia paulatina de los valores culturales y del derecho que todos tenemos a que se respete este modo de ser nuestro. Esta toma de conciencia se ha venido dando tanto en los agentes o promotores de evangelización, como en las Comunidades que ha sentido el llamado a seguir al Señor.

Durante mucho tiempo, hemos tenido que sujetarnos a vivir bajo un régimen impositivo que retrasó por siglos la vivencia propia de la experiencia religiosa. Recientemente, el Concilio Vaticano II abrió las puertas para que el espíritu humano pudiera expresarse y entrar en contacto con el Espíritu divino. No sería ya una cultura, pretendidamente universal, la que diera causa a esta comunicación profunda con la divinidad. En adelante cada etnia tendrá la oportunidad de expresarse conforme a su propia idiosincrasia.

Esto, que ahora nos parece tan claro y sencillo, ha llevado largos años de búsqueda, de reflexión, de tentaleos. La actitud fundamental en este caminar es *el respeto*. Respeto a la visión del otro, respeto a sus actitudes profundas, respeto a la diferencia. La verdad trasciende las propias manifestaciones. Saber y aceptar que la verdad se puede expresar de mil formas; esto es algo fundamental en este diálogo y en esta búsqueda. Esto no es relativismo, sino sencillamente es dejar abrir el corazón para que se exprese como él es.

Además se necesita *la aceptación, el cariño por el otro*. Aceptar que la vida es distinta, que las emociones se manifiestan de diversa manera, que la visión del mundo, de la naturaleza, de Dios, del hombre tiene características propias. De esta manera se tiene la posibilidad de entablar una relación profunda. Sin este cariño por el otro, por su visión, por su experiencia, solamente se atropella y se impone el propio caminar. Es necesario lanzarse al vacío. Es la sensación que se siente cuando se acepta que el cambio es la condición sin la cual no se puede hacer nada. Cambiar hábitos de vida, cambiar modos de expresarse, de venir de otro mundo, de encontrarse con otro modo de percibir la vida, es fundamental para entrar en contacto con humildad y

sencillez con otra cultura humana. Así el cambio no hace daño, sino que resulta constructivo y se convierte en pieza fundamental para entrar en íntima relación con las realidades trascendentes. Por eso la necesidad de aceptar las formas de expresión del otro. Su lengua, sus maneras de comunicarse, de dar a conocer lo que lleva en lo más íntimo. Esto lleva a dejar de lado la imaginación de que la propia lengua y las propias experiencias son las únicas valederas. Porque son humanas, todas las expresiones culturales tienen valor de por sí mismas. Así se rompe la actitud de superioridad que impone lo propio y desprecia lo ajeno.

Estas son las actitudes fundamentales que posibilitan un caminar juntos para encontrar la verdad, para proclamarla y celebrarla. *El respeto, la aceptación del otro, el cariño por lo que es y lo que tiene*, la conciencia de la necesidad del cambio, de la diferencia de unos y otros, la búsqueda de una comunicación verdadera y profunda a través de la lengua y de la manera de ser y de vivir, ha sido lo que ha llevado a esta experiencia de la Iglesia Autóctona.

Por supuesto que esto supone tiempo y dedicación. Es necesario entrar en *la paciencia histórica*, que no hace las cosas por decreto, ni trata de comerse etapas. Es necesario ser conscientes de que hay más tiempo que vida. Esta pedagogía de la paciencia 215 con nosotros mismos y con el otro, nos dará la pauta del ritmo de trabajo que debemos seguir. La imposición, atropella; la impaciencia, destruye. Hay que dejar tiempo al tiempo y no creer que el ritmo del corazón se pueda acelerar impunemente.

El proceso de Iglesia Autóctona tiene un principio, pero nunca termina. Es como el camino de la vida, que mientras más se adelanta más sorpresas nos va dando. Lo importante es empezar a vivir. Para llegar a un lado, es necesario empezar a caminar. Por eso la necesidad de no esperar más, sino iniciar ya la apertura del camino. Habrá problemas, habrá adelantos y retrocesos, dudas y alegrías. Porque es un proceso vital, un proceso de crecimiento humano.

En un diálogo intercultural se irán descubriendo los valores y riquezas de las diversas experiencias humanas. Así como no hay dos personas idénticas, tampoco en la relación intercultural encontraremos recetas mágicas que nos digan lo que hay que hacer. La vida es única e irrepetible. Partiendo de las actitudes fundamentales ya enunciadas, podremos ir encontrando los caminos propios de cada cultura para llegar a la verdad.

Si estamos convencidos del derecho que todos tenemos a expresar nuestra fidelidad a Dios conforme a nuestro propio modo de ser, estaremos en disposición subjetiva para emprender este camino de evangelización de las culturas. Si estamos llamados como educadores a poner nuestro granito de arena en la continuación de un mundo mejor; debemos esforzarnos por alcanzar estas actitudes fundamentales que nos acercan a los demás, para que juntos realicemos este proceso vital que se llama Iglesia Autóctona o sea realizar esta Comunidad viva llamada por el Señor en una región determinada.

Mardonio Morales, s.j.

Sierra Tarahumara.

Fragmentos de Ricardo Robles Oyarzún

(1989) “‘Una tierra nueva...’ la tierra ancestral”, en: *Kvina*, núm. 19. julio-septiembre 1989. p. 1-19. También fue publicado en: *Christus*. Año LIV, núm. 628. Septiembre 1989. p. 27-41

Es claro que la experiencia de acompañamiento nos cambia, nos convierte. Guardo mis notas escritas hace 24 años, cuando llevaba ya un año en tarahumara y fui a vivir a sus casas durante algunas semanas, tratando de aprender. Allí digo: ‘hay ciertas inercias ancestrales: su paganismo de raíz, su batari (bebida fermentada de maíz), su despreocupación por el progreso, su conformismo con un nivel de vida ciertamente bajo. Eso debe cambiar. Pero hay también un medio en el que viven como campesinos... una educación muy práctica que les transmite su cultura... con esto no debemos acabar como lo hemos hecho con una educación extraña... es más fácil querer injertar lo nuestro sin dejarles lo suyo, pero debemos lograr una transformación que eleve lo de ellos sin que por eso deban tener un ideal de nosotros’.

Cuando releo estas notas, alguna vez creo ver semillas de lo que ahora pienso, pero más bien me divierto; no me avergüenzo de haber pensado así, me avergonzaría hoy de pensar igual.

No sé cuando empezamos a cambiar, ni cuánto nos falte aún. Doy gracias a Dios padre-Madre de los tarahumares, porque nos haya dejado ver su salvación en su Verbo indígena. A otros, a muchos otros, en muchas otras partes, nos ha dado su Buena Nueva, por su Hijo, desde otros muchos pueblos amerindios.

[...]

Creemos en el indio y sus opciones históricas, damos la razón a su análisis de la realidad, compartir sus expresiones religiosas; convencidos de que su fe viva sigue actuando sobre lo terrenal y que quizá nuestro mundo ha dejado de entenderlos porque cree en otros, pero es más duro tener fe que no tenerla; es más duro aceptar la fe que aceptar nuestros medios sabios; es más duro tener fe con un pueblo que muere y se sostiene por ella, y aceptarla y celebrarla a la bellísima manera indígena.

(1999). “El óbolo de los Pueblos Indios para el tercer milenio”, en: *Christus*. año LXIV. núm. 712. Mayo-junio 1999. p. 28

Dije que por gracia se me dio compartir con los Rarámuri lo útil de mi vida, y hacia su final, con los chiapanecos, su búsqueda de futuro y de Paz. Los Rarámuri me revelaron su mundo diferente, su cosmovisión, su corazón, en fin. Ellos, sin pretenderlo, hicieron posible mi encuentro con muchos Pueblos Indios en el proceso de los Diálogos de San Andrés. Ellos, desde lo cotidiano de la vida suya, me allanaron la senda del entendimiento cercano y cordial con los chiapanecos. De cerca he sido testigo de su ofrenda de futuro, desde cerca puedo decir que es la de los más diversos Pueblos Indios, y hoy, aquí, de cerca, he pretendido compartirlo con ustedes, ofrecer mi testimonio. No sé si lo he conseguido.

Y no quiero olvidar que también dije que esperaba no molestar, perdón si no lo logré. Lo que quise exponer, me viene de la vida, se me ha impuesto desde el negado proyecto de vida de los Pueblos Indios.

No son estas palabras una verdad necesaria, son tan sólo la mía, la de mis tristezas y plenitudes entre ellos. Como tal la he confesado. Por ello, espero que pueda ser recibida como lo que es: otra palabra, diferente quizá, pero palabra amiga.

[...]

Los indios me han regalado su palabra sin imponérmela. Me han confirmado que nadie en el mundo es dueño de la verdad. Me han enseñado que es bueno dejarnos marcar por el diferente, y necesaria la propia identidad. Me ha dado ejemplo de libertad para proclamar lo que de veras nos creemos: nuestros mundos verdaderos. Desde ahí he hablado.”

(2008) Ricardo Robles. “Vivir bien, no vivir “mejor”. Hoy que la orilla del mundo está más cerca”, en: *Christus*, núm. 69, noviembre-diciembre de 2008.

Alguien me dijo un día que aproximarse a otra cultura es como la gota de agua que perfora la piedra, que hay que estarse pacientemente ahí, sin comprender o ver algo durante largos tiempos, hasta que un día, de pronto, se descubre una luz, una llaga de gota de agua en el alma. De ahí en adelante ya no puede negarse esa marca de experiencia vivida. Ya todo se ve diferente en alguna medida. Y si se tiene el paciente valor de seguir expuesto al goteo del agua, se va comprendiendo más y más, y más. Es así como va calando la vida, con señales convincentes que suelen ser simples, como una sonrisa, una mano de ayuda, un aviso que salva, una paz inexplicable, una generosidad desmedida, una destreza inesperada.

Así recibí un día el don de una expresión feliz, estábamos en una reunión en Bolivia. Uno de los expositores indígenas dijo, planteando el problema, “hay que vivir bien, no vivir mejor”. Años después, ya no distingo entre lo que él dijo y lo que pensé entonces, y lo que he seguido pensando luego. Sé ahora, cosa que él también decía, que vivir mejor es una comparación con lo que viven otros, que si todos queremos vivir mejor entramos en competencia y lucha ante los demás, que eso nos lleva al absurdo, a lo imposible, a la frustración, a la infelicidad y al sinsentido. Vivir mejor, puede ser también comparación con un pasado en el que supuestamente se vivía a medias o mal. Esa postura nos lleva a querer vivir con más y más satisfactores, y de ahí a la explotación irracional de la naturaleza, al exterminio de la vida. En cambio, vivir bien nos incluye a todos por igual, es una concepción comunitaria del bienestar, comprendemos desde ahí que sólo conviviendo tiene sentido la vida y que tal convivencia incluye no sólo a los humanos sino también a la naturaleza, y al fin de cuentas, al universo todo. No se puede vivir en paz, con bienestar, si no se adopta cierta austeridad para no perder la cordial armonía con el Dios, la humanidad y el universo.

Antes la vida me había ido enseñando muchas cosas desde los rostros, los afectos y las maneras indias: su respeto a las personas, su visión comunitaria, sus códigos éticos, su protección de la naturaleza, su rechazo al desperdicio y la acumulación, su alegría en la austeridad, su justicia restauradora de armonías, su fraternidad en fin. Aquel día en aquel pueblo de los Andes, cuando escuché lo del vivir bien y no mejor, muchas de esas antiguas lecciones de la vida se me convirtieron de golpe en una sola luz. Fue como si las muchas gotas de agua hubieran, por fin, perforado mi piedra. No era la primera vez que creía ver esa luz de las grandes síntesis, pero era una vez más, y la luz y la paz interiores eran más contundentes ese día. Hubiera sido ilusión pensar que los obstáculos habían desaparecido. Nuestra piedra cultural nunca puede quedar disuelta, nos desintegraríamos con ella. La luz sorpresiva nos encandila, pero la piedra no abre sino una pequeñísima ventana al misterio perpetuo de las otras culturas.

Cavilaciones sobre el conocimiento. Nuestras culturas occidentales nos llevan a exaltar el conocimiento conceptual y científico como el único que alcanza a formular la verdad, y a desdeñar el conocimiento sensorial como algo poco serio. No obstante, conocemos más bien por los sentidos lo que más nos vale en la vida, como las amistades o los amores, los gustos o el arte, y tantas realidades más. Se trata de un conocimiento no reductible a datos o fórmulas pero

es verdadero y más hondo porque se aproxima al misterio, a lo que no logramos formular con precisión, a lo que muchas veces vivimos y sentimos sin poder capturarlo en las palabras. Es este tipo de conocimiento el necesario para aproximarnos a las personas y por lo mismo a las culturas. Cuando queremos comunicar esos conocimientos recurrimos a símbolos, imágenes, metáforas, sugerencias, comparaciones o al arte. A veces logramos formularlos con cierta precisión pero muchas otras veces no nos bastan los conceptos. Así, un platillo sabe a gloria, un nombre nos sabe a hierba, un buen amigo es hermano o un remedio casero es mágico para poder expresar eso que sabemos bien desde la vida, que siempre dice más que los conceptos. Por eso, las primeras aproximaciones a culturas diferentes están llenas de equívocos, porque falta la convivencia prolongada que permite sentir lo que el otro siente respecto a cualquier hecho cotidiano. Y entonces, la austeridad se interpreta como miseria, los ritos como supercherías, la paz interior como indolencia, el silencio acompañante como indiferencia, la cortesía como timidez.

Todas las culturas, y ahí las personas, estamos en perpetua transformación porque toda comprensión de la vida es limitada y busca superar sus límites. Por eso, comprender a otro es desperdiciar nuestra propia cultura, tirar lastres y descubrir horizontes.

A lo largo de la vida he podido conocer y tratar a personas de muy diversos pueblos indios de México y de América. He constatado que, bajo diversas formulaciones, tienen algo en común, lo digo de su noción de la vida que difiere no poco de la nuestra. No puedo afirmar que todos los pueblos indios del continente piensen así, pero sí que este pensamiento es al menos frecuente. Estos pueblos conciben el universo como un sistema de vida. Toda realidad, lo macro y lo micro, lo conocido y lo desconocido, lo visible y lo invisible, integran un solo ser viviente. Nada ni nadie puede prescindir del resto o de una parte del universo. No se puede concebir la vida sin ese todo. De diversas maneras, todo está en función de esa vida, todo ser es un factor que hace posible esa vida. Se puede hablar así de la vida de los minerales, de los astros o del sol. Como el maíz, que expresa sus tristezas cuando tiene sed o es maltratado, todos los seres tienen sus propias formas de expresión. Como los humanos, esos seres pueden estar tristes o alegres, plenos o en deterioro, y expresarse a su manera.

La relación de los humanos con el universo es de interdependencia. Por eso la naturaleza no puede ser sólo un recurso a explotar sino un ámbito con el cual convivir, porque de ella depende nuestra vida como su vida depende de nosotros. Se tiene compasión o alegría ante los animales o las plantas, no son mercancía o cosecha para atesorar, son más bien la vida misma que sigue recreándose con la colaboración del Dios y de los hombres. Por eso somos ayudantes del Dios en su creación, no terminada nunca y perpetua como tarea. Por eso existimos en mutua dependencia con el Dios, nos necesitamos él y nosotros. Dios no es algo aparte porque no puede desentenderse de la vida, es quien a todo da el aliento para que el universo viva. Y ahí estamos nosotros.

Desde esta concepción de la vida total, vivir en comunidad es la única manera verdaderamente humana para hacerlo, porque todos necesitamos de todos, la vida de los todos es la misma, las carencias o el hambre de otro son un suicidio mío si las permito o provoco. La ayuda mutua y la ayuda al Dios son la misma, sólo así recreamos la vida. En la comunidad el individualismo no tiene sentido. Nadie tiene su vida aparte aunque así lo piense o lo imagine. Se plantea así la disyuntiva entre convivir y competir. Se compite para vivir individualmente mejor, se convive para vivir comunitariamente bien. Vivir en plenitud lleva a compartir, no a acumular. Virtudes nuestras, como la previsión, el ahorro o la abundancia de satisfactores, llegan a ser excesos, desviaciones o lacras sociales para estas culturas. El planeta ha de ser espacio pleno para la vida, para cuidarlo todo y preservarla, esa es la tarea y el sentido de la vida humana sobre la tierra. La merma, no sólo la extinción, de cualquier forma de vida, es una anemia lenta en todo viviente, un suicidio paulatino quizá irreversible.

Entre las lecciones aprendidas de la vida, de esas que un día perforan la piedra y abren una ventana de luz, conservo una palabra dicha por un rarámuri en una reunión común. "Hoy la

orilla del mundo está más cerca”, dijo. Se refería al creciente atentado contra las formas tradicionales de pensar y de ser, a los programas gubernamentales de invasión y despojo que van minando y disolviendo el sentido indígena de la vida. Se refería indirectamente a la naturaleza, a la ecología, a la imposición de tecnologías, a la muerte lenta de este planeta envenenado, pero allá en el fondo hablaba de las relaciones con lo demás, con los demás y con el Dios. Sierra Tarahumara, Chihuahua.

Altiplano boliviano.

Fragmentos de escritos de José Fernández de Henestrosa.

Tumpasiniña. [Xavier Albó data esta carta del año 1992]

Tumpasiniña

Sinti munat jilatanaka, kullakanaka:

(Muy queridos hermanos y hermanas)

Cuando alguien que ha vivido por un tiempo en el Altiplano, se ausenta, se produce una ruptura en el que se va y en los que se quedan: **"Se echa de menos"**. Pues sobre esto, es que quiero pasar hoy un rato con ustedes.

La lengua aymara, es como decía mi hermano, una "lengua de ángeles". Tiene un verbo **tumpasiniña**, que expresa maravillosamente este sentimiento de totalidad que el Altiplano ejerce sobre sus moradores. **Tumpasiniña** se puede traducir por: **"Ir a visitar, ir a ver, ir a percatarse ocular y personalmente de alguien o de algo propio o considerado como propio, y por tanto muy querido, muy amado, muy apreciado por uno. Un ir a echarse de menos"**. Sentimiento que no se satisface una sola vez, sino que reiterativamente surge en el corazón como algo ineludible.

La inmensidad del Altiplano nos hace sentir minúsculos en medio de él, por eso cuando de pronto en nuestra vida sumergida en esta inmensidad, se nos acerca un campesino y nos dice: **"he venido a echarte de menos"** se experimenta como un "desvelamiento" por no decir una "revelación" de la profundidad del Altiplano. ¡Uno se pensaba y se sentía pequeño, desconocido, extranjero... y de pronto le hacen notar que **alguien** en su corazón se ha apropiado de uno!

Esta experiencia personal, es lo más parecido que me he encontrado, a la experiencia de Dios en nuestras vidas y en nuestra Historia. Dios con el nuevo atributo del que viene a **echarse de menos** de los hombres, de cada uno de nosotros, pues somos **alguien** para El, somos **su propiedad** y no puede vivir sin nosotros.

De pronto todo ha cambiado y se empiezan a tener ojos y oídos nuevos. Algunos rincones del Altiplano empiezan a tener vida, pues en ellos algo ha ocurrido, en ellos está alguien que me acogió y dio de comer en su casa; o en ellos cuando estaba perdido buscando un camino, un pastorcito me indicó mi destino; o fue que un día alguien que por primera vez me acompañaba, escuchó el silencio de las pampas; o tuvimos un lindo cursillo, o nos plantamos en el barro durante muchas horas...En fin hay muchos rincones en los que se ha compartido la comida, se ha experimentado la amistad, se ha padecido el sufrimiento o la muerte de alguien, o se ha sentido el fracaso de la cosecha... y se siente necesidad de **ir a echarse de menos** de esas personas o de esos rincones que se han convertido muy queridos por uno.

A veces pienso que este sencillo verbo, que tan bien expresa el corazón del pueblo aymara, es como la puerta de comprensión del misterio de los pobres, los predilectos de Dios. Es como si su soledad y su silencio -tan desconcertante para nosotros- estuvieran anclados firmemente en la secreta esperanza de que hay **ALGUIEN** que repetidamente viene a **echarse de menos** con su Presencia y su Palabra. Y que ellos también saben cómo expresarle el **ir a echarse de menos** de Él. Y es este saber el que se expresan entre ellos y manifiestan con todas aquellas personas que se les acercan. Sabiduría de los pequeños detalles del compartir cotidiano que nos abren la puerta del "respeto a la vida".

Desgraciadamente se pueden tener ojos y no ver y oídos y no escuchar, pasar muchos años junto a ellos y no tener **nada** ni **nadie** de que **echarse de menos**. Es como vivir sin Dios, sin hermanos, sin comunidad... sin rostros concretos.

Volver a nacer. Dejarse engendrar por el Pueblo, reconocerse hijo de ellos. Es el fruto que nace de su amor expresado en ese movimiento de **ir a echarse de menos** de nosotros.

Nuestra respuesta es una mezcla de aceptación de este regalo y de esta puesta en marcha de nuestro amor para los demás.

En la medida en que nos vamos **apropiando**, vamos haciendo propio, lo mejor de cada uno de ellos sus pequeñas o grandes esperanzas, sus sueños, sus deseos, sus iniciativas de vida... y ponemos nuestra vida para que crezcan y fructifiquen, nos vamos convirtiendo en **sus hijos**, en hijos de este Pueblo. Nos convertimos en lo mejor de ellos. Así empezamos a comprender el por qué se vienen a **echarse de menos** y el por qué necesitamos ir a **echarnos de menos de ellos**. Por el contrario si no encontramos nada de qué apropiarnos, nada que no merezca ser guardado en nuestro corazón para que crezca y fructifique, siempre seremos unos extraños.

Esta es la lógica del Reino de Dios, en el que sólo podemos llamar a Dios PADRE, siendo hijos del Pueblo. Dicho de otra forma, sólo en el corazón del hermano es que aprenderemos a llamar a Dios PADRE. Pero para aprenderlo, necesitamos amarlo con ese único amor que produce frutos en los hermanos.

Ir a echarse de menos, no es ir a controlar, a vigilar, a pedir cuentas, a examinar, a juzgar... pues todas esas cosas se pueden hacer por terceras personas o con otros medios impersonales. No se va a **echarse de menos** por utilidad o en busca de seguridades personales, diría que se va **porque sí**, se va porque **se ama**.

En el amor que empuja al **ir a echarse de menos**, se encierra el ingrediente de la capacidad de sorpresa. Es una aventura que cuando se inicia va acompañada de alegría, de esperanzas, de inquietudes, de anhelos... y que culmina en el encuentro con **lo otro de sí mismo**. Es un poco lo de la parábola del hijo pródigo a su regreso a **casa**.

Me imagino que todo esto que les estoy comentando, de una manera o de otra y con un verbo parecido al **tumpasiniña** lo habrán experimentado en su contacto con los pobres, en el lugar en donde viven. Quizá el Altiplano por sus peculiaridades geográficas y de clima, hace que lo más significativo de la vida, quede como más resaltado y **el echarse de menos** arraigue tan profundamente. Pero creo que en unos lugares de una manera y en otros de otra, esta manifestación de amor que es mezcla de sentirse **de** otro y mezcla de sentir a los otros en sí mismo, es fruto de aquellos lugares en los que la muerte o la **no-vida**, parece que campean a sus anchas y que quizá como en la Cruz, son los únicos lugares en los que la VIDA no se puede menos que compartirla con los demás y me atrevería a decir , no se puede menos que **ir a echarse de menos** de quien nos la ofreció.

Para muchos de nosotros el Altiplano ha sido significativo en nuestras vidas, en el sentido de que se nos han abierto las puertas del dinamismo del Amor. El mundo es como un inmenso Altiplano en que poco a poco hay muchos lugares en los que hay muchas cosas y sobre todo muchas personas a las que nos gustaría **ir a echarnos de menos** y curiosamente en cada persona también hay un **"Altiplano interior"** que nos ha acogido y regalado.

San Ignacio de Moxos.

Fragmentos de Enrique Jordá de Arias

(1986) Carta a Francisco Claret. Barcelona. 2 p.

[...] Gente buenísima que no había recibido visita, gente abierta al Mensaje, gente indefensa ante las injusticias o aislamiento. Amigos íntimos que nos esperan siempre. Grupos grandes de animadores en casi todas las comunidades o gente que quiere pasar cursillo y se animadores todos ellos son los que mantienen la fe y el ánimo cristiano en sitios tan alejados, los que se esfuerzan ante los grandes embates de sectas que dividen o quieren divide las comunidades, los que dos o tres veces al año van a los pueblos grandes para una semana de cursillos, los que tienen las celebraciones dominicales...

Después de una caminata de dos o tres meses seguidos cada año, volvemos muy consolados y animados. [...] Ellos, los pobres, nos evangelizan como nadie, nos hacen como ellos, nos animan para que salgamos juntos adelante como cada cual aportando lo que se puede.

Nuevos cantos en idiomas mojeños, himnos, textos litúrgicos mojeños, una historia de los pueblos mojeños desde las bases mojeñas, que esperamos saldrá a luz en 1987, cuestionamientos morales locales, resolución de problemas, comuntarios, luz para mantenerse ante los ataques y engaños de las sectas, amistad fuerte y sencilla..., todo eso y mucho más surge de estas visitas sencillas y nada espectaculares en las que llegamos como la gente llega a su rancho.

Así vemos que el Señor hace crecer su Palabra en medio de la gente y que va realizando el Reino de Dios.

[...]

Hasta aquí, algunas pinceladas de Mojos. Una naturaleza exuberante de ríos, selva, agua por todas partes frutas y cultivos que crecen casi solos, trópico ardiente. Un mundo desvinculado, olvidado, con mucho problemas que ir resolviendo. Gente buenísima, despierte, sumamente cordial. Carreteras y colonizaciones a la puerta en pocos años que van a cambiar este mundo tan antiguo de culturas nobles e idiomas bellísimos. Antiguas misiones jesuitas de Mojos, famosas con las de Chiquitos y las del Paraguay, con gente que sigue vibrando con aquella tradición y con la misma fe recibida

(2004) “San Ignacio de Mojos, la historia irreversible”, en: *Cuarto intermedio*. núm. 73. Noviembre de 2004. p. 66-90

“Cuando llegué a San Ignacio de Mojos el 11 de abril de 1984, no me podía imaginar la experiencia y la aventura tan gratificantes que me esperaban en veinte años de permanencia tan gratificantes en ese pequeño jirón patrio [...]

En el momento de mi llegada a Mojos, San Ignacio era una población de unos 3000 habitantes; se calculaba que un 90% eran indígenas y un 10% blancos con su gama de ganaderos terratenientes de origen cruceño o turco hasta familias sumamente sencillas; sin olvidar los cuatro hogares de inmigrantes andinos recién llegados para abrir comercio.

La vida transcurría, aparentemente tranquila, entre trabajo y convivencia. De vez en cuando había una muerte por reyerta, por picadura de víbora o por accidente de río o de la única medio-carretera existente. Las mamitas ancianas tenían aseguradas su comida en alguna de las familias más acomodadas de la población. A nivel laboral, daba la impresión de que se vivía un régimen

patriarcal en el que los trabajadores eran familias indígenas amigas de los patrones ganaderos y que pensaban bastante como ellos, especialmente a la hora de votar en las elecciones.

En educación, había un colegio secundario y tres escuelas en la ciudad; los profesores eran en su mayoría maestros por antigüedad pero hijos del pueblo, y se creaba un ambiente muy humano en los planteles. El Centro Provincial de Salud ocupaba un viejo edificio. La alcaldía y la subprefectura, en la plaza principal, no tenían mayor influencia, dado que apenas captaban recursos. Había luz eléctrica de motor de siete a once de la noche.

[...]

El Templo histórico, que data de 1751, era el centro de la ciudad; celebraciones, fiestas, los Jóvenes Antonianos, la Asociación de los Sagrados Corazones y la Legión de María, más las Catequistas de primera comunión y confirmación y los grupos de catequistas y animadores de comunidades rurales, iban creando una nueva imagen de parroquia. La vida cristiana la compartíamos pacíficamente con otras denominaciones: Iglesia cristiana Evangélica, Asamblea de Dios Boliviana, y Testigos de Jehová, además de Nuevas tribus en el Cantón de San Lorenzo.

Poco a poco la convivencia me reveló toda la riqueza religiosa interior contenida en la visión de mundo indígena mojeño: mundo de los sueños, de las enfermedades espirituales, de los espíritus de los bosques y de las aguas, de los mitos y tradiciones mojeñas.

Pero también me permitió conocer la historia local de los últimos cincuenta a cien años – distanciamientos, tensiones, incluso desprecio entre clases y culturas locales- y me abrió los ojos a otras realidades. En lo laboral, no existía en general contratos escritos ni seguros sociales ni finiquitos; todo se basaba en la supuesta buena voluntad del empleador. En educación, lo principal o lo único para muchos profesores era tener en limpio su cuaderno de cuando eran estudiantes (u otro heredado de otro profesor o amigo) y copiar un tanto en la pizarra, de donde lo copiaban a su vez los alumnos para ponerlo en limpio y perpetuar el ciclo de educación deficiente; quienes podían darse el lujo, enviaban a sus hijos a colegios de Trinidad o Santa Cruz. En salud, largas temporadas se disponía sólo de un médico recién egresado que cumplía un año de práctica en provincias; había muy poca formación en las bases para hacer frente a las enfermedades, mucha muerte por tétanos, en recién nacidos, tuberculosis, espundia, parásitos, sin apenas enfermeros ni postas rurales; quienes tenían plata acudían a los médicos de las ciudades. En cuestiones de tierras, algunos indígenas tenían sus propias parcelitas y otros aceptaban la oferta de ganaderos para cultivar en sus montes o alturas.

El cambio de escenario había empezado ya en 1931 con las primeras entradas de familias cruceñas y árabes inmigrantes para establecerse en estas tierras de Mojos. La época de empadronamiento indígena, que duraría hasta la década del 50, fue especialmente dolorosa. Aunque se la quiera pintar bonita y se la poetice como el ‘el tiempo de San Ignacio granero del Beni’, la realidad era que nadie podía escapar de esa servidumbre y, si lo hacía, salía comisión a buscarlo y tenía que pagar la huida con malos tratos patronales. Y la cosa llegó a tal extremo, que los mismos blancos pidieron una tierra comunitaria para las familias indígenas ignaciana, y el presidente Germán Busch les concedió en 1938 seis legas cuadradas entre San Ignacio y la actual comunidad de Argentina de Mojos. Este documento, que consta en la parroquia local, no tuvo efecto porque nunca llegó a delimitarse la zona, que en la actualidad está ocupada por siete comunidades mojeñas rodeadas de grandes estancias ganaderas. Los problemas han crecido; la población se ha multiplicado por cuatro y tienen mayor conciencia de su historia.

Más tarde me enteré del calvario que habían sufrido las comunidades indígenas de esa pérdida de tierras originarias, por concesiones de inmensas extensiones de hectáreas, casi regaladas en los gobiernos del General Barrientos, el General Banzer y el primer período del Presidente Sánchez de Lozada, sin que nada supieran los indígenas por falta de comunicación en su aislamiento y falta de abogados que defendieran sus trechos: sólo se enteraban cuando iban llegando nuevos propietarios con papeles legales y les iban diciendo que se fueran a otra parte porque esas tierras ya no eran de ellos. Y vi que la ley de Banzer sobre ‘Territorios de Chimanes’ (1971), que estuvo en la base de concesiones madereras de 1985, decía que las tierras de los mojeños eran baldías

porque sólo había en ellas ‘tribus selvícolas’, desconociendo así a etnias originarias asentadas hace dos mil años, pertenecientes a una gran civilización arawak que transformó la naturaleza con terraplenes, canales, lomas y lagunas para hacerla habitable; y a pueblos con otros trescientos años de vida como Pueblos Misionales mundialmente conocidos.

San Ignacio de Mojos, famoso y próspero Pueblo Misional, lleno de tradición y nobleza y que ha merecido en 1982 el título de Capital Folklórica del Beni y en 1997 el de Capital Espiritual de los Pueblos Misionales del Cono Sur de América, vive a lo largo de los últimos veinte años una doble experiencia que lo refunda.

Por un lado, grupos económicos influyentes –ganaderos, terratenientes, comerciantes, empresas madereras y petroleras- buscan aumentar sus cuotas de poder. Por otro lado, una base popular despierta ante lo que ve como invasión, se ilumina, recobra su orgullo originario y su autoestima, se organiza como pueblo indígena, se abre a la creatividad, analiza su situación, se prepara, busca estrategias y alianzas, influencia y eficacia, pide colaboración a instituciones de apoyo (Vicariato del Beni y su oficina jurídica, Parroquias de Mojos, Coordinadora de Apoyo a Pueblos Indígenas, CIDDEBENI, CEJIS, PRODEMO, CIPCA, Caritas Nacional, Derechos Humanos, Comité de Vigilancia) y entra en confederación con otras instituciones originarias. Así los indígenas logran que se comiencen a cumplir las nuevas leyes nacionales, en especial las de Participación Popular e INRA, y ponen en figurillas a quienes siempre llevaron la batuta de la sociedad local.

Todo este conjunto generó en la Provincia de Mojos una nueva situación socio-política, pero no se logró el equilibrio necesario para una buena convivencia adulta y fraterna, porque ciertos círculos de poder no aceptaban el cambio. En la segunda mitad del 2003, ese grupo influyente preferiría encerrarse en ataques o sospechas contra quienes coadyuvaron a la nueva situación.

He vivido esos veinte años de historia irreversible y no quisiera que caiga en el olvido.

[...]

Por mi parte, siento una gran satisfacción por los veinte años en que he sido testigo y en alguna manera actor de la historia irreversible de ese Pueblo tan querido.

(2005) “Viviendo entre bolivianos de tierras altas y bajas”, en: *Caminar. Cuadernos de Interculturalidad*. Año 2, no. 2. Junio 2005. p. 51-55

Desde 1984, ese diálogo intercultural tan apasionante tuve que trasladarlo hacia el Beni, entre pueblos amazónicos, en la zona de los antiguos pueblos misionales de Mojos. Allí empecé de nuevo como niño a aprender la cultura, idioma, lenguaje de la naturaleza, cosmovisión y sabiduría de los abuelos y abuelas, y a maravillarme, a dialogar, anotar, preguntar, relacionar culturas andinas con amazónicas. Fueron años de gran enriquecimiento que no los cambiaría por nada, ya que modelaron mi vida con nuevos y profundos matices.

[...]

En la práctica pastoral andina y amazónica –atención parroquias y comunidades indígenas, cursillo, talleres, convivencias, caminatas, diálogos-, he podido ejercitarme en compartir desde dentro de la mentalidad del ‘otro’ he intentado gustar de ella como un todo en las diversas cosmovisiones. Sintiéndome más como huésped bien recibido como hermano que quiere aprender de su estadía y aportar con sencillez un Mensaje compartido. Gran enriquecimiento mutuo. Línea de interculturación en respuestas a preguntas y preguntas a respuestas que la vida y el evangelio leído desde la vida suscitan. Mi rol (aparte de revolver documentos) fue primero escuchar y segundo lanzar cabos: ¿cómo entienden este asunto? ¿Qué significa esta costumbre? ¿Será qué...? ¿No será qué...? ¿Se podría decir que se trata de algo así? ¿Qué decían los abuelos? ¿Iría por ahí la visión de mundo que vivimos? ¿Se parece esto a lo que nos dice Jesús o esta expresión de la Iglesia? ¿Cómo dirían ustedes esto en idioma...? E intentar plasmarlo en escrito, revisarlo con ellos, devolvérselos y sociabilizarlo. La memoria y la historia de los abuelos y de la

propia comunidad eclesial crea un espacio muy grande de identidad, orgullo, aprecio cultural y autoestima extraordinarios, así como lanzarse con más decisión a vivir los proyectos vitales, la organización y las alianzas con otros pueblos. Pueblos que viven atentos a la reciprocidad y armonía con Dios, con la comunidad y con el universo. Sintiendo gente con nobleza, reconociendo el pecado que se nos mete, buscando en seguida reconciliación. En universo lleno de vitalidad, poniendo cuerpo y alma en su realización, con todos sus sentidos atentos a las señales de Dios. Pueblos alegres y cercanos, que se captan con toda el alma cuando uno entra en amistad cordial con ellos. Mis escritos andinos y amazónicos son para mí aventura vital y fraterna que marcó mi vida. Sigo escribiendo sobre estos dos mundos culturales con toda el alma, y cada vez descubro más el dinamismo interno, humano y cristiano, que impulsa a estas culturas y las demás originarias.

[...]

No puedo sino alegrarme del gran avance que he encontrado en todos estos campos tanto en el conocimiento y afianzamiento de la propia identidad, como en la preparación humana, en la búsqueda de organización eficaz, en la participación ciudadana especialmente a través de líderes propios, así como en la decisión de acompañamiento comprometido de parte de varios sectores de Iglesia y de ciertas ONGs que están haciendo avanzar eficazmente este caminar. No sin tensiones fuertes con la cultura dominante. He querido plasmar mi vivencia concreta con pueblo mojeños del Beni en estos aspectos, en un pequeño artículo “San Ignacio de Mojos, la historia irreversible”, en la revista *Cuarto intermedio*. núm. 73. Noviembre de 2004. p. 66-90.

En la vida de la comunidad parroquial en diversos lugares interculturales, he sentido dificultad al querer invitar a cada cultura (blanca u originaria) a abrirse y a comprender fraternalmente a la otra, a tenerse cariño mutuamente, a captar las riquezas más que los defectos del otro. Algo de eso se da entre gente sencilla de diversas culturas que conviven diariamente y se sienten ‘clase popular’ con mucho en común. Pero cultura a cultura siguen fácilmente como dos mundos paralelos, llenos de recelos o hasta de antipatías y no-aceptación, unos por considerar a sus contrincantes ignorantes o peligrosos; otros por el recelo de dominio, abuso o desprecio hacia ellos al considerarse poco preparados para defenderse. En la misma liturgia intercultural, si uno pone ejemplo indígenas o usa en breves momentos idiomas locales fuera del castellano, fácilmente se molestan muchos blancos, porque no entra en sus esquemas que te tenga en cuenta a otros que a ellos, y pero si piensan que tales idiomas no tienen validez culta y son retardarios para la población y provincia. Siempre me ha ayudado la opción clara y primera por pobres, originarios y gente sencilla y su vida, como punto de mira desde donde avanzar e invitar al precio por la interculturalidad. Pero hay ocasiones de acercamiento [...]

Unos cuarenta y cinco años de mi vida pasadas en cercanía y compartir intercultural con Pueblos tan diversos. Les debo muchísimo en lo que soy actualmente. Cada vez admiro más a estos Pueblos, a sus abuelas y abuelos y la acción del Señor en ellos. Y he aprendido a hablar de ellos en mis cursos universitarios y en otros escenarios pastorales o académicos con sentido crítico, pero a la vez con el entusiasmo del que ha sido aceptado por ellos y se siente de algún modo parte muy honda de ellos.

Bibliografía

1. Bibliografía sobre la Inculturación y las misiones jesuitas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. 2ª ed. México. CIESAS. 1982. 226 p.
- Regiones de Refugio. *El desarrollo de la comunidad y el proceso dominial en mestizomerica*. México. Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica. 1991. 371 p.
- Álvarez-Ciuenfuegos Fidalgo, Juan. *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda. La polémica de Valladolid de 1550*. 2ª ed. México. UNAM-Universidad Autónoma de San Luis Potosí. 2010. 470 p.
- Albó, Xavier. *Cultura, interculturalidad e inculturación*. Caracas, Federación Internacional de Fe y Alegría, 2003. 70 p.
- Arias Montes, Manuel y Bartolomé Carrasco. *Y la palabra de dios se hizo indio. Teología y práctica de una catequesis inculturada y liberadora, una propuesta desde Oaxaca-México*. México. Dabar. 1998. 293 p.
- Arrupe, Pedro. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander, Sal Terrae, 1981. 696 p.
- Barrera, Jesús Ángel. “La inculturación del evangelio I y II”, en: *Stodium*. LXIII. 2003-1. p. 219-232 y *Stodium*. LXIII, 2003-2 p. 233-275.
- Bartolomé, Miguel Alberto. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México. Siglo XXI. 2006. 368 p.
- Beuchot, Mauricio. *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México. Siglo XXI. 1992.
- Carrasco, Bartolomé. “Inculturación del Evangelio”, en: *Iglesias-Cencos*. Año 10, núm. 112. Mayo de 1993. p. 2-9.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Trad. del francés de Estela Ocampo. Barcelona. Gedisa. 1981. 256 p.
- Comisión Episcopal para Indígenas. *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*. México. Conferencia del Episcopado Mexicano. 1988. 106 p.
- Correa Etchegaray, Leonor y Emanuel Colombo y Guillermo Wilde. (coords). *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*. México. Universidad Iberoamericana-Pontificia universidad Javeriana. 2014. 245 p.
- Departamento de Misiones del CELAM-Consejo Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI). *Pastoral Indigenista. Documento del primer encuentro pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1970. 83 p.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo. *La teología de la liberación latinoamericana hoy. El desafío globalizador y posmoderno*. México. UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. 2009. 383 p.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’)*. Madrid. Nueva utopía. 1993. 219 p. (Recientemente la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia ha reeditado esta obra, y se puede consultar de forma electrónica en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel_.pdf)
- Estermann, Josef. *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre los Andes y Occidente*. La Paz, Bolivia. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología. 2008. 359. (Teología y filosofías andinas, 5).
- Esquerda Bifet, Juan. *Misionología. Evangelizar en un mundo global*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 2008. XXXI + 538 p. (Serie Manuales de Teología, 34)

- Fernández Herrero, Beatriz. *La utopía en América. Teoría, leyes, experimentos*. Pról. de J.L. Abellán. Barcelona. Anthropos. Madrid. 1992. (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 63). 460 p.
- Floristán, Casiano. *Para comprender la evangelización*. Pamplona. Verbo divino. 1993. 195 p.
- Fornet-Betancort, Raúl. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito. Ediciones Abya-Yala. 2007. 177 p.
- García González, Javier. *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América*. México. Diana. 2002. 322 p.
- Hernández Palomo, José de Jesús y Rodrigo Moreno Jeria. (coords). *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: Cambios y permanencias*. Sevilla. Consejo Superior de Investigaciones científicas-Escuela de estudios Hispano-americanos. 2005. 287 p.
- Iglesias, Ignacio. “Pedro Arrupe: la inculturación clave de la ‘nueva’ evangelización”, en: *Sal Terrae*. num. 95. octubre 2007. 2007. p. 753-765.
- Irrázabal, Diego. *Inculturación, amanecer eclesial en América Latina*. Quito. Ediciones Abya Yala. 2000. 221 p. (Iglesia, Pueblos y Culturas, 54-55).
- Klaiber, Jeffrey. *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos y testimonio profético*. Lima. Universidad Ruíz de Montoya. 2007. 508 p.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid. Universidad Católica del Perú-Trotta. 2002. 602 p.
- Marzal, Manuel. (comp.) *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América Colonial*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo editorial 1992. v. 1.
- Marzal, Manuel (editor) *Rostro indio de dios*. México. Centro de Reflexión Teológica. Universidad Iberoamericana. 1994. 318 p.
- Meyer, Jean. “Las misiones jesuitas del Gran Nayar 1722-1767. Aculturación y predicación del evangelio”, en: *Trace*. núm. 22. diciembre 1992. p. 86-101.
- Mujica Bermúdez, Luis. “Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre ‘unos’ y ‘otros’”, en: *Fénix*. núm. 43-44, 2001-2002. p. 55-78.
- Negro, Sandra y Manuel Marzal. (coords). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito. Pontificia Universidad Católica del Perú-Abya Yala. 2000. 354 p.
- Ravier, André. *Ignacio de Loyola funda la Compañía de Jesús*. México. Buena Prensa. 1991. 567p.
- Reichel-Dolfmatoff, Gerardo. “El misionero ante las culturas indígenas”, en: Departamento de Misiones del CELAM. *Antropología y evangelización*. Bogotá, CELAM, 1969. 358 p. (Colección DMC, 1).
- Reuelta González, Manuel. *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. ‘Servir a todos en el Señor’*. Madrid. Universidad Pontificia de Comillas. 2006. 335 p.
- Rey Fajardo, José del. “Marco conceptual para comprender el estudio de la arquitectura de las misiones jesuíticas en la América Colonia”, en: *Apuntes*. vol. 20. núm. 1. p. 8-33.
- Reding Blase, Sofía. *El Buen salvaje y el caníbal*. 2ª ed. México. Centro de Investigaciones sobre América Latina. 2009. 250 p. (Filosofía e historia de las Ideas en América Latina y el Caribe, 4).
- *Párrocos y misioneros. Precursores coloniales del pensamiento antropológico latinoamericano*. Tegucigalpa. Subirana. 1999. 211 p. (Rafael Heliodoro Valle, 2).
- Roa Bastos. “Tentación de una utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay”, en: Etchegoy, Aldo M. (comp.) *Pueblos Originarios y acceso a la justicia*. Buenos Aires: El Mono Armado, 2010. 324 p.
- Santos Hernández, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid. Mapfre. 1992. 381 p.

- Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor. *Caminos de la Teología India*. Cochabamba. Verbo Divino-Universidad Católica Boliviana-Editorial Guadalupe. 2000. 246 p.
- “La evangelización de los pueblos indígenas en los documentos del episcopado latinoamericano”, en: www.sedos.org/site/index.php?option=com_docman
- Spence, Jonathan D. *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*. Barcelona. Tusquets. 2002. 340 p.
- Suess, Pablo. *Culturas indígenas y evangelización*. Lima. Centro de estudios y publicaciones. 1983. 101 p.
- “Inculturación”, en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Misterium liberationis*. Madrid, Trotta. 1990. v. 2. p. 377-422.
- Tellechea, José Ignacio. et al. *Jesuitas: una misión, un proyecto*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2007. 221 p.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI-Gandhi. 2009. 277 p.
- Tornos Cubillo, Andrés. *Inculturación. Teología y método*. Madrid. Universidad Pontificia Comillas-Desclée de Brouwer. 2001. 393 p.
- Valle, Irma del. *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*. México Siglo XXI. 2009. 201 p.
- Wachel, Nathan. “La aculturación”, en: LeGoff, Jacques y Pierre Nora. *Hacer la Historia. I Nuevos problemas*. Trad. del francés de Jem Cabanes. Barcelona. Editorial Laia. 1984. v. 1. 245 p.
- Wilde, Guillermo. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires. SB. 2009. 512 p.

2. Bibliografía sobre Bachajón.

- Alboan. *La Misión Jesuita de Bachajón en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México*, en: http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/transcripcion_mexico_mision_de_bachajon.pdf
- Arizmendi, Felipe. *El caminar de una Iglesia. México. San Pablo*. 2006. 494 p.
- Cubells Aguilar, Lola. “Derechos humanos, territorio y cultura tseltal: tejiendo espacios interculturales desde el Centro de Derechos Indígenas de Chilón, Chiapas”, en: Redhes. año III, núm. 6. julio-diciembre 2011. p. 99-118.
- Díaz Olivares, Jorge. *Bachajón, zona de refugio*. México Universidad Iberoamericana. 1970 (Tesis de Licenciatura en Antropología social).
- Diócesis de San Cristóbal de las Casas. *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*. México, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1999. 172 p.
- Etxeberria. *Ética de la diferencia. En el marco de la antropología cultural*. Bilbao. Universidad de Deusto. 1997.
- “El desafío del otro indígena”, en: Letras de Deusto. vol. 28. núm. 79. abril-junio 1998. p. 41-60.
- Fazio, Carlos. *Samuel Ruíz, el caminante*. México, Espasa Calpe mexicana, 1994. 328 p.
- Huellas de un caminar. Misión jesuita de Bachajón*. México, Universidad Iberoamericana. 2010. 337 p. versión digital: <http://www.uia.mx/web/files/publicaciones/huellas-marzo2010.pdf>
- Maurer, Eugenio. *Los tseltales. ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?* México. Centro de Estudios Ecuménicos. 1984. 503 p.

- Maurer, Eugenio y Abelino Guzmán. *Gramática tseltal*. México. Centro de Estudios Educativos, 2000. 111p.
- Maurer Avalos, Eugenio, Ignacio Morales y Felipe J. Ali Modad Aguilar. “Un pueblo, su lengua, una Biblia –el fruto de 35 años de labor constante y paciente”, en: *Esquila Misional*, abril de 2003. p. 24-31.
- Meyer, Jean. *Samuel Ruiz en San Cristóbal 1960-2000*. México, Tusquets, 2000. 291 p.
- Morales Bermúdez, Jesús. *Entre los ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*. México. Juan Pablo Editores-Unidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad Intercultural de Chiapas-COCyTECH. 2005. 398 p.
- Misión de Bachajón. *Directorio de Pastoral Indígena para la Iglesia Autóctona en la Misión de Bachajón de 1993*. Mimeo.
- Modad Aguilar, Felipe J. Ali. *Engrandecer el corazón de la comunidad*. México, Centro de Reflexión Teológica. 1999. 264 p.
- Rea, Daniela. “Capeltic: el camino hacia *nuestro café*”, en: *Magis*. núm. 437. Diciembre 2013-enero 2014. p. 43.
- Rodríguez, Oscar y Alberto Irezaba. “Del cafetal a la taza. Capeltic: defendiendo la riqueza de una región”, en: *Clavus. Suplemento de La Jornada de Jalisco*. Año II. núm. 4 noviembre de 2011. p 4.
- Velázquez, Alberto. “Camino de catequesis entre tzeltales de Chiapas”, en: *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano*. 2ª ed. México, CENAMI-Abya Yala, 1992. 329 p.
- Villafuerte Solís, Daniel. et al. *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México. Fondo de Cultura Económica 2002. 429 p. Vos, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México. FCE-CIESAS. 2002. 505 p.
- Zatyarka, Alexander. *The formation of the autochthonous church and the inculturation of christian ministries In the indian cultures of America. A case study: the Bachajón mission and the diocese of San Cristóbal de Las Casas, Mexico*. Innsbruck. 2003. (Tesis Doctorado en Teología).

Textos de Mardonio Morales

- (1971) *Denuncia al gobernador Velasco Suárez*, 10 de noviembre de 1971 (mimeo)
- (1971) “Opresiones tseltales denunciadas al gobierno del estado”, en: *Estudios indígenas*. Vol. 1, núm. 3. Marzo de 1971. P. 65-78.
- (1972) “La denuncia tseltal”, en: *Estudios Indígenas*. Vol. 2, núm. 1. Septiembre de 1972. P. 73-85.
- (1976) “Hacia una Iglesia indígena. El proyecto de los prediáconos tseltales”, en: *Christus*. Año 41, núm. 493. Diciembre de 1976. p. 8-9.
- (1976) “Itinerario cristiano y sacerdotal”, en: *Christus*. Año 41, núm. 488. julio de 1976. p.46-49.
- (1977) “Chiapas indígena”, en: *Christus*. Año 42, núm. 505. Diciembre de 1977. p. 10-18.
- (1980) [Entrevista de Mardonio Morales Elizalde, s.j., con Juan Sabines Gutiérrez, gobernador del estado de Chiapas, México 2/3-vi-80] (mimeo)
- (1980) [Documento entregado al gobernador Juan Sabines el día 3 de junio de 1980] (mimeo)
- (1985) *Metodología en el movimiento catequético*. Mimeo. Texto fechado en febrero de 1985.
- (1989) *Crisis y caminos de esperanza en el proceso tseltal*, Mimeo. Noviembre de 1989.
- (2000) *Pastoral Indígena en la diócesis de San Cristóbal de las Casas*. Febrero 2000.
- (2002) *Presentación personal del proceso de evangelización en la Misión de Bachajón*. 6 de junio de 2002 (Mimeo)

- (2009) “*Misión de Bachajón. Itinerario histórico*”, en: *Magistralis*. Vol. XIV, Núm. 28. Julio-diciembre 2009. P. 221-237.
- (2011) ---- “Primera carta su hermana después de su ordenación sacerdotal”, en: *Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*. 3ª época, noviembre de 2011
- Morales, Mardonio. *Un legendario activista de Chiapas. Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Compilación e introducción de Manuel Esparza. México. Centro INAH Oaxaca. 2013. 454 p.

3. Bibliografía sobre la Misión en la Sierra Tarahumara

- González H., Carlos y Ricardo G. León. *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua siglo XIX*. México. CIESAS-INI. 2000. 304 p.
- González Rodríguez, Luis. *El noroeste novohispano en la época colonial*. México. IIS-UNAM. Miguel Ángel Porrúa. 1993. 614 p.
- González Rodríguez, Luis (coord.). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México. Secretaría de Educación Pública. 1987. 427 p.
- León, Ricardo. *Misiones jesuitas en la Tarahumara (siglo XVII)*. Chihuahua. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. 1992. 177 p.
- Márquez Terrazas, Zacarías. (comp.) *Simposio de las misiones Tarahumaras*. Chihuahua. Universidad Autónoma de Chihuahua. 2011. 155p.
- Neumann, José. *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara*. Introducción y edición de Luis González Rodríguez. Chihuahua. Editorial Camino. 1991. 181 p. (Centenario, 8)
- Penagos Belman, Esperanza. “Investigación diagnóstica sobre las misiones jesuitas en la Sierra Tarahumara”, en: *Cuicuilco*. año. 11. núm. 32. septiembre-diciembre 2004. p 157-204.
- Velasco Rivero, Pedro de. *Danzar o Morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. México. Centro de reflexión Teológica. 1983. 475 p.

Artículos de Ricardo Robles Oyarzún S.J

- (1973) “Humanismo tarahumar”, en: *Estudios indígenas*. Vol. II, núm. 3. Marzo de 1973. p. 377-385
- (1976) “Una raíz tal vez oculta”, en: *Christus*. Año 41, núm. 482. Enero 1976. p. 27-29
- (1986) “El reino del rarámuri pagotuame”, en: *Kvira* núm. 7. Julio-septiembre de 1986. p. 3-31
- (1989) “‘Una tierra nueva...’ la tierra ancestral”, en: *Kvira*, núm. 19. julio-septiembre 1989. p. 1-19. También fue publicado en: *Christus*. Año LIV, núm. 628. Septiembre 1989. p. 27-41
- (1992). “Los indígenas: sujetos prioritarios”, en: *Christus*. Año LVII, núm. 658. Septiembre 1992. p. 15-18
- (1993) Robles O, Ricardo S.J. “Observaciones hechas en las fiestas de la comunidad de Pawichiki”, en: *Kvira*, núm. 30. julio-septiembre de 1993 p. 33
- (1994) “Los rarámuri-pagótuame”, en: Marzal, Manuel (ed.) *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica-Universidad Iberoamericana. 1994. 318p. p. 23-87.

- (1995) “Elementos básicos en la consideración de las autonomías de los pueblos indígenas”, en: *Kwira*. núm. 42. Abril-junio 1995. p. 22-42 y *Christus*. Año LX, mayo-junio 1995 p. 22-29
- (1996) “Pláticas del EZLN con el gobierno mexicano al termino de la mesa de derechos y cultura indígena”, en: *Christus*. Año LXI. núm. 693. Marzo-abril 1996. p. 51-54
- (1997) “Un mundo donde todos puedan caber. Un palabra desde el mundo rarámuri de Chihuahua, desde las pláticas de paz en Chiapas y también desde el Congreso Nacional Indígena”, en: *Kwira*. núm. 50. Abril-julio 1997. p. 22-28.
- (1998) “Teología india e insurgencia en México”, en: *Christus*. Año LXIII, núm. 706. Mayo-junio 1998. p. 44- 49
- “La reconstitución integral de los Pueblos. Maduración de una utopía aplicada”, en: *Christus*. Año LXIII, núm. 709. Noviembre-diciembre 1998. p. 35-37
- “El territorio cultural. Palabra india, ancestral y nueva, germinada con las lluvias de selva y montaña”, en: *Kwira* núm. 56. Octubre-diciembre 1998 p 32-38
- (1999) “Los derechos colectivos de los pueblos indios. Otra manera de ver los derechos humanos desde las sociedades comunitarias”, en: *Christus*. Año LXIV, núm. 724 mayo – junio p.46-50 También en *Revista Chiapas*, núm. 8. 2000
- “El óbolo de los pueblos indios para el tercer milenio”, en: *Christus*. Año LXIV, núm. 712. Mayo-junio 1999. p. 18-28
- “El sistema jurídico-político de los rarámuri: índole de su ancestral sistema jurídico, sentido de impartición de justicia, resistencia y legalidad”, en *Revista Chiapas*, núm. 9. 1999 p. 187-206
- (2002) “Seis meses de consulta propia”, en: *Ojarasca-La Jornada*. Núm. 61. Mayo 2002.
- (2007) “A propósito de un diálogo intercultural”, en: *La Jornada*. 30 de junio de 2007.
- (2008) “Vivir bien, no vivir mejor”, en: *Christus*. núm. 769. Noviembre-diciembre 2008 / La jornada 24 de marzo de 2010

Como colaborador

- (1985) “Pawichiki. Informe de la estación misional dependiente Pawichiki. Reunión de pastoral indígena en Sisoguichi, marzo 3-5/85. El proceso del proyecto de Pawichiki de 1980 a 1985. Cambios. 1º de marzo de 1985”, en: *Kwira*, núm. 1. 1985 p. 15-27.
- (1990) “Planeación Pawichiki 1990”, en *Kwira* núm. 23 julio- septiembre 1990. p. 8-35
- (1991) Ramón Mijares, Carlos Vallejo, Federico Pöls F. Guillermo Torres L, Juan Gardea y Ricardo Robles. *Proyecto histórico rarámuri. Narración del equipo de Norogachi*. 1990. 17 p.

Revistas.

Kwira. núms. 1-100 (1985 – 2010)
Ra'itsari (Palabras). núms. 1-24. (1974 - 1980)

4. Bibliografía sobre Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca

Albó, Xavier. PPH. *José Fernández de Henestrosa desde su altiplano exterior e interior*. La Paz, Bolivia. Compañía de Jesús-Obispado de La Paz. 2009. 224 p. (Incluye un CD-Rom).

- “Los nuevos Q’uchus católicos aymaras”, en: Guerrero Jiménez, Bernardo. (ed.) *Amtaña: para reconquistar espacios*. Iquique. IECTA. 2004. 133 p. p. 54-133.
- Albó, Xavier y Equipo CIPCA. “Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca”, en: *América indígena*. núm. 322. p. 773-816.
- “Gustavo Iturralde y su equipo jesuita en Tiwanaku y Machaca (1968-1974)”, en: ---- *Tres municipios andinos camino a la autonomía indígena. Jesús de Chachaca. Chayanta y Tarabuco*. La Paz. CIPCA-Ministerio de Autonomías-GIZ. 2012. Ilus. 306 p. (Cuadernos de investigación, 78)
- Bascopé C, Víctor. *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas*. Cochabamba. Verbo Divino. 2008. 230 p.
- Castro, Baltazar. “Los educadores de religión”, en: *Machaq Amuyt’awi*. núm. 41-42. Enero-junio de 2002. p. 96-97.
- Departamento de Misiones. *Evangelización de las culturas. Aspectos comunes, inquietudes interrogantes y desafíos*. [s.p.i] 14 p. (mimeo)
- Esquivel, Adhemar. *Pastoral de conjunto del altiplano zona sur*. Septiembre de 1973. 66 p. (mimeo)
- Jolicouer, Luis. *Cristianismo aymara ¿inculturación o culturización? Quito*, Abya Yala. 1996. 465 p. (Iglesias, Pueblos y culturas, 42-43)
- Jordá de Arias, Enrique. *Cristo en comunidades aymaras de El Alto. Cruz cósmica y cruz bíblica*. Cochabamba. UCB-Instituto Latinoamericana de Misionología. Compañía de Jesús. Editorial Verbo Divino. 2009. 210 p.
- *El diaconado permanente aymara en Bolivia. Evaluación de 10 años (73-83)*. Marzo 1983. Mimeo.
- *Teología desde el Tiñikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. UCB-Compañía de Jesús Bolivia- Verbo Divino. 471 p.
- Menacho, Antonio. *Jesuitas en Bolivia 1572-1767, 1881-1991*. [s.p.i] 92 p.
- Orta, Andrew. “Catechists at the crossroads: neo-catholicism, neoliberalism and the shifting sociopolitical landscape of aymara life”, en: *Politologie des religions*. N° 2/2008. Vol. II. P. 99-120. (Versión electrónica en: http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina2_broj2/orta.pdf)
- “Misioneros y municipios: inculturación y descentralización política en el altiplano boliviano”, en: Baéz-Jorge, Félix y Alesandro Lupo. (coords) *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en America Latina*. p. 370-422.
- Reyes, Javier. “Formación de promotores populares de base”, en: Unesco. Seminario técnico regional sobre la formación de educadores polivalentes para comunidades rurales. Bogotá. Unesco.1985. p. 13-15.
- “Historia de unas kiswaras”, en: *Identidades*. núm. 16. 1994. p. 29-30.
- Suárez, Hugo José. *¿Ser cristiano es ser de izquierda?* La Paz. Muela del Diablo. 2003. 210 p.
- Zalles Asín, Jaime. *Brasas de un fuego. Testigo fe ideales, catástrofes y esperanza*. La Paz, Bolivia. Fundación Xavier Albó-Jesuitas de Bolivia. 2014.240p.
- “La Iglesia aymara dentro de le Iglesia boliviana”, en: Barnadas, Josep. et al. *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*. La Paz. CIPCA. 1976. (Cuadernos de investigación, 12) p. 47-56

Textos de José Fernández de Henestrosa

(s.p.i) *Apuntes para una espiritualidad de la opción por los pobres*.
(1997) [Relato de *Qurpa*] 30 de diciembre de 1997.

- (1982) “Un sólo camino.” en: *Machaq Amuyt’awi* núm. 7 abril de 1982. p. 1-3
- (1985) “Pepe H nos cuenta del CETHA”, en: *Díaspóra*. núm. 135.p. 6-11
- (1986) “Algunos apuntes de la visión cristiana del CETHA [Orientaciones de PPH al equipo de CETHA -Qurpa]”, en: *Machaq amuyt’awi*, núm. 16. Autípacha 1986. p. 35-36
- (1986) *Reflexiones desde el altiplano*.1986
- (1992) “Editorial. Lucha por la vida y la identidad”. *Machaq Amuyt’awi*. núm. 27. 1992. p. 3-4
- (1999) “Historia del Equipo Salud Altiplano”.
- (2003) “Los 25 años del CETHA ‘Tupak Katari’”, en: *Machaq Amuyt’awi*. Año XXIII, núm. 47. Octubre de 2003. p. 55-58

Textos de Fabio Garbari

- Garbari, Fabio. *Informe final del Proyecto ESA 3420. octubre 2002-diciembre 2006.*
 ---- *Los 40 años de preparación del quirófano de Qorpa.*
 (2012) Entrevista a Fabio Garbari, realizada el 2 de octubre de 2012.

Revistas

Machaq Amuyt’awi. Núms. 1-43 (febrero 1979 - octubre 2003)

5. Bibliografía sobre San Ignacio de Moxos

- Albó, Xavier. “Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú”, en: Fernando Calderón, coord. *Movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismos, feminismos, pueblos originarios y poder empresarial*. Buenos Aires, Siglo XXI-PNUD, 2009. 384 p.
- Ávila Montaña. Hernán. *El Ichini mojeño ha despertado. Emergencia de nuevos líderes indígenas mojeños ante la intolerancia, abusos y atropello*. Pról. Enrique Jordá. Santa Cruz. CEJIS-CPEMB- Unión Europea-HIVOS. 2006.
- Block, David. *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Trad. del inglés de Josep M. Barnadas. Sucre. Historia boliviana. 1997. 261 p.
- Canedo Vásquez. *La Loma Santa: una utopía cercada. Territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana*. La Paz. Ibis-Plural. 2001. 292 p.
- Contreras Baspineiro, Alex. *Etapas de una larga marcha*. La Paz. Asociación Aquí-Avance-Educación Radiofónica de Bolivia. 1991. 201 p.
- D’Alía Abularach, Wálter. *La utopía reduccional de Moxos. Paradigma de evangelización*. Cochabamba. Editorial Verbo Divino-Instituto Latinoamericano de Misionología-U.C.B. 2008. 156 p.
- Eder, Francisco J. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Trad. y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba. Historia Boliviana. 1985. CIV + 424 p.
- Gantier, Bernardo. “Guayocho, un mesías mojeño”, en: *Cuarto intermedio*. núm. 7. Mayo de 1988. p. 43-58.
- Guiteras Mambiola, Anna. *De los llanos de Mojos a las cachuelas del Beni, 1842-1938. Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana*. Cochabamba, Archivo y Bibliotecas nacionales de Bolivia-Banco central de Bolivia-Instituto Latinoamericano de Misionología-U.C.B-Itinerarios editorial. 2012. 398 p. (Scripta autochtona, 10).

- Guzmán Torrico, Ismael. Provincia Mojos. Tierra, territorio y desarrollo. La Paz. Fundación Tierra- CIPCA. 2004. 156p.
- Guzmán, Ismael (coord.) *Saneamiento de la tierra en seis regiones de Bolivia 1996-2007*. La Paz, Bolivia. CIPCA. 2007. 332 p. Ilus. (Cuadernos de investigación, 69)
- Lazo Zubieta, Johny. *Tierra y territorio. Nación 'amba' indígena vs. oligarquía latifundista*. Cochabamba. Verbo Divino. 2007. 122 p.
- Lehm Ardata, Zulema. *La búsqueda de la Loma Santa y la Marcha Indígena por el Territorio y la dignidad*. La Paz. APCOB-CIDDEBENI-OXFAM. 1999. 151 p.
- Molina, Wilder. “San Ignacio de Mojos. Territorios indígenas, la geografía del Vivir bien”, en: Mamani Pacasa, Rolando et al. *Vivir bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*. La Paz. PIEB-Reino de los países Bajos. 2012. 542 p. p. 119-287.
- Nawrot, Piotr. *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas*. La Paz, Bolivia. Verbo Divino. 2000. 153 p. (Monumenta Música in Chiquitórum Reductionibus Boliviae, 1)
- Olza Zubiri, Jesús, Conchita Nuni de Chapi y Juan Tube. *Gramática Moja-Ignaciana. Morfosintaxis*. Cochabamba. Verbo Divino-Universidad Católica Boliviana-Compañía de Jesús Provincia de Bolivia. 2004. 1014 p.
- Pinto Mosqueira. “Proceso histórico de marginación social y movimientos de lucha del pueblo mojeño”, en: *Yachay*. Año 16. Núm. 30. Segundo semestre de 1999. p. 103-132.
- Sievernich, Michael. et. al. *Las misiones jesuíticas de Bolivia. Martin Schmidt 1694-1772*. Santa Cruz, Bolivia. 1996. 198p.
- Vargas Velasco, Miguel. *Hacia una filosofía mojeña de la alteridad*. Trinidad. Comisión de Pastoral Indígena. 2007. 176p.

Textos de Enrique Jordá (Libros, artículos, cartas)

- (1985) “Carta a la Asamblea de la Provincia boliviana de la Compañía de Jesús”; en: *Mini Diáspora*. núm. 14, 12 de agosto de 1985. p. 7-9.
- (1986) “Apuntes para la Loma Santa”, en *Yachay*. año 3. núm. 6. 1986. p. p. 136-138
- (1987) *Bolivia, algunos proyectos populares alternativos*. 15 p. (mimeo). Documento presentado a la VII Asamblea general de Consejo Indigenista Misionero que tuvo lugar del 23 al 28 de junio de 1987 en Goiania-Goias, Brasil.
- (1993) “Ideas para la carta de petición de ayuda para la reconstrucción del templo parroquial de San Ignacio de Moxos, dentro de un proyecto de recuperación de templos de las antiguas reducciones jesuitas”. 1993. 2 p.
- (1995) *La inculturación en las misiones jesuíticas de Mojos (Beni-Bolivia) en los siglos XVII-XVIII, a través de la vivencia, la doctrina y el arte*. Noviembre 1995. 4 p. Mimeo.
- (1998) *Historia de San Ignacio de Moxos*. Beni, Bolivia. 1998. 19p Ilus.
- (2002) “Historia de la Iglesia en el Vicariato del Beni-Bolivia (1675-200). Época de las misiones jesuíticas (1675-1767)”, en: *Yachay*. Año 19. Núm. 36. 2º semestre de 2002. p. 139-153.
- (2002) *Un oasis en la Amazonía Boliviana*. Cochabamba. Compañía de Jesús Bolivia-Verbo Divino-Jesuiten De Suiza. 227p. Ilus.
- (2002) “Movimientos indígenas/campesinos del oriente boliviano: raíces religiosas ancestrales”, en: *Fe y Pueblo*. Segunda época, núm. 2, diciembre de 2002.
- “Religiosidad popular y espiritualidad de inserción”, en: *Yachay*. Año 19, núm. 35. 1er semestre de 2002. p. 139-144.
- (2004) “Carta ex officio superior local de la comunidad San Ignacio de Moxos. [Carta dirigida al Padre General de los Jesuitas Hans Peter Kolvenbach]” 5 de enero de 2004.

- (2004) “San Ignacio de Mojos, la historia irreversible”, en: *Cuarto intermedio*. núm. 73. Noviembre de 2004. p. 66-90
- (2004) “San Ignacio, un pueblo de artistas”. Este texto forma parte del folleto de presentación del primer disco del Coro y Orquesta de San Ignacio de Moxos. *Tisimena Ticháwapa jirásare* (Ya volvió la canción del Monte).
- (2005) “Desafíos para una espiritualidad originaria inculturada”, en *Yachay* Año 22, núm. 41. 1er semestre de 2005.
- (2005) “Pueblos Mojos en diálogo de Iglesia-Bolivia amazónica”, en: *Yachay*. Año 22. núm. 42. Segundo semestre de 2005.
- (2005) “Que supone para San Ignacio de Mojos el haber acabado la restauración de su segundo e histórico templo misional”, en: Luis Rivero Parada. *Vturi Samuré. Folklore Mojeño*. La Paz. Comisión de Pastoral Indígena del Beni. 2005. 102p. p. 93-93
- (2007) *Territorio y su concepción entre los pueblos del Oriente, Chaco, Amazonía de Bolivia*. Texto presentado en el VII Encuentro de Pastoral Indígena del Oriente, Chaco, Amazonía, de Bolivia: ‘La Tierra don de Dios para todos los pueblos’. Trinidad, Beni, 25-29 de junio de 2007
- (2011) *Tvtpöra, vitarësina. (Vida en maduración). Cosmovisión y espiritualidad de los pueblos de la Amazonia y Tierras Bajas*. La Paz. ISEAT. 2011.
- (2016) *Danzas mojeñas de macheteros, achus y jerure. Un apoyo decidido a la armonía del universo y del pueblo. Cultura amazónica arawak en san ignacio de mojos, Beni, Bolivia*. San Ignacio de Moxos. (Colección San Ignacio de Mojos, Capital Folklórica del Beni, Capital Espiritual de las Misiones Jesuíticas del Cono Sur de América, Ichapekene Piesta Patrimonio Cultural e Inmaterial de la Humanidad Tomo II) 78 p. [Edición facilitada por el autor]