

# **RIBLA**

**REVISTA DE INTERPRETACIÓN  
BÍBLICA LATINOAMERICANA**

**Nº 26**

**La palabra se hizo india**



**QUITO, ECUADOR**

**1997**





# Contenido

---

LUZ JIMÉNEZ Q. <i>Presentación</i> .....	5
HUMBERTO RAMOS SALAZAR. <i>Biblia y cultura</i> .....	7
ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ. <i>Pueblos de la Biblia y pueblos indios de hoy - Una reflexión de fe para servidores de los pueblos indígenas</i> .....	15
VICTORIA CARRASCO A. <i>Antropología indígena y bíblica - “Chaquiñan” andino y Biblia</i> .....	24
PABLO RICHARD. <i>Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina)</i> .....	45
DIEGO IRARRÁZABAL. <i>Interacción andina con la palabra de Dios</i> .....	60
JOSÉ SEVERINO CROATTO. <i>Simbólica cultural y hermenéutica bíblica</i> .....	67
HAROLDO REIMER. <i>Ruina y reorganización -El conflicto campo-ciudad en Miqueas</i> .....	78
DAGOBERTO RAMÍREZ F. <i>Machitún - La lucha por la vida</i> .....	89
MERCEDES LOPES. <i>Alianza por la vida - Una lectura de Rut a partir de las culturas</i> .....	96
ALBERTA DE JESÚS MENDOZA GUSMÁN. <i>Tribalismo y nuestros pueblos de Abya Yala</i> .....	102
JOSÉ LUIS CALVILLO. <i>Palabra de Yavé: de Ezequiel a Chiapas</i> .....	111
RECENSIONES .....	123



---

## PRESENTACIÓN

Este número de RIBLA está dedicado a recoger algunos escritos del diálogo entre la Biblia y las tradiciones indígenas de América Latina. Después de centenares de años de marginación y/o agresiones constantes a estos pueblos, varios descubren que la Biblia y el Dios de Jesucristo pueden ser también la Palabra y el Espíritu que alimentan el cuerpo colectivo del clan, la tribu, la comarca, la comunidad, el “ayllu”.

Hoy, pese a que el neoliberalismo impone el baal de turno: el mercado transnacional, comercio y capitales privados, con procesos acelerados de privatización, robo y expropiación de tierras heredadas de los abuelos y abuelas indígenas etc., sin embargo, la “Palabra” se hace india para alimentar las esperanzas y resistencias, se hace soplo desde el corazón, la historia y la vitalidad colectiva de los diferentes grupos étnicos que resisten o encuentran salidas a los procesos aculturalizadores.

Al hacerse india, ya no se tiene una sino varias palabras de la divinidad. Una vez más, la trascendencia irrumpe en la historia, con mil voces, diversas lenguas, simbologías, celebraciones etc., realidad multifacética que no sólo alimenta lo religioso, sino también la decisión político-histórica de no dejarse asimilar por modelos de ser humanos standarizados.

Por encontrarse en peligro la forma particular de existir, sentir, orar y trabajar de cada pueblo, en los últimos años, las demandas indígenas van resonando con mayor fuerza en instancias internacionales, como también se van creando espacios propios de discusión y maduración del caminar indígena, proceso que también abarca la dimensión religiosa y la necesidad de diálogo con las tradiciones bíblicas.

Así en 1995, en Bolivia, se marcó un hito en la lectura bíblica de Abya Yala. En el Curso Intensivo de Biblia (CIB 95), las hijas e hijos representantes de 32 culturas indígenas tomaron la Biblia en sus manos e historias, para tentar, a la luz de tradiciones ancestrales, cosmovisiones, mitos, ritos, identidades y utopías, “releer” sus vidas, y construir canales de diálogo con las expresiones religiosas de otras culturas y las de la Biblia.

Este número de RIBLA acoge algunas de estas reflexiones, tanto de biblistas profesionales como de biblistas indígenas. Cada cual, desde sus prácticas, busca aportar a la construcción de la hermenéutica indígena, en diálogo y mutua ayuda con las otras.

Los primeros artículos son de carácter hermenéutico, que partiendo de la realidad indígena realizan acercamientos al texto bíblico. Se parte de temas tales como: la conquista, la espiritualidad y cosmovisión, salud y sanación, oralidad y tradición etc., en diferentes grupos indígenas, como: quechuas, mixtecos, mapuches, aymaras etc.

En esta perspectiva se encuentran los trabajos de Humberto Ramos, Eleazar López, Victoria Carrasco, Pablo Richard, Diego Irarrázabal, Luz Jiménez y Dago-berito Ramírez.

Los otros artículos tienen una orientación exegético-hermenéutica; abordan la labor exegética tomando en cuenta la realidad y necesidades indígenas, pero a la vez respetando el mensaje de los pueblos y culturas de la Biblia.

José Severino Croatto nos introduce en la cosmovisión del Antiguo Testamento, dando claves para una lectura más simbólica de la Biblia y de la misma práctica de Jesús, invitando a la vez, a profundizar los cuerpos mitológicos de las culturas indígenas y suburbanas.

Haroldo Reimer nos acompaña a profundizar la militancia del profeta campesino Miqueas; ve su práctica política y religiosa, individual y colectiva, desde el margen y en el lugar de conflicto.

Mercedes Lopes, con clave indígena, desarrolla una reflexión en el libro de Rut, resaltando la alianza interétnica, interreligiosa e intergeneracional de mujeres judías y extranjeras, para una defensa de la vida del pueblo.

Alberta de Jesús Mendoza interpreta que el tribalismo se inspiraba en los procesos organizativos del pueblo mixteco.

Y José Luis Calvillo, desde la realidad del ejército de pobres e indígenas de Chiapas, nos introduce en el estudio de Ezequiel 37.

Cada uno de los trabajos van dando luces para un diálogo de diferentes, a la vez que apuntan a señalar que falta mucho por caminar y construir en esta nueva hermenéutica.

Por la realidad compleja y multiétnica, se precisan: procesos de formación de indígenas en los que se respeten y valoren sus principios; instancias académicas donde lo indígena sea incorporado como contenido, enfoque y transversalidad; espacios académicos que trasciendan los espacios formales de las universidades y seminarios para desplazarse a los espacios territoriales de los diferentes grupos, donde el/la maestro/a sea el/la shaman, el/la inspirado(a), el/la líder religioso(a) tradicional.

La hermenéutica indígena no se podrá construir sólo desde los escritorios. Debemos descalzarnos y caminar junto a los indígenas del área rural y de las periferias de las ciudades, ir escuchando a los pueblos para interpretar lo que cada uno quiere aportar en el diálogo. Debemos comprender y defender el derecho de ver y sentir diferente el mundo, a Dios y a la historia.

*Luz Jiménez*

## BIBLIA Y CULTURA

*Este artículo pretende realizar un acercamiento conceptual e histórico entre Biblia y cultura. Pretende precisar el momento y el contexto de la presencia de la Biblia en el continente, en el mundo andino, sobre todo desde las misiones realizadas por las iglesias evangélicas y el conflicto vivido al imponerse a las culturas indígenas. Explicita los desafíos que se plantean a la pastoral bíblica y al fortalecimiento de la fe indígena-cristiana.*

*This article attempts an historical conceptual bringing together of Bible and culture. It is necessary to explore the 'moment' and the context of the presence of the Bible in this continent and, in particular in the Andean culture, above all as a result of the missions carried out by its imposition on indigenous cultures. The final section expresses the challenges that this poses for a Biblical pastoral praxis and for the strengthening of the Christian faith.*

Juan le dijo: “Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros.” Pero Jesús dijo: “No se lo impedáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros.” (Mc. 9,38-40).

Al iniciar el presente artículo debo dejar en claro dos cosas. Primero, no pretendo escribir un artículo científico o investigativo; en segundo lugar, el artículo es escrito desde un mundo andino y pretende recoger experiencias de trabajo de campo y experiencias que subyacen en las comunidades aymara-quechua de Bolivia<sup>1</sup>.

Para reflexionar, discutir o simplemente comentar sobre Biblia y cultura, es necesario dejar en claro dos conceptos claves.

### **Biblia y cultura**

Primero: la Biblia. La definiríamos ligeramente como la colección de escritos comprendidos en el canon del Nuevo y Antiguo Testamento. En sentido más doctrinal, como los escritos sagrados por inspiración divina en los cuales la iglesia cristiana se sustenta. Debemos entenderla también como los escritos en los que se revela

---

<sup>1</sup> Bolivia autodeclarada como país multilingüe y pluricultural. Al referirnos a “pueblos originarios”, nos referimos a las naciones indígenas y etnias existentes en el territorio boliviano, y al decir “los Andes” nos referiremos especialmente a los aymaras y quechuas.

el mensaje salvífico de Dios al pueblo de Israel y posteriormente al pueblo cristiano y quienes hoy asumimos nuestra fe en Jesucristo. Creo no necesario discutir más, por ser muy conocida, la definición de Biblia.

Al segundo concepto (el de cultura) creo necesario discutirlo más ampliamente y no entenderlo en sentido singular, sino como *culturas*.

Hablaremos por cultura de acuerdo con las siguientes definiciones: “el término cultura no se refiere (‘exclusivamente’<sup>2</sup>) a los libros y a la educación que cada uno recibe. Con este término se indica todo el conjunto de conocimientos y técnicas que cada grupo posee y que le es necesario para vivir en su ambiente.”<sup>3</sup>

La cultura, en el plano antropológico, no es única<sup>4</sup>, son “*tramas y urdiembres ordenadas y ordenadoras de significados y orientación de conductas en las relaciones de hombres y la naturaleza*”<sup>5</sup>, en sus distintas categorías y niveles. También es la relación del hombre y el ser trascendente.

“La religión configura una de las mayores o acaso la mayor creación cultural humana. Por ella pasan las esperanzas más profundas y se dan respuestas a las interrogantes más pertinaces; en ella se manejan los conceptos últimos como la salvación, la vida eterna o la perdición. No sin razón la religión es frecuentemente invocada para legitimar poderes, ya que ella confiere un carácter último e inapelable a sus pronunciamientos. Toda cultura produce su religión, es decir, organiza las respuestas a la sed de radicalidad y perpetuidad del corazón humano.”<sup>6</sup>

Toda sociedad humana posee conocimientos y técnicas (*cultura*), que le permiten dar respuestas a la vida de generación en generación en su proceso histórico. Toda sociedad humana produce una “cultura material”: objetos materiales; y produce “valores culturales”: reglas de comportamientos, de actitudes y pensamientos que regulan tal sociedad.

Por ser una producción propia del grupo, se diferencia de las demás, porque éstas responden a las actividades propias. “Éstos son los criterios que indican lo deseable y lo que no es. Cada cultura posee un conjunto de valores que sirven como pautas de comportamiento... ‘modelos’.”<sup>7</sup>

La *cultura*, al ser una producción, no es un elemento congénito, obtenido por nacimiento; es algo que se va adquiriendo, que se va “formando” y “transformando”. “Una cultura es aprendida por los individuos como resultado de permanecer en algún grupo particular y constituye la parte de la conducta aprendida que es compartida con otros. Es nuestra herencia social a diferencia de nuestra herencia orgánica. Es uno de los factores que nos permiten vivir juntos en una sociedad organizada, proporcionándonos soluciones a nuestros problemas, ayudándonos a predecir la conducta de los demás, y permitiendo a otros saber lo que pueden esperar de noso-

<sup>2</sup> Agregado nuestro.

<sup>3</sup> Amodio, Emanuele: *Cultura (Materiales para la formación docente en educación bilingüe intercultural)*. Ed. Unesco/Orealc, Santiago, 1988, pág. 5.

<sup>4</sup> Véase: Suess, Pablo. “Apontamentos para a construção dos paradigmas da inculturação”, en: Schmidt, Ervino-Altman, Walter (eds.). *Inculturação e sincretismo*. Conic/Iepg, 1994, págs. 20-34 [“el concepto cultura designa la diferencia específica de cada grupo social y pueblo.” pág. 23 (trad. nuestra)].

<sup>5</sup> Véase: Brandão, Carlos Rodrigues. “El arca de Noé: Apuntes sobre significados y diferencias respecto a la idea de cultura”, en: Suess, Pablo (ed.). *Culturas y evangelización (La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces)*. Quito-Ecuador, Ed. Abya Yala, 1992, págs. 25-45.

<sup>6</sup> Boff, Leonardo. “Evangelizar partiendo desde las culturas”, en: Suess, Pablo (ed.). *Culturas y evangelización (La unidad de la razón evangélica en la multiplicidad de sus voces)*, 1992, págs. 103-104.

<sup>7</sup> Amodio, 1988, pág. 6.

tros. La cultura regula nuestras vidas en todos los instantes. Desde el momento en que nacimos hasta que morimos.”<sup>8</sup>

La cultura, a su vez, sufre distintos procesos de cambio, en su producción de cultura material y de los valores culturales; implicando cambios de “hábitos colectivos”, en inter-relación y relación con las demás sociedades humanas, que la arrastran a la “*innovación cultural*”, “*préstamo cultural*” y “*cambio cultural*”: “El efecto neto de los diversos procesos del cambio cultural es adaptar progresivamente, con el tiempo, los hábitos colectivos de las sociedades humanas a las condiciones cambiantes de la existencia... Por más vacilante o áspero que pueda parecer a los participantes, el cambio cultural siempre es adaptativo y generalmente progresivo. También es inevitable, y durará en tanto la Tierra pueda sustentar la vida humana.”<sup>9</sup>

Es importante ver los cambios, pues ellos nos permiten comprender la necesidad de las modificaciones en el plano religioso.

Por último, comprenderemos el concepto cultura, como todos los “proyectos de vida históricamente creados, explícitos e implícitos, racionales, irracionales y no racionales, que pueden existir en un tiempo dado como guías potenciales para el comportamiento de los hombres.”<sup>10</sup>

Entendemos por cultura el marco general de un pueblo, en cambio la Biblia llega a ser un elemento *inmerso en* la cultura. En el caso de los pueblos aymara-quechua, el elemento “Biblia” es un elemento extraño que recientemente hace 504 años llega a introducirse en Abya Yala. Para ser claros, incluso, la Biblia llega como tal sólo recientemente; a fines del siglo XIX llegará a las poblaciones aymara-quechua, antes fue uso exclusivo de los clérigos, sin que pudiera ser accedido por el pueblo.

## La Biblia y los cristianos

La Biblia no puede separarse de ninguna manera de la historia de la conquista, de la evangelización, de la cruz impuesta, de la concepción de un Dios que somete a los pueblos, del choque frontal de dos culturas diferentes.

Si es cierto que la Biblia es parte de la conquista, en los Andes recientemente llega con el ingreso de las misiones “protestantes-evangélicas”, que se reafirman en Bolivia desde 1906.<sup>11</sup>

Las “misiones protestantes”, antes de la aprobación de la “ley de libertad de cultos” en Bolivia, habían iniciado sus actividades de acuerdo a las diferentes “conferencias de misiones”.<sup>12</sup> El protestantismo se había infiltrado en forma clandestina

<sup>8</sup> Kluckhohn, Clyde: *Antropología*. Material de Antropología Aplicada de la Universidad Particular de Loja-Ecuador (mimeografiado). La Paz, 1992, pág. 12.

<sup>9</sup> Murdok, George Peter. *Procesos del cambio cultural*. Material de Estudio. Universidad Técnica Particular de Loja. Instituto de CCHH y RR Antropología Aplicada (mimeografiado). Quito/La Paz, 1992, pág. 15.

<sup>10</sup> Ralph L. Beals y Harry Hoijer. *Naturaleza y alcance de la antropología*. Material de Estudio. Universidad Técnica Particular de Loja. Inst. de CCHH y RR Antrop. Aplicada (mimeografiado). Quito/La Paz, 1992, pág. 25 (cita a Kluckhohn [Clyde Kluckhohn y William Kelly] en Linton Ralph, ed., *The Concept of Culture, The Science of Man in The World Crisis*. New York, Columbian University Press, 1945), págs. 78-106].

<sup>11</sup> Ley aprobada en Bolivia por el Congreso en pleno en 1906, durante el gobierno de Ismael Montes.

<sup>12</sup> La primera “Conferencia” se realiza en 1854, para considerar la “*evangelización en las tierras no evangelizadas*”. Véase: Intipampa 1991, pág. 132. Véase también: Sabanes Plou, Dafne. *Caminos de unidad: itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*. Cuadro, CLAI/HELA Serie Historia, 1994, pág. 1-36.

antes de que se promulgara la ley, “quizás con la sana intención de proclamar el evangelio”<sup>13</sup>.

En medio de la sorpresa de los aymara-quechuas, por la guerra de conservación de espacios para evangelizar, protagonizada por los propios “cristianos” (católicos-protestantes), en medio de una intolerancia “confesional” llegaría la Biblia: “Ya en 1898 monseñor Taborga ponía en guardia contra *los opúsculos que, con el nombre de pequeños tratados, esparcen los libreros protestantes que recorren nuestras ciudades, distribuyen sus Biblias adulteradas y sin comentarios*”; según el prelado, esta literatura sirve para combatir dogmas católicos (penitencia, buenas obras, confesión, culto de los santos, primado papal) y a la Iglesia misma.”<sup>14</sup>

Los ataques de la iglesia “Católica Apostólica Romana” en contra de la iglesia “Protestante Evangélica” (misiones protestantes) se avivó por considerarla entrometida y que competía ilegalmente<sup>15</sup>.

La intolerancia permitía, a quienes traían la Biblia, ataques cada vez más fuertes; en “1877 era lapidado cerca de Cotagaita el colportor J. Mongiardino”<sup>16</sup>.

El saqueo de casas de misioneros, “apedreamientos” y masacres<sup>17</sup>, se multiplicaron; empezaron a circular materiales escritos contra los protestantes: “¡¡¡católicos!!! Armémonos contra el Protestantismo”<sup>18</sup>.

Los enfrentamientos de “cristianos” causarían asombro en el pueblo aymara-quechua; el colportor martirizado sería llevado al pueblo para su entierro, mas el sacerdote (católico) negó el entierro en el cementerio público.

Frente a estas experiencias el pueblo quedaría con asombro tratando de comprender el valor de la Biblia como base doctrinal y portador del mensaje de los cristianos.

<sup>13</sup> Intipampa, Carlos. *Opresión y aculturación: la evangelización de los aymaras*. La Paz, Ed. CEPITA/HISBOL/ISSETRA, 1991, pág. 134.

<sup>14</sup> Barnadas, Joseph M. “El laicado y la cuestión social en Bolivia”, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t.VIII [Perú, Bolivia y Ecuador], Salamanca, CEHILA-Ed. Sígueme, 1987, pág. 398. Véase también Belo de Azevedo, 1980, págs. 116-119: “*Las relaciones entre las misiones protestantes y las autoridades católicas se caracterizaron por una amplia hostilidad de parte a parte*” (traducción nuestra del portugués).

<sup>15</sup> Véase la lista de Misiones que presenta Intipampa [Intipampa, 1991, pág. 135].

<sup>16</sup> Mortimer Arias. “El protestantismo en Bolivia”, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t.VIII [Perú, Bolivia y Ecuador]. Salamanca, CEHILA-Ed. Sígueme, 1987, pág. 405. Arias enumera 12 misiones que sufren el período de oposición contra los protestantes, por la caída del gobierno liberal.

1. “Amigos” (Central). La Paz, Riberalta 1919.
2. Ejército de Salvación, 1920.
3. Misión Boliviana Amigos, 1921.
4. Asambleas [?] de Dios (Misión Sueca Libre), 1922 [debe ser: “Asamblea” sin “s”].
5. South American Indian Mission, 1923.
6. “Amigos” Guatemala La Paz, 1924.
7. Asociación Cristianan Femenina, 1926.
8. Asambleas de Dios (USA), 1927.
9. Misión del Evangelio Cuadrangular, 1929.
10. Misión Indígena, 1930.
11. Unión Misionera Neotestamentaria, 1931.
12. Misión “Amigos”, 1931.

<sup>17</sup> En Melcamaya (8 agosto 1949), fueron muertas ocho personas de confesión bautista. Véase: Arias, *El protestantismo en Bolivia* (1987), pág. 410.

<sup>18</sup> Barnadas, Joseph M. “El laicado y la cuestión social en Bolivia”, en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t.VIII [Perú, Bolivia y Ecuador], Salamanca, CEHILA-Ed. Sígueme, 1987, pág. 399.

## La Biblia llega al pueblo

Una vez que la Biblia estuvo en manos del pueblo sería apropiada de acuerdo con su propia cosmovisión y en este sentido de ninguna manera será uniforme la apropiación de la Biblia.

La Biblia en el mundo andino, en algunos casos, pasó a formar parte de la cosmovisión andina. De esta manera se convirtió en un elemento protector<sup>19</sup>, donde el espíritu de Dios mora, por tanto tiene todos los poderes de auyentar a los malos espíritus<sup>20</sup> y posee también el poder de sanar y curar; en especial es un elemento que protege a los niños<sup>21</sup>. Sin embargo en este mundo complejo de Los Andes, no es en sí la Biblia con el A.T. y N.T, sino aquella Biblia que contiene solamente el Nuevo Testamento la que se difunde<sup>22</sup>.

Catalogar el uso de la Biblia en el mundo cristiano en Los Andes es como querer contar la variedad de peces en el mar<sup>23</sup>. Sin embargo, es claro que la Biblia es utilizada como la fuente, como guía de reflexión cristiana de las iglesias cristianas en Los Andes. Claro que con algunas variantes en la utilización de determinados grupos “religiosos cristianos” que utilizan la Biblia como algo mágico para exorcismos, incluso como instrumento contundente para ofender o defenderse de los competidores<sup>24</sup>.

El otro aspecto importante es *la lectura* de la Biblia y no la Biblia en si misma como objeto.

## La Biblia y sus relecturas

La lectura y la relectura de la Biblia en Abya Yala tienen su historia desde la llegada de Cristóbal Colón. El texto de Mc. 16,15 es leído de la siguiente manera: “Id e imponed la religiosidad, extended la ‘civilización’ de la unidad española en todo el nuevo mundo, bautizándoles con la fuerza de la espada y en nombre de la Trinidad, sometiéndolos a la esclavitud y la explotación y enseñándoles a guardar fidelidad a la metrópoli, y he aquí que Fernando e Isabel estarán con vosotros hasta el ‘fin de los tiempos’.”<sup>25</sup>

Los textos bíblicos son utilizados también para legitimar la opresión y la conquista, y de esta manera condenar la cultura del Ande: “La cristiandad, manipulando la Biblia, predicó, adoctrinó, con el evangelio de abominación, con odio a la re-

<sup>19</sup> La “Biblia” casi se sumaría a conjunto de “Illas”, espíritus protectores de productos agrícolas, ganados, hogar, bienestar familiar y otros, representado en pequeñas figuras.

<sup>20</sup> Los “*anchanchus*”, “*saxras*” son espíritus malignos que producen desequilibrios, causando malestar a la persona.

<sup>21</sup> Es muy común poner en la cabecera de los niños un Nuevo Testamento, para que tenga protección de los espíritus malos.

<sup>22</sup> Para auyentar los espíritus malos no se usa la Biblia con el A.T. y N.T.

<sup>23</sup> Con el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos que se consideran “cristianos”, es difícil saber cuál es el valor de la Biblia.

<sup>24</sup> En la ciudad de La Paz (Bolivia) existen plazas donde pueden observarse grupos “cristianos” que hacen proselitismo, para el que utilizan la Biblia como bandera, y en más de una oportunidad estos grupos se enfrentaron declarándose cada cual como la verdadera iglesia salvadora, y en la pelea el instrumento favorito para golpear es la Biblia.

<sup>25</sup> Prien, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1985, pág. 815.

ligión de nuestros antepasados. En los quinientos años predicó el evangelio del terror y muerte contra la humanidad.”<sup>26</sup>

En una lectura más crítica, la iglesia justificó sus actos en la lectura de la Biblia de acuerdo a A. Guachalla: “Los conquistadores europeos se inspiraron en las mismas estrategias de guerra que los hebreos (Lc. 14,31; Dt. 20,1-4; Ex. 21,23-35). Los sacerdotes europeos fueron directamente responsables de la interpretación de la Biblia y de difundir la espiritualidad beligerante que inspiró la invasión armada a nuestras naciones. Moisés, Josué y sus sacerdotes, a través del ‘Yavé Dios de los ejércitos’ dieron precisas instrucciones sobre la manera de conducir militarmente la guerra para apoderarse de la tierra de Canaán... De la misma forma, los obispos y sacerdotes europeos, utilizando los mismos pasajes bíblicos desataron una guerra ferrozmente sangrienta contra los pueblos nativos de este continente.”<sup>27</sup>

Si es cierto que hemos quedado marcados por la historia, podemos decir que hubo profundos cambios, reconociendo las dos líneas principales de la lectura de la Biblia. Una en sentido más fundamentalista o conservadora; y otra en sentido más de liberación buscando encontrar el mensaje de Dios para el hoy.

La primera lectura condena, rechaza y sataniza a la cultura de Los Andes. Solamente reconoce la cultura occidental como paradigma y valedera para el desenvolvimiento del mensaje bíblico.

La segunda lectura intenta comprender a la cultura como la forma, y el mensaje bíblico como el contenido. Desde este punto de partida acepta a las diferentes culturas, comprendiendo que el mensaje de Dios solamente puede encarnarse en una determinada cultura. Sin embargo esta segunda postura es incentivada y apoyada por muy pocas instituciones e instancias eclesiales.

Por el proceso latinoamericano y al calor de los 500 años de resistencia que ha generado todo un espíritu nuevo de volver a leer la biblia, se han implementado espacios propios para la lectura de la biblia.

## Nuevos espacios

En este sentido diferentes grupos, movimientos y personas tratan de releer la Biblia<sup>28</sup>. Diferentes centros de enseñanzas intentan incorporar un nuevo método de lectura de la Biblia<sup>29</sup>. Aunque debemos dejar en claro que los pueblos andinos siempre fueron muy perspicaces para recrear los textos bíblicos, las impresionantes recreaciones de “dramas” sobre Moisés, la vida de José, los profetas, el nacimiento de Jesús y otros fueron presentados con increíble pasión y veracidad, pero siempre lo tomaron como algo ajeno y distante a su realidad.

Este “nuevo método” de trabajo tiene tres ejes centrales o momentos: comprender la cultura propia, comprender la cultura del contexto bíblico, y comprender el mensaje.

<sup>26</sup> Waxchalla, *Leyes de la cristiandad*, 1990, pág. 6.

<sup>27</sup> Guachalla, Alejandro, “Mitos andinos y la teología de los invasores”, en *CMI-CPID/Comisión sobre Participación de las Iglesias en el Desarrollo - Para cambiar*, Consejo Mundial de Iglesias, n.º 5, 1991, págs. 10-12.

<sup>28</sup> Me refiero por ejemplo al Movimiento Bíblico Popular de Bolivia/MEBIP, que nuclea a biblistas populares de Bolivia y que en su gran mayoría trabajan con comunidades rurales y ellos mismos son de cultura indígena.

<sup>29</sup> Quisiera citar sólo dos ejemplos: Instituto Pastoral Aymara/ITEPA, centro de formación de la Diócesis de El Alto, donde se forman catequistas, diáconos, agentes de pastoral y laicos. El Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología/ISEAT donde acuden todos aquellos que quieran adquirir una formación teológica.

En este sentido se viene trabajando a base de la comprensión de la cosmovisión andina, es decir, el cristiano debe tener una clara comprensión de su cultura, debe valorarla, debe promoverla y debe refortalecerla. Este primer momento es un trabajo lento por el pasado histórico, porque generalmente se cree que es un retroceso. Los lectores originarios sostienen que “¿si los misioneros, los pastores, los padrecitos, las hermanitas nos obligaron a dejar las prácticas demoníacas, lo pagano, por qué retornar a lo mismo?”, entonces existe la tarea de explicar el valor de la cultura y que ella es legítima, que todo pueblo tiene una cultura propia y que a partir de ella se construye una identidad propia. Con este trabajo se recuperan los ritos de siembra, de cosecha, de iniciación en la comunidad, de matrimonio etc. Al mismo tiempo se va explicando su profundo valor religioso, y cómo estos ritos sostienen a la comunidad.

En la valoración de la cultura propia se comprende cómo Dios actúa en su pueblo y cuál es la vivencia de fe cotidiana de las comunidades, se revalorizan los mitos sagrados, los simbolismos presentes a los ancho y largo del mundo andino.

En el segundo momento se explica la cultura o la cosmovisión del pueblo de Israel o en su caso del Nuevo Testamento y que el mensaje bíblico es producido en una cultura determinada, en un contexto que tiene lugar y tiempo en un pueblo, en un grupo social, en un movimiento. Este segundo momento permite llegar al tercero, y buscar *el mensaje* bíblico.

El tercer paso permite también preguntarnos desde una comparación las similitudes y sus valores, como las dicotomías y en algunos casos lo ridículos que serían determinados símbolos en un contexto o cultura diferentes, y el gran valor que tendría el mismo símbolo en otra cultura.

Lo importante, por tanto, no es detenernos a observar la estructura del texto, la forma del texto, sino preguntarse: ¿qué nos quiere decir el texto bíblico en su propio contexto? ¿Qué quiere decirnos el texto bíblico hoy? Por tanto es buscar su mensaje. Es indudable que para esto nos ayudan los métodos histórico-críticos como un instrumental para comprender los textos bíblicos. Los textos bíblicos son recreados desde una realidad propia y concreta.

En este tercer paso como instrumento se acude a las diferentes ciencias sociales, probablemente preferenciando a la fenomenología de la religión.

Cito como ejemplo un trabajo realizado en una comunidad rural<sup>30</sup>, donde todos estaban invitados para el curso que se desarrolló un día por mes durante el año<sup>31</sup>. La introducción fue la explicación de la cosmovisión aymara, poniendo énfasis en los mitos y el valor de los símbolos, posteriormente nos introdujimos en el texto de Apocalipsis. En la primera clase nadie parecía estar convencido del valor simbólico del Apocalipsis y había que ir con pie de plomo, conociendo la interpretación “fundamentalista” y milenarista del libro, de parte de los participantes. Lo aprendido en la catequesis o escuela dominical se les vino abajo poco a poco. Una vez que comprendieron el valor simbólico del libro y la simbología de la cultura aymara, no había que enseñarles más, ellos eran los que elaboran su interpretación del texto y su valor kerigmático para su pueblo en su proyecto histórico salvífico; no titubeaban al

<sup>30</sup> El Centro de Teología Popular/CTP hace su trabajo de Biblia en diferentes comunidades rurales. Aquí una de ellas: Ch'oxasiwi, comunidad rural de aymaras a orillas del Lago Titicaca.

<sup>31</sup> El curso tuvo como destinatario toda la comunidad sin diferencia de confesión. En la misma participaron mujeres y hombres de diferentes edades. Como local tuvimos un centro de formación católico.

citar ejemplos de sufrimiento y de esperanza ni de símbolos equivalentes a la cultura aymara. Es de reconocer que los participantes del curso no creen más que el mundo se acaba en el año 2000.

## **Dificultades y desafíos**

Si es cierto que pretendemos iniciar una nueva lectura de la Biblia, tenemos nuestras limitaciones y peligros. Primero, carecemos de elementos humanos formados académicamente en Biblia. Probablemente sobren nuestros dedos para contar a nuestros biblistas aymara-quechua, es decir con doctorado en Biblia. Segundo, los materiales producidos en Biblia para la catequesis y las escuelas dominicales son los de siempre, una lectura tradicional, ajena a la realidad, en especial a la cultura; esta segunda sola es consecuencia de la primera.

Pese a las limitaciones se hace un sin fin de trabajos bíblicos en medio de los aymara-quechuas. Los agentes intermedios con una formación media en los cursos del Curso Intensivo de Biblia/CIB son quienes incentivan y motivan las nuevas lecturas de la Biblia, en especial en medio de los pueblos originarios.

Nuestro desafío es incentivar y apoyar la formación del elemento humano con manejo fluido de los idiomas bíblicos (hebreo, griego y arameo), de los métodos de interpretación bíblica y, como no podría ser de otra manera, con un conocimiento pleno de su propia cultura originaria, para de esta manera mirar el texto bíblico con ojos de pueblos milenarios y descubrir en ella la revelación de Dios para nuestro hoy. Junto a ello es preciso producir material adecuado a nuestras culturas y de acuerdo a nuestra realidad para que nos traiga un mensaje liberador y no un mensaje de opresión.

Nuestro mayor desafío es mostrar a nuestro pueblo que el Dios de la Biblia es liberador. Ella nos trae un Dios de justicia, un Dios de Amor, un Dios solidario, un Dios hermano y que el Dios traído en la conquista definitivamente debe ser extirpado. Por lo tanto Biblia y cultura de ninguna manera se oponen.

Debemos recuperar nuestros valores culturales como la solidaridad, reciprocidad, ayuda mutua, amor, justicia, bondad, sencillez, afecto y honradez; ¿acaso la Biblia no nos predica acerca de estos valores? En el mundo andino está tan presente el amor al extranjero, la solidaridad con el desconocido; ¿no es el mensaje de amor al prójimo demandado por Jesús? Con una exégesis bíblica solamente confirmaremos que de ninguna manera nos equivocamos.

En Biblia y cultura creemos haber iniciado un camino y nos queda mucho por recorrer. Que el Dios de la Historia y de la Vida nos guie con su Espíritu.

*Humberto Ramos Salazar*  
Casilla 3871  
La Paz  
Bolivia

## PUEBLOS DE LA BIBLIA Y PUEBLOS INDIOS DE HOY

### Una reflexión de fe para servidores de los pueblos indígenas<sup>1</sup>

*Como Lázaro, en Betania, los pueblos indios emergen de sus tumbas y sacuden la conciencia de las sociedades que los han llevado a la muerte y deseaban mantenerlos en la tumba. Empuñando tan sólo el poder de Dios, ellos y sus compañeros no indios de camino, han ido a este cementerio de pueblos y han desatado las manos, los pies, la lengua, la mente y el corazón para caminar de nuevo por el mundo, llevando las flores ancestrales de la vida. Esta resurrección indígena es fruto de muchos factores. Pero tiene que ver también con un cambio radical de actitud de las iglesias cristianas frente al que no únicamente es **pobre**, sino **otro** dentro de la sociedad. Y en este proceso de **conversión al otro** el paradigma de Moisés en el desierto es determinante. Por eso es importante analizarlo. El acceso nuevo, por parte de los indígenas, a la Biblia judeocristiana, ya no como instrumento o justificación de la dominación que se impuso, sino como sabiduría de pueblos periféricos, en los que podemos ver nuestra propia realidad polifacética, ha dado como resultado una nueva apropiación de la Biblia no para someternos y enajenarnos en realidades o propuestas que nos son ajenas, sino para potenciar nuestra lucha de siglos, yendo a los proyectos de vida que están en la raíz de nuestra identidad cultural y étnica. Como los pueblos de la Biblia, los indígenas de hoy sabemos que podemos aportar a los demás la energía de vida que viene de nuestra vinculación estrecha a la Madre Tierra, a la comunidad y a las utopías de vida, que heredamos del pasado. **La tierra que mana leche y miel**, como anhelo de los pueblos del desierto, es el espejo donde miramos nuestras utopías indias. Por la experiencia indígena y de la Biblia sabemos que, para hallar puertas de salida a la crisis global que vivimos, es preciso ir a las profundidades de nuestro ser y de nuestra historia y traer los huesos de los antepasados, para con ellos amasar la carne de los hombres y mujeres del futuro. Es lo que se intenta reflejar en este artículo.*

*Like Lazarus in Bethany, the Indian peoples are emerging from their tombs and shaking up the consciences of the societies which hounded them to death and wanted to keep them in their tombs. With nothing in their hands but the power of God, they and their non-Indian traveling companions have gone to the cemetery of peoples and have untied the hands, the feet, the tongue, the mind and the heart in order to walk with*

---

<sup>1</sup> Esta reflexión fué hecha colectivamente en ocasión de la IIIª Asamblea Diocesana de la Iglesia Tarahumara, llevada a cabo en Sisoguichi, Chih., México, del 1 al 4 de mayo de 1996.

*world again, bearing the ancestral flowers of life. This indigenous resurrection is the fruit of many factors. But it also has to do with a radical change in the attitude of the Christian churches in relation to whom is not only poor in their society but also other. And in this process of conversion to the other, the paradigm of Moses in the wilderness is determinative. Therefore it is important to analyze it. The new access on the part of indigenous people to the Judeo-Christian Bible, no longer as instrument or justification of domination and imposition but as the wisdom of peripheral peoples, in which we can see our own multi-faceted reality, has resulted in a new appropriation of the Bible, not to submit ourselves or alienate ourselves with realities or proposals which are alien to us, but to empower our centuries-old struggle, going to the life projects which are contained in the roots of our cultural and ethnic identity. Like the peoples of the Bible, we indigenous people of today know that we can bring to others the vital energy which comes from our close connection to Mother Earth, to the community and to the utopias of life which we have inherited from the past. **The land flowing with milk and honey**, as aspiration of the peoples in the desert, is the mirror where we see our Indian utopias. From indigenous experience and from the Bible we know that in order to find ways out of the global crisis which we confront it is necessary to get to the depth of our being and of our history and bring back the bones of our ancestors in order to, using them, knead out the flesh of the men and women of the future. It is on this that this article intends to reflect.*

## 1. Contextualización

Como Lázaro, después de cuatro días de muerto y enterrado, los pueblos indios de México y de todo el continente han emergido recientemente de su tumba centenaria, con la lozanía y pujanza de un resucitado. Quienes los llevaron a la tumba y hubieran querido mantenerlos para siempre en ese estado se han quedado estupefactos ante el hecho y su reacción ahora es no sólo devolverlos a la tumba sino incluir también en ella a quienes, en la óptica de estos enterradores de indios, osaron resucitarlos. Los modernos doctores de la ley y los señores de siempre se rasgan hipócritamente las vestiduras ante lo que ellos consideran blasfemia del pobre, que se ha puesto en pie, subvertiendo el sacrosanto orden establecido por el sistema, y atreviéndose a levantar la voz para condenar a la sociedad injusta y exigir la construcción de un futuro nuevo para todos.

En el pasado colonial, algunos dirigentes de la sociedad y de la iglesia pretendieron formar cuadros directivos indios en el Seminario Indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco (1535-1575), sin pretender cambiar de fondo los esquemas coloniales, y, evidentemente, llegó el momento en que esos indios formados pusieron en evidencia la falacia del orden colonial y exigieron transformaciones profundas y audaces. Lo que llevó a los dueños del sistema a la conclusión de que había que cerrar la experiencia de Tlatelolco porque no se necesitaban indios crecidos, sino indios infantilizados o sumisos que funcionaran para bien de la sociedad y de la iglesia.

Quienes hoy, desde el poder, perciben la fuerza de la voz indígena al exigir sus derechos, en vez de captar esa voz como signo de los tiempos avalado por el mismo Dios, preguntan más bien por quienes ellos consideran manipuladores ideológicos de tales indios. El prejuicio racial de los poderosos los hace afirmar, sin base probatoria, que los indios no pueden decir, por sí mismos, lo que están diciendo.

A partir de un etnocentrismo discriminador, esos poderosos siguen creyendo que los indígenas son incapaces de pensar y actuar por sí mismos. Por eso su explicación de los hechos recientes es que seguramente hay, detrás de los indios, extranjeros profesionales de la ideología, antropólogos y pseudoteólogos que son quienes, por intereses inconfesables, lanzan a los indios al ruedo con exigencias imposibles de cumplir, impidiendo así que se integren a las bondades de la sociedad y de la iglesia. De modo que, en esta perspectiva, no es el sistema el que está mal ni los *pobres indígenas*; sino los manipuladores de los indios. Y es a éstos a quienes habría que llevar a la hoguera y *santo remedio* como se dice popularmente.

Con afirmaciones de esta naturaleza, hechas desde la esfera del poder, nos damos cuenta de qué difícil resulta modificar no sólo la realidad indígena en su estructura, sino también las actitudes colonialistas con las que abordan los dirigentes esta realidad. Sin embargo, habrá que intentarlo venciendo poco a poco complejos y prejuicios para ir poniendo los cimientos de un mundo nuevo más humano y más acorde con el plan de Dios.

Es lo que quisiera motivar para que colectivamente nos pongamos en camino de descubrir, adorar y escuchar al Dios de la vida presente en nuestra historia de hoy.

## 2. “El maestro está aquí y te llama” (Jn. 11, 28)

Es la frase que le dijo Marta a María, en el momento más trágico de la historia familiar: Lázaro, el hermano de ambas, aquel cuyo nombre (“*Dios es mi fortaleza*”) encerraba la esperanza que el pobre tiene contra toda esperanza; aquel que había merecido el título de “*amigo*” de Jesús (Jn. 11, 11), “*el que tú amas, Señor*” (11, 3), llevaba ya cuatro días en la tumba. Y esa tumba de Lázaro podía convertirse también en la tumba de la fe de Marta y María; pues la angustia provocada por la desaparición del hermano, hacía surgir espontáneo en ellas el reclamo teológico radical: “*si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto*” (11, 22.32), y en los observadores sin fe la crítica mordaz: “*si pudo (Jesús) abrir los ojos al ciego, bien podría haber hecho algo para que Lázaro no muriera*” (11, 37).

En circunstancias similares asistimos hoy impotentes a los funerales, largamente preparados por el sistema, de los hermanos indígenas de las sierras, montañas y valles; así como de los pobres en toda la sociedad. El proyecto neoliberal, con su carga de pragmatismo cínico, los ha excluido de la casa y los destina de hecho a la extinción como pueblos y como personas. Son, en la mente de los constructores del neoliberalismo, la población sobrante, los desechables, *la hoja suelta del árbol, la escalerilla de tablas, el excremento de los poderosos*, como bien lo definió Juan Diego en 1531 ante la Virgen de Guadalupe (cfr. Nican Mopohua).

Frente esta realidad de la macroeconomía que descorazona hasta los espíritus más fuertes, también en muchos de nosotros, indígenas o servidores pastorales de los pueblos indios, bulle el cuestionamiento radical al dueño de la historia: “*si hubieras estado aquí...*” estas cosas no sucederían. Al verlo aparentemente dormido en la proa del barco, mientras los vientos huracanados amenazan con hundir la embarcación, también nosotros podríamos dirigirle el reproche de los discípulos: “*maestro, ¿no te importa que nos hundamos*” (Mc. 4, 38). Estos reclamos son perfectamente explicables, porque la muerte prematura del inocente o las situaciones límites a que está sometido el pobre no pueden dejar indiferentes a los servidores del

pueblo. Sin embargo, como personas de fe, consagradas a la causa del reino, hemos de añadir inmediatamente como Marta: “*pero aun ahora, Señor, yo sé que cualquier cosa que le pidas a Dios, Dios te la dará*” (Jn. 11, 22).

Y el Señor está dispuesto a decir a cada uno de nosotros como a Marta y a María: “*¿no te he dicho que si crees, vas a ver la gloria de Dios*” (Jn. 11, 39). Esta situación límite de dolor y angustia existencial no es para la muerte del pueblo sino para la gloria de Dios. Por eso tenemos que renovar nuestra fe y esperanza. No podemos ser hombres y mujeres que regresan desesperanzados, pesimistas, fatalistas a Emaús, después de asistir al Calvario.

El Espíritu de Dios, por boca de infinidad de hermanos y amigos de la causa india, nos hace hoy la confidencia: “*el Maestro está aquí y te llama*”.

Tenemos que ir en su búsqueda para estar en su casa, para nutrirnos de su presencia. Tenemos que hacer silencio en el corazón, y experimentar el desierto para captar nítidamente la voz del Señor que nos habla desde esta realidad; porque Él no está lejos de su pueblo, con el que se halla comprometido mucho antes que los misioneros o agentes de pastoral lo hicieran. El conoce el sufrimiento del pobre y llora por aquél a quien tanto ama, mucho antes que nosotros lo hiciéramos. “*¿No estoy yo aquí, que soy tu Madre, no estás acaso en mi regazo?*”, dijo la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en el Tepeyac (cfr. Nican Mopohua).

Como Moisés en el Horeb, y como los profetas de todos los tiempos, los servidores de los pueblos indígenas de hoy hemos de decirle a Dios, en actitud de contemplación y de escucha humilde: “*Heme aquí*” (Éx. 3, 5); “*habla, Señor, que tu siervo escucha*” (1Sm. 3, 10); “*aquí me tienes, Señor, envíame*” (Is. 6, 8).

### 3. El paradigma de Moisés

En la experiencia de fe de Moisés en el Éxodo está reflejada paradigmáticamente la experiencia de quienes nos hemos puesto al servicio de nuestros pueblos, que se hallan arrinconados en la historia no por propia decisión, sino por la maldad de un sistema injusto. Examinemos esa experiencia mosaica y saquemos nuestras conclusiones para estos tiempos.

“*Moisés cuidaba las ovejas de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián*” (Éx. 3, 1a).

Recordemos quién era Moisés y por qué estaba en el desierto. Ciertamente era un hombre privilegiado de ciudad. Había sido recogido, educado y protegido en el palacio del Faraón, tratado como hijo de él (cf. Éx. 2, 10). Siendo de clase alta, ninguna necesidad tenía de inmiscuirse en la problemática de los pobres. Pero un día, al visitar y comprobar los penosos trabajos que pasaba el pueblo (Éx. 2, 11), cambió su corazón, se convirtió y optó por sus hermanos. Como consecuencia, se metió en problemas por querer defenderlos y tuvo que dejar las comodidades del sistema. Abandonó el palacio y se fué a vivir al desierto en medio de los marginados o excluidos de la sociedad de entonces. Se hizo uno de ellos, asumiendo vitalmente como su propia causa la causa de los pueblos del desierto: se casó con la hija de un ovejero y se quedó a cuidar el rebaño de Jetró, su suegro.

Esto es precisamente lo que pasa hoy con la mayoría de los agentes de pastoral de las zonas indígenas. No son de aquí y los que aquí nacimos somos también, de muchas maneras pero principalmente por nuestro proceso de formación, hijos

privilegiados de la ciudad. Y un día tomamos conciencia de la realidad de dolor de nuestros hermanos indígenas y optamos, temporal o definitivamente, por decisión propia o a petición de otras personas, a venir a cuidar el rebaño del Señor en estos desiertos. Aquí estamos y aquí tenemos que dar fruto. El dueño de las ovejas vendrá por los resultados. No debemos olvidarlo.

*“Una vez llevó (Moisés) las ovejas muy lejos en el desierto y llegó al cerro del Horeb, esto es, el Cerro de Dios” (Éx. 3, 1b).*

El trabajo pastoril es de suyo pesado y difícil para cualquiera, y con más razón cuando se tiene que realizar en el desierto siendo un *catrín* de la ciudad venido al campo. Podemos imaginarnos las penalidades de Moisés para cumplir con su tarea pastoral, precisamente, porque nosotros tenemos su misma experiencia en estos lugares. Y como él, quizá conocemos algo de la realidad del pueblo pero de alguna manera todavía distante, como realidad ajena a nuestra identidad personal. Seguramente no hemos ido tan lejos con el rebaño en el desierto hasta el grado de *llegar al cerro de Dios* con él. No hemos hecho la experiencia de Dios en su mundo. No hemos conocido el mismo Dios que nuestro pueblo conoce. Por eso, aunque sabemos de su dolor, no necesariamente conocemos también su esperanza.

Hoy, en las situaciones límites en que vive el pueblo en el desierto, es decir, cuando está en juego su vida y su muerte, tenemos la posibilidad de llegar al Horeb indígena y sumergirnos en el misterio de Dios al modo de nuestra gente, tal como lo hizo Moisés con los pueblos nómadas y pastoriles. Eso debiera ser parte de la inculturación misionera. Los signos de los tiempos nos convocan a hacer entre los pueblos indígenas nuestra experiencia profunda de Dios. Para que cuando nos pregunten: “¿dónde está tu Dios?”, respondamos con seguridad: “aquí está el Señor, y nos llama a su servicio”.

*“El Angel de Yavé se presentó a él bajo las apariencias de una llama ardiente, en medio de una zarza” (Éx. 3, 2a).*

¡Cuánto contenido simbólico se halla aquí incluido! Moisés descubre a Dios al contemplar la zarza ardiente. La zarza es casi la única planta que puede vivir en el desierto. Por eso es el símbolo de los pueblos nómadas y pastoriles, y, en ese sentido, de los pobres en general. Pero para los poderosos de la ciudad, la zarza no es más que basura que hay que llevar a la *gehena*, al fuego. Por lo tanto, que la zarza se quemé no es fortuito sino decisión del sistema, que no quiere “basura” que le afee su imagen. En este contexto hablar de zarza ardiente es indicar la situación límite a que se somete al pueblo.

Lo que a diario vemos en la realidad nos manifiesta esa situación de angustia a que el pueblo está sometido no por accidente del destino sino por decisiones tomadas a ciencia y conciencia por quienes detentan el poder. El proyecto neoliberal que se implementa en México y en los demás países pobres contempla la inclusión en su seno a no más del 30% de la población (la más calificada y productiva, según sus parámetros). El resto, que abarca indígenas, campesinos, negros y mestizos, es población sobrante. No interesa para los fines de la macroeconomía. En consecuencia, se actúa frente a ella de la misma manera que se actúa frente a la basura de la sociedad.

*“Moisés vió que la zarza ardía, pero no se consumía. Moisés se dijo: ‘voy a mirar más de cerca esta cosa asombrosa, para saber por qué la zarza no se consume’ (Éx. 3, 2b.3).*

He aquí el punto de partida de la experiencia teológica de Moisés. Él no llega al conocimiento de Yavé sólo por ver que la zarza arde (análisis estructural de la realidad). Porque eso es lo que el sistema quiere. Eso es fruto del pecado. El análisis estructural de la sociedad da por resultado la comprensión del sistema, pero no necesariamente del pueblo.

El asombro de Moisés viene del hecho de que la zarza, a la que se ha puesto fuego intencionadamente, no se consume a pesar de la lumbre. Eso es lo que llama su atención y lo que él desea ver más de cerca. Y cuando descubre por qué es así, entonces se topa con Dios, que es quien sostiene la vida del pobre y hace añicos los planes de los poderosos.

Es lo que está sucediendo en los tiempos actuales: el sistema ha decretado la muerte de los pobres y ha encendido hogueras de intolerancia, xenofobia, racismo, ajuste estructural, globalización de la economía, privatización, corrupción, control natal y múltiples formas más, para ejecutar sus decisiones. Las hogueras están a toda su capacidad, pero la zarza no se consume. Es lo que la lógica humana no puede comprender. Los pobres tienen una resistencia que sólo es explicable porque Dios está en su lucha.

*“Yavé vió que Moisés se acercaba para mirar y Dios lo llamó de en medio de la zarza: ‘Moisés, Moisés’. Él respondió: ‘aquí estoy’. Yavé le dijo: ‘No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada’”* (Éx. 3, 4-5).

Llegar a percatarse de que Dios es quien sostiene la vida del pueblo y dejarse interpelar por esta gran verdad exige purificación de parte del interpelado. No debe ir más allá del primer impacto sin antes despojarse de las sandalias, esto es, de aquellas cosas que le impiden tener un encuentro directo con la intimidad sagrada del pueblo. Tiene que estar en condiciones de pisar con los pies desnudos, es decir, con la simplicidad de un alma auténtica, esa tierra que es sagrada. En el Nuevo Testamento Jesús habla de no llevar para el camino *ni bastón, ni pan, ni alforja, ni calderilla en la faja... ni dos túnicas* (cf. Mc. 6, 8). Las preocupaciones adicionales a la vida sencilla complican y dificultan el encuentro humano y divino.

También se habla, en el caso de Pablo, de que este despojo a veces lo tiene que hacer Dios de modo violento, por ejemplo con la caída del caballo y el encogimiento de los ojos para lograr de los orgullosos y poderosos una *kénosis* o anonadamiento que el Verbo y los pobres asumen, de suyo, gustosamente. Porque, para éstos, asumir la carne del pueblo significa también asumir la fuerza que dinamiza esta carne: es decir la fuerza de la cultura y de la fe del pueblo, que es lo que ahora se llama el *factor C* (cultura, comunidad, culto).

*“Yo soy el Dios de tus padres... He visto la humillación de mi pueblo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando lo maltratan sus mayordomos. Yo conozco sus sufrimientos”*. (Éx. 3, 6.7)

Independientemente de si Moisés era o no de la sangre de Abraham y de los patriarcas, él ya había sido sacado de las aguas del sistema y había hecho una primera opción de fraternidad por los esclavos de Egipto identificados con Abrahán. Y su exilio en el desierto lo había hermanado igualmente con los pueblos nómadas. Ahora su misión era crear el marco teológico necesario para hermanar a ambos pueblos.

La experiencia religiosa de Moisés en el Horeb (lugar de los nómadas) lo llevó a encontrarse con el *Dios de sus padres*, es decir, de los padres de aquellos a quie-

nes él hizo sus primeros hermanos en Egipto. Y es que, a final de cuentas, la diversidad cultural y religiosa, cuando es auténtica, no conduce a otro sino al mismo y único Dios de todos los pueblos. Y este Dios, cuyo nombre conocerá Moisés después como *Yavé* (Yo Soy el que Soy), tiene la capacidad de incluir a todas las denominaciones de Dios, porque Él es Elohim (Dioses). Y este Yavé Elohim no es ajeno a la problemática humana: *ve, oye y conoce* los sufrimientos del pueblo en Egipto (cf. Éx. 3, 7).

Egipto es en ese tiempo el símbolo del proyecto global de dominación, que Moisés conoce perfectamente, por haber vivido dentro de él. En consecuencia la perspectiva macroestructural de Yavé y de Moisés empatan exactamente. Se da una coincidencia en el sentido de que no basta ver la realidad reducida del desierto y, en base a ella, plantear un proyecto restringido de liberación de los pueblos nómadas. Más bien desde la exclusión más extrema, manifestada en el desierto, hay que mirar el conjunto de la sociedad, y para eso hay que ir hasta Egipto, porque ahí es donde está la verdadera raíz de los problemas del pueblo, y hacer un planteamiento que incluya a todos los pobres. Moisés lo entiende inmediatamente, porque su formación amplia y pluricultural lo ha capacitado para ello. Y ese será precisamente su aporte en el proceso de formación del antiguo pueblo de Dios<sup>2</sup>.

Por eso el planteamiento de liberación que Moisés percibe venido de Yavé no es primordialmente para los más excluidos del sistema, los pueblos del desierto, que ya habían aprendido a sobrevivir en la exclusión. Más bien, desde estos pueblos periféricos Moisés toma conciencia de un planteamiento de liberación que es para todos los pobres del sistema, y que ha de ejecutarse yendo al rescate de los que se hallan en los centros de poder.

Esto es exactamente lo que sucede ahora en las zonas indígenas. Desde esta periferia de la macroeconomía, los pueblos indígenas están planteando un proyecto de vida pensado por todos y para todos los pobres. No están pidiendo para sí nada, sino *todo para todos*. Porque el problema fundamental a resolver no está en la miseria y postración en que se halla los pobres, sino en la estructura de la sociedad que da origen a esta miseria y postración de sus miembros. No se resolvería nada si el sistema simplemente llegara a establecer que los pueblos indios vivan sus derechos colectivos como mejor les plazca, es decir, si sólo legislara sobre la autonomía indígena, sin cambiar de raíz la estructura social. Porque o se cambia el conjunto o no se resuelve nada.

Esta percepción crítica surge al profundizar los indígenas y sus servidores la experiencia de la marginación y de la exclusión en el desierto. Es ahí donde captamos mejor las complejidades y obscuridades del sistema, y, por lo mismo, nos preparamos a hacer propuestas globales, desde la óptica indígena. Es ahí donde damos, como Moisés y como Pablo de Tarso, nuestro aporte ampliado al caminar de nuestros pueblos.

*“He bajado para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel”* (Éx. 3, 8).

Yavé, el Dios de los pobres del desierto y ahora también de la ciudad, no se siente a gusto con la opresión y la injusticia. Tiene un proyecto de vida y de liberación.

<sup>2</sup> La experiencia de Moisés se repite en el Nuevo Testamento a través de Pablo de Tarso, cuya formación pluricultural (pues era judío de nacimiento, romano por naturalización y griego por formación) lo hizo apto para abrir la iglesia a la pluralidad de las naciones.

tad para sus hijos. Proyecto que implica *liberación de Egipto*, pero también *construcción en el desierto*, de los ideales y utopías de los pobres. Y aquí es donde Moisés hace el servicio de transferir a los esclavos de Egipto, que han sido despojados incluso de sus sueños colectivos, la utopía de la “*tierra que mana leche y miel*”, que es propia de los pueblos nómadas. Sabía que no bastaba salir de Egipto para ser un pueblo. Hacía falta asumir un proyecto común de vida. Y este proyecto vino del desierto. Moisés fue quien hizo posible su transferencia a los pobres de la ciudad.

Es inconfundible la marca que los pueblos del desierto dejaron impresa en la configuración de la identidad, la mística y la espiritualidad del pueblo de Dios en la Biblia, no sólo en el AT, sino también en el NT. Veamos tan sólo algunos ejemplos: el gran paradigma de liberación, que es la salida de Egipto, se sella litúrgicamente, con el ritual del cordero pascual, que era costumbre inveterada del desierto. Los líderes políticos del pueblo elegido, aún cuando llegaron a ser reyes, siguieron llamándose “pastores”, como si continuaran en el desierto. Jesús se presenta como “el buen Pastor” y sus apóstoles deben ser pastores como Él. La Nueva Alianza se sella con la sangre de Cristo, muerto en la cruz como el nuevo Cordero pascual. Hoy celebramos la pascua, igual que los nómadas del desierto, y nuestro servicio eclesial lo seguimos llamando *acción pastoral*. De modo que la perspectiva de los pobres del desierto - perspectiva que seguramente los más letrados considerarían primitiva - sigue siendo el paradigma más socorrido para la comprensión del planteamiento cristiano.

Por eso no es casual que Yavé le haya dicho a Moisés en la hierofanía del Horeb: “*ésta será la señal de que yo te envío: cuando hayas sacado al pueblo de Egipto daréis culto a Dios en este monte*” (Éx. 3, 12).

Eso está pasando hoy en medio de la crisis que nos agobia. Los pueblos indígenas, tradicionalmente ignorados o incluso negados por los demás pobres de la ciudad o del campo, están compartiendo ahora con todos sus utopías ancestrales de vida. Y con ello les están comunicando la energía más poderosa del mundo: la fe y la esperanza en un futuro mejor. Y esta comunicación y comunión de bienes culturales y espirituales se realiza gracias a la acción de los modernos Moiseses o servidores múltiples del pueblos, donde son contados los agentes de pastoral indígena. Son ellos los que han hecho posible la transferencia y circulación de los valores indígenas dentro de la sociedad, no como curiosidad folclórica o turística, sino como bienes necesarios para la supervivencia de la humanidad.

Los cristianos creemos en la fuerza venida del espíritu humano contenido en el corazón de las culturas, pero pensamos que a esta fuerza hay que unir la energía inquebrantable del evangelio, que en parte viene de fuera y en parte está ya sembrada en nuestros pueblos. Esta doble energía, que no se contraponen, sino que se complementa, hará que el poder de los pobres llegue a tener una capacidad que supera toda lógica humana. La Virgen María nos lo recuerda: “*el Señor hizo en mí maravillas... porque se fijó en la insignificancia de su esclava...*” (Lc. 1, 49.47). Y la razón es porque “*la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios es mucho más fuerte que la fuerza de los hombres*” (1 Cor. 1, 25).

Nosotros somos conscientes, como los apóstoles, de que al *no tener oro ni plata*, no estamos en condiciones de competir con el sistema en su misma lógica, pero tenemos algo que supera la fuerza del sistema: *el poder del resucitado*. Y es lo que comunicamos a nuestros hermanos con humildad y convicción (cf. Hch. 3, 6).

“*Ve, pues, yo te envío a Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo*” (Éx. 3, 10).

Hacer la experiencia de encontrar a Dios en el desierto, es decir, desde y con el pueblo excluido, no nos puede dejar tranquilos. El Señor, inmediatamente después que nos descubre su visión de las cosas y su designio de salvación, nos pide nuestra colaboración activa para hacer realidad ese proyecto. Estar con Dios en la oración y contemplación de sus designios es fundamental, pero no podemos quedarnos embelesados en mirarlo o en dar vueltas a su palabra (cf. Lc. 9, 33), sino estar dispuestos a ser enviados para hacer realidad su mandato en el mundo. No es posible ser hombres y mujeres de Dios si no estamos dispuestos a llevar a la práctica su voluntad. Pues *no todo el que dice: ‘Señor, Señor’ entrará en el Reino de los cielos; sino el que cumple la voluntad de mi Padre celestial*” (Mt. 7, 21).

## Conclusión

La tarea que a los indígenas y sus servidores pastorales nos asigna hoy el Señor de la historia puede ser terriblemente desproporcionada a nuestras fuerzas en la lógica del poder en el mundo, como lo comprobó Moisés; pero afortunadamente para nosotros la lógica de Dios se guía por otros parámetros. Además *sabemos en quien hemos puesto nuestra confianza y en su nombre echamos una y otra vez las redes*, seguros de que *cielo y tierra pasarán pero sus palabras*, dichas a nuestros antepasados y reiteradas a nosotros en los momentos actuales, *no pasarán*, es decir, no dejarán de cumplirse (cf. Mt. 24, 35) para gloria de Dios y confusión del Maligno.

*Eleazar López Hernández*  
Avenida Xochiquetzal 255  
Colonia Santa Isabel Tola  
07010 México, D.F.  
México

## ANTROPOLOGÍA INDÍGENA Y BÍBLICA - “Chaquiñan” andino y Biblia

*El artículo pretende demostrar el itinerario que los Pueblos Indios Andinos han hecho en relación a la Biblia. De un primer desencuentro a una apropiación que les ayuda a valorizar sus culturas y a iluminar y fortalecer sus luchas especialmente por la “Allpamama”, la Madre Tierra.*

*This article aims to show the journey which the Andean Indian Peoples have made in relation to the Bible. From a failed first encounter to an appropriation which helps them to value their cultures and fortify their struggles, especially for “Allpamama”, Mother Earth.*

### Introducción - Desencuentros y encuentros

Los primeros contactos de los pueblos andinos con la Biblia y su contenido de ‘Buena Nueva’ fueron desencuentros traumáticos en los que no significó Buena Nueva. La primera noticia que nos ha llegado, de este desencuentro, fue causa de anátema y condena a muerte.

Fray Vicente de Valverde “fue con una cruz en una mano y en la otra una Biblia de la Sagrada Escritura, y pasó en medio de la gente de Atahualpa, hasta llegar a la litera donde estaba, y le dice por medio de su intérprete: ‘Soy siervo de Dios y enseño a los cristianos las cosas de Dios, y también vengo a enseñarte a vos; y lo que les enseño es lo que Dios nos habló, *que está en este libro...*’<sup>1</sup> Atahualpa le dice al religioso, que le de el libro para verlo; el religioso le dio cerrado, y como Atahualpa no podía abrirlo: “cuando el abrió no se maravilló de las letras ni del papel, como otros indios acostumbran a hacerlo, lo tiró a cinco o seis pasos”<sup>2</sup>. Otro relato dice que abriéndolo se puso al oído para escucharlo y, como no le decía nada, lo tiró. El Fraile informa al gobernador el hecho “y la mucha soberbia con que había tirado la Sagrada Escritura al suelo”<sup>3</sup>.

Es conocido como fueron asesinados los escuadrones y los nobles guardias de Atahualpa y este tomado preso y condenado a la muerte por ahorcamiento. No fue quemado por que consintió ser bautizado: “y así para hacer justicia, lo llevaron a la

---

<sup>1</sup> Suess, Paulo. *A conquista espiritual da América Espanhola*. Vozes, Petrópolis, 1992, p.147 (fuente: Fernández de Oviedo Gonzalo. *De la natural historia de las Indias*).

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Idem.

plaza dijo que quería ser cristiano. Comunicaron este dato al gobernador, que mandó que lo bauticen, recibió el bautizo de Fray Vicente, que lo animaba, y el gobernador mandó que no muriese quemado, sino que fuera estrangulado, atado a un palo en la plaza... Murió con mucho ánimo...”<sup>4</sup>

El primer encuentro de la Biblia con los Pueblos Indios Andinos, en el contexto de conquista, fue el pretexto para la condena a muerte a Atahualpa.

La percepción de la Biblia como pretexto para dominar y explotar se manifestó 500 años después en la carta que algunos movimientos indígenas dirigieron a Juan Pablo II, y le entregaron en su visita al Perú: “Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz ni justicia”.<sup>5</sup>

Estos dos acontecimientos expresan el “desencuentro” de la Biblia con los Pueblos Indios; el uso que durante siglos generalmente se hizo de ella, y aún se hace en sectores fundamentalistas, fue como instrumento para dominar, explotar, dividir y excluir.

La misma Biblia, con uno de sus textos, Sir 34,21-27, interpela y convierte al primer sacerdote ordenado en América: Bartolomé de las Casas,<sup>6</sup> y lo hace uno de los profetas más eminentes en la defensa de los indios en el tiempo de la colonia.<sup>7</sup>

Mons. Leonidas Proaño, el obispo de los indios, en su libro autobiográfico *Creo en el hombre y en la comunidad* fundamenta su vida de fe, su vocación, y su opción por los pobres y preferencialmente por los indígenas, en la Biblia. Sus textos preferidos son: Mt 5,3; 19,23-24; 25,34-40<sup>8</sup>. El seguimiento al Señor sólo se concreta en la opción radical por los pobres, que Monseñor Proaño hizo vida: evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo, cuando en la sinagoga mostró que vino a evangelizar a los pobres (cf. Lc 4,18-19; SD 178).

Llama la atención porque “muchas veces (el predicador) no ha sido el hombre poseído por Cristo, el hombre con una experiencia de este Cristo Resucitado que le ha ido liberando en su vida de pecado, de tal manera que pudiera repetir como San Juan: ‘lo que hemos visto y oído y palpado con nuestras manos: eso es lo que os anunciamos (1Jn 1,1)’.”<sup>9</sup>

El profeta contemporáneo de los Pueblos Indios toma la Biblia como encuentro vivencial con el Señor en las realidades históricas que le toca vivir, esforzándose por que “vayan conformándose a Cristo los responsables seculares de esas mismas comunidades, para que todos vayamos descubriendo nuestros compromisos para una acción transformadora, no sólo de las personas, sino también de la sociedad en que vivimos”<sup>10</sup> y cita Hch 2,36-41 para continuar su reflexión. “Es el hombre fiel a la Palabra y que busca que el Reino que esta Palabra es y nos trae sea anunciado.”<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Richard, Pablo. “Hermenéutica bíblica india”, en *RIBLA*, n.11, 1992, p.9.

<sup>6</sup> Ver: Galmes, Lorenzo. *Bartolomé de las Casas, defensor de los Derechos Humanos*, BAC Popular, Madrid, 1982. p.27.

<sup>7</sup> Ver: Gutiérrez, Gustavo. *Es busca de los pobres de Jesucristo*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1992. p.75.

<sup>8</sup> Ver: Proaño Villalba, Leonidas. *Creo en el hombre y en la comunidad*. Editorial Descleé de Bower, Bilbao, 1977, p.15-18.

<sup>9</sup> Idem. p.130.

<sup>10</sup> Idem p.132.

<sup>11</sup> Idem p.133.

El obispo de los indios, al término del problema de tierras de una comuna indígena, decía: “Creemos que la Palabra de Dios, como ella misma lo dice, es viva y eficaz, es decir, realiza lo que dice. Basados en esta fe en la Palabra de Dios, es bueno traer al recuerdo algunos pasajes de la Biblia que nos harán luz en los problemas que estamos viviendo.”<sup>12</sup> Y cita: Ex 15,6; Sl 72,12-13; Lc 1,50-53.

El profeta afirma la eficacia de la Palabra de Dios, la luz y la fuerza que da en el camino hacia el Reino.

Los servidores (ministros laicos) de la iglesia indígena, en todas las reuniones y celebraciones que tienen en sus comunas o fuera de ellas, tienen un momento especial para la proclamación de la Palabra de Dios y su reflexión comunitaria, iluminando la realidad que viven.

En Ecuador en el II Encuentro Nacional del SICNIE (Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en marzo de 1990, los indígenas presentes decían: “No estamos aquí para hacer una teología fuera del Evangelio. El Evangelio enriquece la cultura.... Jesús perteneció a la raza judía, después de su muerte y resurrección envió al Espíritu Santo para todo el mundo. Los apóstoles empezaron a predicar el Evangelio a las distintas culturas, en la misma fe de Jesucristo. Así nosotros respetemos las otras culturas y perfeccionemos con el Evangelio la nuestra...”<sup>13</sup>

En el Plan Nacional de Pastoral Indígena del Ecuador 1993-1995 se afirma “generalmente los indígenas son profundamente religiosos... Tienen interés por prepararse en la Biblia desde su propia cultura...”<sup>14</sup>

En el IV Encuentro Ecuaméxico de Cultura Andina y Teología (Bolivia octubre 1994) se dice: “los catequistas y servidores (ministros), en sus comunidades, reflexionan la Palabra de Dios profundizando desde la realidad y el pensamiento indio”<sup>15</sup>.

Estas citas dan una idea del lugar que ocupa la Biblia en la fe y en la vida de los Pueblos Indígenas Andinos. Hay un proceso creciente de apropiación e inculturación de la Biblia, especialmente de los Evangelios.

Lo que se inició como el gran desencuentro protagonizado por los colonizadores está convirtiéndose en el gran encuentro.

Para profundizar estos encuentros, trataremos los principales temas de la cultura de los Pueblos Indígenas Andinos y la relación que se da con la Palabra de Dios.

## 1. “Pachamama, Allpamama” Madre Tierra

Escuchemos algunas citas de ayer y hoy, del pueblo andino y del pueblo bíblico, para focar algunas premisas.

“Asimismo tenían estos indios por diosa a la tierra y cuando juraban la tocaban con los cuatro dedos de la mano derecha...”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Idem p.188.

<sup>13</sup> SICNIE. *Memoria del II Encuentro Nacional*, marzo de 1992, p.52.

<sup>14</sup> Conferencia Episcopal Ecuatoriana. *Plan Nacional de Pastoral Indígena, 1993-1995*. Quito, 1993, p.5.

<sup>15</sup> VI Encuentro Ecuaméxico de Cultura Andina y Teología. *Memoria*, Bolivia/La Paz, 1994, p.24.

<sup>16</sup> GUTIÉRREZ, DE SANTA CLARA (1603) en: RUEDA, Marco Vinicio. *La fiesta religiosa campesina*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1981. p.184.

### ***Perdón Madre Tierra***

“Madre Tierra, Pachamama ... soy tu hija, parte de ti y soy hija de Dios. Madre tierra, madre querida, eres madre de nuestros antepasados, madre de los pobres, mi madre y madre de mis hermanos, todos salimos de ti y con la muerte volveremos a ti.”<sup>17</sup>

### ***Salmo a la Madre Tierra***

“Padre Pachacamac, sabemos por nuestra conciencia de pueblo indio, que tú has creado todo lo que existe, comenzando por nuestra Pachamama. Por eso te agradecemos, por haber creado a nuestra Madre Allpamama y a nuestro Inti yaya, en ella viviendo hasta hoy. Nuestra madre Allpamama no es que ha existido sólo estos quinientos años, sino siempre por ella existe todo ser viviente, ella es fuente de vida, ella tiene el poder de Dios Pachacamac.”<sup>18</sup>

“Y los bendijo Dios y les dijo Dios: Crezcan, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra” (Gn 1,28).

En la Biblia la tierra constituye la gran promesa (Gn 15,7-12.17ss; 12,6ss; Ex 3,8) a través del tiempo al pueblo que se iba formando y que se iba identificando como “Pueblo de Yavé”. La tierra es don del Señor Dios (Dt 12,10; Ex 19,5; Js 13-14). Se la da para que la “domine”, este “dominio” debía ser fraterno (Nm 26,55ss) porque la tierra pertenece a Dios (Lv 25,23).<sup>19</sup>

En la tradición Bíblica, la tierra es dada para ser “dominada”; en la cultura indígena andina, la tierra es el “rostro materno de Dios”, es la “Madre de quien venimos, por la que vivimos y a la que vamos. Es la Madre de todos los seres vivientes. Es parte constitutiva del Ayllu, tiene el poder de Pachacamac, es fuente de vida...”<sup>20</sup> Se la debe “cuidar”. No es objeto de compra y venta, es el santuario de los antepasados.

### **1.1. Pachamama - Allpamama**

La Pachamama es todo el universo: Pacha = tiempo y espacio.

#### ***Espacio***

El espacio constituye tres dimensiones: 1. Jahua pacha = el firmamento; 2. Cai pacha = la tierra; 3. Ucu pacha = el subsuelo.

#### ***Tiempo***

El tiempo corresponde a:

Callari pacha: el comienzo, el inicio, el principio.

Ñaupá pacha: adelante; pisadas, huellas de los mayores que precedieron, antes.

Cunan pacha: hoy, presente, actual.

<sup>17</sup> ALULEMA, Zoila, en: CARRASCO A., Victoria. *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*, Instituto de Pastoral de los Pueblos Indígenas, Quito, 1995, p.66.

<sup>18</sup> ZUÑA, Manuel. *Idem*. p.53.

<sup>19</sup> Ver: CARAVIAS, José y SOUZA, Marcelo de Barros. *Tierra de fraternidad*, Edicay, Cuenca, 1989.

<sup>20</sup> Cfr. CARRASCO, op. cit.

Sarum pacha: ir, llegar a ser, futuro irme.  
Shamun: va a venir, más luego, atrás, mañana, los hijos.

Pachamama es la concreción en tiempo y espacio de Pachacamac, es la manifestación en la creación del cuidado tierno y amoroso de todo a través del tiempo. De esta forma el tiempo y el espacio son sacramento de Dios Padre y Madre. La Allpamama, que correspondería al Cai pacha, y al Ucu pacha, es mediación eficaz del poder, el amor, el cuidado de Pachacamac.

Para el pueblo aymara “la naturaleza que le circunda y donde se ubica viene a ser un sacramento, pues la tierra es algo más que tierra: es la Pachamama, madre tierra; en ella está el misterio de la vida, la renovada esperanza, la alegría. El pueblo aymara posee una profunda espiritualidad; su caminar es un caminar permanente en la presencia de Dios Omnipresente. De ahí que camina en un mundo sacral... La Pachamama... es la vida que genera vida, porque sólo algo que tiene vida puede sentir la vida... es sagrada y destruirla es destruirnos a nosotros mismos.”<sup>21</sup>

El representante del Movimiento Indios Tupay Katan dice: “nosotros pertenecemos a la Pachamama, porque ella nos da el sustento de la vida y nuestros mallkus nacieron de su entraña, y, al terminar su ciclo de vida, se convierten en la misma tierra.”<sup>22</sup>

La mujer está cada día más cerca de la Allpamama, el hombre migra, la mujer queda al cuidado de la tierra, como cuida de su familia, no existe Ayllu sin tierra; es la que en las luchas por la tierra asume el liderazgo en los momentos de conflicto mayor, como el caso de Caetana Farinango, de la comuna de San Francisco de Cajas (Ayora - Cayambe - Ecuador) que no le importó dar la vida en el enfrentamiento con las fuerzas policiales por reivindicar la tierra para ella y su Ayllu (9 octubre 1990).

En estas luchas ellas no están conquistando solamente la tierra, están conquistando un lugar en su pueblo, en la historia y en su fe. Su vida es un holocausto por algo que es sagrado y que forma parte del Ayllu.

Esta cosmología indígena da unidad y coherencia a su vida; “los pueblos indígenas viven en un espacio sagrado... Recalcamos enfáticamente que los indios del continente Abya Yala (América) y del mundo, somos hombres engendrados por la tierra, de ella depende nuestra existencia material y espiritual.”<sup>23</sup>

La mayoría de los ritos y festividades de los pueblos indios, hoy como antiguamente, son en torno a la tierra y el ciclo agrícola. Las diversas etapas de cultivo eran celebradas con rituales festivos, como Guamán Poma de Ayala<sup>24</sup> nos relata e incluso con imágenes elocuentes ilustra las festividades mensuales en torno a la tierra. En toda el área andina, los rituales familiares y del Ayllu originados en la Allpama se mantienen.

Son objeto de rituales: la semilla, la siembra, el deshierbe, los primeros granos, la cosecha. Son momentos fuertes de la manifestación de Pachacamac en la Allpamama.

<sup>21</sup> LLANQUE CHANA, Domingo. *La experiencia cosmológica de Dios en la religiosidad aymara*. poligrafiado, IDEA, Puno, s/f.

<sup>22</sup> Conferencia en Ginebra. *El indígena y la tierra*. Ediciones Abya Yala, Quito, 1992, p.47.

<sup>23</sup> Idem. p.41.

<sup>24</sup> GUAMAN POMA AYALA. *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Editora Siglo XXI, 2º edición, México, 1988, t. I, p.210 -223.

## 1.2. Pueblos indígenas y tribus bíblicas

La tierra, en las tribus del naciente pueblo de Israel, constituye el centro de la promesa; para los pueblos indígenas, la Allpamama es parte de la misma identidad. “Sin tierra uno es nadie, es como perder la vida. Allí en la tierra crece la familia, la organización, el pueblo... Cuando nos arrebatan se siente como si nos arrebataran algo propio... La tierra es como nuestro nido: cuando se sale se aprenden vicios, se cambia, pero uno siempre vuelve al nido... Sin tierra se destruye la vida porque se rompe la relación con Dios, con la naturaleza, con los hermanos.”<sup>25</sup>

En estas palabras se explicita la centralidad de la Allpamama en los pueblos indios andinos.

Para las tribus bíblicas la tierra se da para “dominarla, someterla” (Gn 1,28). Para los pueblos indios, la tierra es madre a quien hay que cuidarla. Ellos son parte de ella. Y lo que afecta a la madre, afecta a los hijos, por eso la tierra no es mercancía.

### *Salmo a la Madre Tierra*

“Tierra querida eres sagrada,  
Santa Madre eres mamá de la vida,  
porque tú guardas la sabiduría,  
por eso te queremos tus hijos los indios,  
por eso te cuidamos y  
nos das de beber y comer de tú seno.”<sup>26</sup>

La tierra en la tradición bíblica pertenece a Yavé (Lv 25,23; Ex 23,11.19); se manifiesta en la consagración de las primicias y en el año sabático esta legislación “trata de mantener la tierra en manos de sus legítimos dueños los campesinos”.<sup>27</sup>

Para los pueblos indios andinos la Allpamama es el santuario de Yavé. El se manifiesta privilegiadamente en ella (SD 172). La tierra, siendo central en la tradición de las tribus bíblicas y en los pueblos indígenas, tiene diferencias que son importantes, y que hay que captarlas en sus respectivas contextos, para que la iluminación que da la Biblia sea realmente Palabra de Dios.

Los pueblos indígenas, en continua lucha por reivindicar y conservar la tierra, hacen uso intensivo en sus celebraciones del Gn 1 como fundamento de una exégesis que afirma que la tierra es don para todos los hombres y mujeres, cuestionando los ‘títulos de propiedad’ originados en la estructura de una sociedad que se fundamenta en la conquista y colonización.

El éxodo anima la esperanza, porque el “Señor escucha la voz del oprimido y viene a liberarlo”; es Dios Pachacamac que está de su parte.

El grito de los indígenas trabajadores de la hacienda de El Prado (febrero 1994, Ayora, Cayambe, Ecuador), reivindicando sus derechos, era: “¡Justicia de Dios! ¡Justicia de Dios!”. La tierra es parte constitutiva de la ‘justicia de Dios’ para los pueblos indios.

<sup>25</sup> Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Departamento Nacional de Pastoral Indígena. “Evangelización a partir del amor y respeto a la tierra”, Quito, 1994, p.9.

<sup>26</sup> CARGUACHI, Joaquín, en CARRASCO op. cit., p.75.

<sup>27</sup> CARAVIAS, José y SOUZA, Marcelo de Barros, op. cit., p.95.

La Allpamama (tierra) es central en la vida y en la espiritualidad de los pueblos indios. Es la mediación eficaz de la manifestación amorosa de Dios. Por esta razón, además de la justicia y fraternidad, núcleo del mensaje evangélico, los Agentes de Pastoral que acompañan a los pueblos indios y la iglesia toda, debe asumir respaldar y animar las luchas que se dan por la reivindicación de la tierra. Los indígenas cristianos encuentran en la Biblia la iluminación y la fuerza para sus justos reclamos; estos procesos no son sólo económico-políticos sino religiosos que emanan de la fe en Pachacamac, Dios creador y conservador de todo para todos, en justicia y fraternidad.

Terminemos unidos a Taita Nicolás Tambo: “Querida Madre Tierra cuando me muera, siempre estaré descansando bajo tu sombra; porque de la tierra nací y a la tierra volveré.”<sup>28</sup>

## 2. El Ayllu

Juntamente con la tierra, el Ayllu (familia ampliada, comuna) es central en la constitución de los pueblos indios andinos. La familia nuclear: padre - madre - hijos se extiende a los parientes, consanguíneos, afines y rituales, estos últimos generados por el compadrazgo, creando redes de relaciones que generan derechos y obligaciones recíprocas, no libres de tensiones.<sup>29</sup>

El ayllu “es la reunión de familias, es la forma antigua de (organizarse) nuestro pueblo, lo iban transmitiendo a sus hijos con los hechos y ejemplos, se relacionan profundamente con los animales y la tierra.”<sup>30</sup>

Para los indígenas, los animales y la tierra forman también parte del ayllu. El ayllu se encuentra en el trabajo, a través de la minga, las casas, los caminos, los centros comunitarios, la infraestructura comunitaria. Se realiza con trabajos en los que todos participan mediante el sistema de rayas (tareas), niños, hombres, y mujeres tienen sus ocupaciones específicas (Esta situación está cambiando aceleradamente por la migración, que deja a la mujer como responsable de todos los roles.)

Las fiestas y el cumplimiento de las “obligaciones” que conlleva, en muchos casos, constituyen el límite ideológico de la pertenencia al ayllu. Quienes no asumen las “obligaciones” quedan fuera de la comunidad.<sup>31</sup> En esta organización basada en los lazos de parentesco real y ritual, los ancianos tienen un rol importante, como depositarios de la sabiduría tradicional. Son los que aconsejan y bendicen (este rol está siendo suplantado por los “leídos y escritos”, por la importancia de la escritura y su comprensión). De estos lazos forman parte también los difuntos, los que los precedieron, de quienes se guarda memoria y se celebra la festividad del difunto, en la que se comparte alimentos y se habla de los acontecimientos importantes del año. Por la norma de la reciprocidad, este ritual obliga a los predecesores a velar por el ayllu y por la tierra.

<sup>28</sup> TAMBO, Nicolás, en CARRASCO, op. cit., p.56.

<sup>29</sup> Ver: ALBO, Javier. *Desafíos de la solidaridad aymara*, CIPCA, La Paz, 1985; SANCHEZ PARGA, José. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Centro Andino de Acción Popular, Quito, 1989.

<sup>30</sup> CARRASCO, op. cit., p.228.

<sup>31</sup> CARRASCO A., Eulalia. *Salasaca, la organización social y el alcalde*, Abya Yala, Quito, 1982.

En la cosmovisión andina los difuntos no son ‘antepasados’. Son los que nos precedieron, los que van adelante, los que han abierto el camino. La tarea es continuar haciendo camino sin perder sus huellas.

Aquí hay un elemento de seguimiento, que es importante recuperar en la relación con Jesucristo, prototipo de predecesor, que nos invita a ser sus discípulos en la fidelidad.

Cada ritual renueva las alianzas comunitarias, y se cumple con el deber de reciprocidad. Quienes no entran en estas redes de alianzas constantemente renovadas, quedan fuera del grupo. En pueblos de cultura oral, la palabra, el signo, el símbolo adquieren valor definitivo, dando identidad o reforzándola. Queremos resaltar la importancia de estas alianzas que fortalecen la solidaridad y brindan seguridad.

Este tipo de alianzas son constantes a lo largo del pueblo bíblico reforzando la pertenencia al Dios de sus padres... desde Abraham hasta la alianza definitiva de Jesucristo.

Los procesos que están llevando los servidores (ministros) de los pueblos indios de inculturación del evangelio debe asumir esta rica vertiente de alianzas y fidelidades andinas y bíblicas.

## 2.1. Ética comunitaria

La ética andina se fundamenta en la triple prohibición: (1) Ama shua - no robar, (2) Ama quilla - no ser ocioso, (3) Ama llulla - no mentir.

A esto hay que añadir la censura a las relaciones sexuales entre parientes y a la infidelidad conyugal, en algunos lugares llamada “quebrar la cruz” y sancionada con castigos severos (látigos, baño en agua fría, hortigada) y consejos, especialmente de los padrinos.

Los cuatro mandamientos andinos, para algunos estudiosos, protegen el principio de reciprocidad en el que se fundamenta el mundo andino: “el robo es la falta de reciprocidad en el intercambio de bienes, la mentira es la falta de reciprocidad en el intercambio de información, la ociosidad es la falta de intercambio en la fuerza de trabajo, el incesto es la falta de reciprocidad en el intercambio de hijas e hijos para el matrimonio.”<sup>32</sup>

Estos mandamientos andinos son la divisa de algunas organizaciones y movimientos indios así de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

## 2.2. El mundo de la reciprocidad

En el mundo indígena andino las relaciones sociales, especialmente de parentesco, son también relaciones de producción y solidaridad a través de la práctica de la reciprocidad. Se intercambia: trabajo, productos, tiempo, festejos, sabiduría, cortesías, lealtades.

De este principio regulador de las relaciones sociales testimonia Cristóbal Colón en el primer contacto con los indios del actual Santo Domingo:

<sup>32</sup> MARZAL, Manuel M. “La religión quechua sur andina peruana”, p.143-200, en: *Rostro indios de Dios*, Abya Yala, Quito, 1991, p.169.

“Viernes 12 de octubre de 1942: A las dos horas después de la media noche pareció la tierra, de la cual estarían dos leguas.... porque nos tuviesen mucha amistad, porque cognoscí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que no por fuerza, les dí a algunos de ellos unos botones colorados y mas cuentas de vidrio... y otras cosas muchas de poco valor... después venían a las barcas de los navíos donde nos estábamos, nadando, y nos traían papagayos y hilo de algodón en ovillo y azagayas (instrumentos de labranza) y otras cosas muchas...”<sup>33</sup>

Es el primer testimonio escrito de la práctica de reciprocidad (ruptura) con los extranjeros: les dan cosas de “poco valor” y reciben en reciprocidad objetos para las necesidades vitales de vestido, labranza de la tierra y distracción. (Así se inició el intercambio desigual.)

Esta forma de reciprocidad se mantiene ampliamente. El “don” exige otra “don”. Quien se apropia de un “regalo” sin dar nada en reciprocidad atenta al “ama shua”.

La forma más común de reciprocidad se da en torno al trabajo, con el nombre de “minga”: Guamán Poma de Ayala (1613) habla de la solidaridad y la minga es estos términos:

“Es uso de cristianos que ninguna generación del mundo no tiene esta ley y horden de obra de misericordia en beneficio del biejo y enfermo, huérfano, y se ayudan unos a otros, para que tengan de comer todos cin interés de plata... El que hace minca tiene obligación de dalle de almorsar y de vever a medio día, de comer y vever a la tarde...”<sup>34</sup>

En reciprocidad por el trabajo recibido, se da, en abundancia, los alimentos del día. El trabajo es festivo.

A su vez quien “prestó” su fuerza de trabajo tiene derecho de recibir ayuda equivalente o mayor.

Además de este intercambio de bienes y servicios particulares existen las mingas comunitarias en trabajo de infraestructura que beneficia a todo el ayllu o comunidad.

Los intercambios de bienes, servicios, fiestas, gentilezas, solidaridades, siguen constituyendo uno de los fundamentos de la organización económica, sociopolítica, religiosa del mundo andino. Son intercambios recíprocos, en lugar de intercambios contractuales que caracteriza a la economía de mercado.<sup>35</sup>

En la actualidad se dan modalidades de la práctica de la reciprocidad y la solidaridad. Los indígenas participantes del INPPI (1992-1994) en relación al tema dicen:

“*Mingas*: tienen sentido comunitario, todos los hombres y mujeres trabajan, no por un salario, sino en forma gratuita...”

*Cambia mano*: se ayuda en los trabajos entre unos y otros. Se paga mano a mano.

*Uyaris*: Es otra forma de trabajo comunitario, se lo hace dos o tres horas por la mañana, cuando alguien se encuentra lleno de compromisos y cuando está atrazado de trabajos o enfermos o muy mayor en soledad.

<sup>33</sup> COLON, Cristobal. “Diario del primer viaje”, en: *Los cuatro viajes y testamento*. Edición de Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid, 1986. p.62.

<sup>34</sup> GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit., p.788.

<sup>35</sup> MAYER, Enrique. “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”, en *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Insituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974, p.38ss; MURRA, Jhon. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Insituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.

*Allpa mañachic*: Cuando una pareja de recién casados no tiene donde trabajar, donde sembrar, se les presta un poco de terreno para que vivan haciendo una casa, también para que trabajen por un tiempo y no se les cobra nada.

*Chala*: Cuando en nuestras comunidades se quedan niños huérfanos o mujeres viudas y no tienen tierra, ven donde se está cosechando y se van a ayudar y así recoger granos, para poder tener el sustento parar el año.

*Nunti*: Una persona pobre lleva alimentos, como pan, guineo, queso al que está cosechando, lo da a cambio de un saco de papas, cebada, habas etc.”<sup>36</sup>

*Cullqui mañachi*: Si una personas no tiene dinero para comprar algo urgente, la persona que más tiene le presta, sin interés alguno, y el pago lo realiza cuando ya tenga el dinero, no hay plazo de pagos ni intereses, es voluntad.

Los mapuche de Chile dicen: “el trabajo comunitario es común entre amigos y parientes, al igual que la ayuda mútua, ambos basados en el principio de reciprocidad y en valores tales como la solidaridad. Desconocer este fenómeno social es absurdo, puesto que están reconocidos por nuestro pueblo como instituciones que funcionan de acuerdo a nuestra ideología...”<sup>37</sup>

El ayllu es el eje principal de todas estas prácticas de reciprocidad. Tienen trato preferencial los huérfanos, las viudas, los ancianos, los solos.

Esta ética - ama shua, ama quilla, ama llulla - y estas prácticas dan al mundo andino un sustento cultural, que el evangelio puede potencializarlo, abriéndolo a otros pueblos y culturas en sus ricos valores de la solidaridad, el compartir y el reciprocitar.

Los pueblos andinos están más cerca de la ley del amor del Nuevo Testamento que de la ley del talióon del Antiguo Testamento.

Los indígenas cristianos, encuentran ratificada la importancia del ayllu, en las genealogías bíblicas, especialmente de Jesús, en las que no todos los antepasados fueron siempre ejemplares.

En relación a los ancianos, viudas, huérfanos tienen mitos, con influencias de la primera evangelización, en las que son Jesucristo, o tienen poderes especiales...<sup>38</sup>

### 3. Pachacamac yayito, apunchic Jesús

Los pilares de la cultura indígena andina constituyen la pachamama — madre tierra— el ayllu pachacamac con todas las redes y niveles de reciprocidades.

Intentamos, con respeto, penetrar en el contenido de este término —Pachacamac— y las implicaciones que se derivan. Para la cultura occidental, lo esencial nos viene dado en conceptos. La cultura indígena andina no se agota en el concepto. Este conlleva sentimientos y actitudes, implica la vida. Por esto cuando intentamos referirnos al núcleo de su cultura, debemos hacerlo “quitandonos las sandalias”, por que el suelo que pisamos es sagrado (Ex 3,5) y va más allá de los parámetros de comprensión muchas veces fríos, que nuestras ciencias y cultura nos proporcionan.

<sup>36</sup> CARRASCO, Victoria, op. cit., p.248ss; ALBO, Javier, op. cit., p.248ss.

<sup>37</sup> Conferencia de Ginebra, op. cit., p.14.

<sup>38</sup> Ver: CARRASCO A., Victoria. *Ñaupá, Ñaupá Pacha*, Instituto de Pastoral de los Pueblos Indígenas (INPPI), 1996.

### 3.1. Pacha

La palabra Pacha encierra dos realidades: tiempo y espacio.

#### *Tiempo*

*Callari Pacha*: el comienzo, el inicio, el principio

*Ñaupá Pacha*: Adelante, huellas de los predecesores

*Cunan Pacha*: Hoy, presente, donde estoy

*Sarún Pacha*: Llegar a ser, inmediato

*Shamuc Pacha*: Va a venir, atrás, mañana.

*Ñaupá Pacha*: (pasado) está adelante, no constituye lo pasado... ni los antepasados; el concepto es diferente al occidental; se refiere a lo que nos procedió; “va adelante”, por eso deja huellas y para no perder el camino hay que seguir las.

*Shamuy Pacha*: (futuro) es lo que viene “atrás”, lo que sucederá mañana.

Son concepciones que conjugan tiempo y espacio. Al frente está el pasado, con todas las lecciones históricas, la herencia cultural y el legado de sabiduría; el futuro está atrás, como tarea y compromiso que sólo se realizará si se siguen con fidelidad las huellas de los predecesores, los que fueron adelante.

En todo este tiempo, desde el Callari Pacha hasta el Shamuy Pacha está actuando, cuidando Pachacamac. Su presencia amorosa está creando y cuidando siempre.

#### *Espacio*

Al espacio se refieren: Jahua Pacha, Cai Pacha, Ucu Pacha.<sup>39</sup>

El espacio en la Pachamama (mundo) se refiere al firmamento o “Jahua Pacha”; a la “Allpamama” (tierra) con todo lo que contiene, montes, mares, ríos, plantas, animales, bosques, selva, y al subsuelo, que principalmente es morada de quienes nos precedieron y es el “Ucu Pacha”. Todos estos espacios son morada, mediación para la presencia y manifestación de Pachacamac.

El universo tiene cuatro puntos importantes en la cosmovisión andina: Chinchaysuyu (norte), Antisuyu (este), Cuntisuyu (oeste), Collasuyu (sur).<sup>40</sup> Son marcados por el “camino del sol”; “Chinchaysuyu” (norte) espacio - tiempo festivo (solsticio 21 junio; Corpus Cristi, San Juan, San Pedro etc. ); “Collasuyu” (sur) marcado también por el sol (21 de diciembre). El “Antisuyu” (este) y el “Cuntisuyu” (oeste).

El mapa mundi dibujado por Guamán Poma de Ayala dice: “mapa mundi del Reino de las Indias un reino llamado anti suio hacia el derecho de la mar de norte Otro Reino llamado collasuyo sale sol Otro Reino llamado conde suio hacia la mar de sur, Llanos otro Reino llamado chinchai suio puniente sol.”<sup>41</sup>

El concepto occidental de tiempo y espacio, delimitados e independientes, en la concepción indígena andina convergen.<sup>42</sup> De todos estos espacios-tiempo Pachacamac es el cuidador, y están llenos de su presencia solícita.

<sup>39</sup> CARRASCO, Victoria (1995), op. cit., p.20.

<sup>40</sup> WACHTEL, Nathan. *Sociedad e ideología - Ensayos de historia y antropología andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1973, p.163-228.

<sup>41</sup> GUAMAN POMA DE AYALA, op. cit., t.3, p.984.

<sup>42</sup> WACHTEL, op. cit., p.295.

### 3.2. Camac

Hacedor, cuidador - es el responsable de mantener, conservar, sostener, amparar, presevar, con esmero y solicitud, con cariño, con ternura.

Pachacamac es el que es desde siempre, hasta siempre y en cada momento y en todo el universo, en el firmamento, en la tierra, en las profundidades, al norte, al sur, al este y al oeste; cuida, provee. No hay ni tiempo, ni espacio sin su presencia hacedora... (vea Sl 138). Generalmente a Pachacamac, le añaden el calificativo de “yayito, tatico” (papito), que es una influencia cristiana. No es un Dios lejano, castigador, juez, es el Dios cercano, que está y se manifiesta dinámicamente en cada acontecimiento y en cada ser de la naturaleza, del mundo que vemos y del que no vemos... Y esa manifestación es siempre amorosa, es de “yayito”, de “taita y mama” (de padre y madre).

### 3.3. Experiencias vitales de Pachamac

El pueblo indígena andino ha descubierto en Pachamac al Dios de la vida, al Padre cuidador, al Dios cósmico, al Dios Padre y Madre, al Taitico.

#### *Pachacamac Dios de la vida*

“Pachacamac Padre santo Tú estás en todo y en todos, en el mundo entero, en cada hombre, en cada momento, en cada ministro. Dios de Amor, Dios de la Justicia, Dios que alimentas, Dios Cuidador, Dios de la organización, del Matrimonio, de la Familia, Dios de la Comunidad, Dios del Misionero, Dios Dirigente de las Organizaciones, Dios de los Encuentros. Dios de las culturas, Dios de cada siembra, de cada cosecha. Dios del sol, de la luna, de las estrellas, del aire, del viento, de la lluvia...”<sup>43</sup>

#### *Dios Pachacamac padre cuidador*

“Dios del comienzo del mundo... y del fin.

Dios de nuestros padres, por Amor dijiste que exista el mundo y luego el hombre y la mujer y todos los seres vivientes que gozamos de tu cariño, Fuente de Amor.

Tú eres el comienzo de toda la humanidad. Tú organizaste un pueblo, Tú eres el eje principal, nosotros somos resabiados, divididos, estamos prostituidos...

Dios, Dueño de mi vida, Tú me acompañas día y noche, Tú me acompañas minuto a minuto...

Dios Taiticu, Tú estás presente antes, ahora, mañana, Tú acompañas en las luchas, en los dolores, en las alegrías.

Gracias Pachacamac Taiticu por haber dado la vida entera.

Gracias Pachacamac creador de “Jahua Pacha”,

“Cai Pacha”, “Ucu Pacha”.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> GUAMAN, Doroteo, en CARRASCO, Victoria (1995) op. cit., p.25.

<sup>44</sup> ZUÑA, Segundo, idem, p.30.

### ***Pachacamac Dios cósmico***

“Dios Pachacamac,  
Dios Cósmico,  
desde el principio estabas  
estás, y siempre estarás presente,  
en las culturas, en las luchas,  
en el pensamiento,  
en la esperanza,  
y en el camino de tu pueblo.

Papito Pachacamac,  
Tú diste la tierra  
en herencia y la  
sabiduría a cada Pueblo,  
pero con la famosa conquista  
de América, qué nos pasó?

Se oscureció el Padre sol  
y la madre tierra se vistió de luto,  
y entonces para todos tus hijos e  
hijas de la madre tierra se oscureció la vida la esperanza;  
vamos a llorar a gritos  
sin desesperación, porque Tú, Pachacamac,  
estás con nosotros.

Quisieron arrasar *nuestra cultura en la que Tu mismo te manifiestas*,  
quisieron destruirnos,  
se llevaron las riquezas,  
en eso nosotros dijimos  
para qué más vida  
si la vida ya no es vida.

Pero en ese dolor  
Dios nos habló en el corazón del Pueblo diciendo:  
“Yo estoy con ustedes todos los  
días, hasta que se termine este mundo.”<sup>45</sup>

### ***Pachacamac Padre Dios y madre***

“Taita Diosito, eres Padre y Madre,  
eres Engendrador, de Ti Pachacamac recibo la vida  
nosotros somos parteros, responsables,  
encargados, cuidadores de lo que creaste para todos.

---

<sup>45</sup> ALULEMA, Zoila, idem, p.33.

Señor, veo arriba: qué lindas nubes, sol, luna, estrellas.  
 Veo abajo: qué lindas vertientes, minas,  
 cómo nacen los árboles.  
 Veo aquí: que belleza tus obras, tus criaturas, tu amor...  
 Pachacamac, Cuidador, Taita y mama,  
 Tú aconsejas, enseñas, llevas de la mano, animas y das fuerzas...<sup>46</sup>

Pachacamac, cuidador de todo y de todos, con ternura de padre y madre, que está amoroso en toda la extensión del espacio-tiempo, no deja ni un segundo ni un rincón alguno sin su presencia generosa y gratuita. La explicitación de la teología india andina se ha iniciado. Día a día nos irán regalando la riqueza escondida que desde siempre Dios les ha dado (Jn 1,3) para que nuestro corazón, nuestra mente, se venga abriendo a este padre Pachacamac, siempre antiguo y siempre nuevo.

Esta presencia amorosa en el espacio-tiempo expresan así algunos indígenas andinos:

***!Taitico querido, protégenos!***

“Taitico querido,  
 Padre Protector, guíanos a todos  
 por sendero llano como a tu rebaño  
 y haz que no perdamos  
 las huellas de nuestros mayores,  
 el “chaquiñan” (sendero) que nos dejaron trazado.

Taitico Pachacamac,  
 estamos seguros de tu presencia  
 porque tú caminas junto a nosotros  
 y estás aquí en medio de nosotros,  
 estás en el perfume de las flores,  
 estás en el pájaro que vuela,  
 estás en la lluvia que hace fructificar el campo  
 estás en la sangre que corre por las venas,  
 estás en el ciclo vital de los seres,  
 estás en cada ser humano que camina,  
 que lucha por la vida, por la justicia y por la paz,  
 allí te vemos y te sentimos que estás presente.”<sup>47</sup>

Pachacamac es el nombre más generalizado en el sector de los Andes correspondiente a Ecuador.

Los cronistas del área andina refieren : “los ingas señores habían y todos los indios que en ella habitaban, adoraban dos dioses, que el uno se decía Cons y el otro Pachacama, como a dioses principales...”<sup>48</sup>

<sup>46</sup> TNESACA, Delfín, idem, p.28.

<sup>47</sup> ALULEMA, Zoila, idem, p.17-18.

<sup>48</sup> GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro (1603). “Quinquenario”, en: Biblioteca de Autores Españoles, t.2, Ediciones Atlas, Madrid, 1963. p.231.

“...y así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es criador del cielo y tierra, y Usapu, que es admirable, y otros semejantes. A éste hacían adoración y era el principal que veneraban mirando al cielo.”<sup>49</sup>

Como cuentan los cronistas, hay varias denominaciones para referirse a Dios “Pachayachachic” el que sabe, el que conoce todo, “Pachacutic”, el que renueva, el que recrea, “Viracocha”, el Dios de la abundancia. Estos nombres se mantienen en algunas regiones del sur andino. Esta variedad de nombres nos hace intuir que para el mundo andino, como para los pueblos bíblicos, Dios esta mas allá de todo concepto por grande o profundo que parezca.

El Dios de los pueblos de la Biblia es “Yahveh” (Yo Soy), a quien no se lo debe nombrar por su propio nombre (Ex 3,13-15): no corresponde a ninguna definición, escapa a todo concepto: “El es y El hace ser”.

Se lo llama también Sabaot (1 S 4), el Dios de los ejércitos; que corresponde a la situación histórico de un pueblo que lucha y guerrea por conquistar la tierra.<sup>50</sup> Los pueblos bíblicos lo perciben como un Dios compasivo y tierno pero también justiciero y castigador, protector de su pueblo al que exige fidelidad y castigador de los pueblos dominantes que esclavizan y tiranizan. Este Dios se va a manifestar en plenitud en Jesucristo (Jn 1,18) y Yahveh, Pachacamac, Sabaot, Pachacutic. Es el Padre que nos entrega a su Hijo para revelarnos, en plenitud, su proyecto de amor. Entonces es el “yayito, taiticu” (papacito) amoroso, que cada pueblo lo percibe, manifestándose en su historia, en su cultura, en su caminar; es el inagotable. “El es y hace ser” con ternura de Padre y Madre. Así lo expresan los indígenas:

### *Dios padre y madre*

“Eres Dios de la Vida, Dios de la Historia milenaria,  
eres Dios de la resistencia,  
eres Dios que liberas y ayudas, que te solidarizas.  
Eres Luz, guía, bastón y cucahui para el camino.  
Eres Dios exigente, cariñoso, generoso,  
bondadoso, paciente, compañero, amigo de confianza,  
médico, agricultor, artesano,  
cargador, vendedor en las calles,  
que sufres en todos los que sufren, allí estás Tú luchando juntos.

Yaya, Papá, Taiticu, sólo en Ti te confío  
que todo lo que pienso y hago es por tu favor,  
que me haces ir adelante.”<sup>51</sup>

<sup>49</sup> ACOSTA, José de (1590), “Historia natural y moral de las Indias”, en: *Biblioteca de Autores Españoles*, v.73, Enciclopedia Atlas, Madrid, 1954. p.141.

<sup>50</sup> LEON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Editorial Herder, Barcelona, 1982, p.968ss.

<sup>51</sup> TENESACA, Delfín, en CARRASCO, Victoria (1995), op. cit. p.28.

### 3.4. Apunchic Jesucristo, gran Señor

Tradicionalmente, como resultado de la evangelización los indígenas manifiestan su fe y adhesión a Jesucristo en la devoción a imágenes, que difieren en nombre de una región a otra. Generalmente son imágenes de Cristos sufrientes, con quien se sienten identificados. Suelen ser “imágenes milagrosas” a quienes la fe del pueblo le atribuyen favores y castigos.<sup>52</sup>

Dentro las celebraciones del año litúrgico las fiestas de Jesucristo más asumidas son la semana santa con énfasis en la pasión y muerte del Señor. La resurrección no tiene la misma importancia. Corpus Cristi en muchas zonas andinas indígenas es celebrado con cantos y danzas especiales. Esta festividad, juntamente con San Juan, San Pedro y San Pablo, corresponde al tiempo de cosechas (mayo - junio), fiestas que tienen raigambre precolombina.<sup>53</sup>

En el continente, desde hace algunas décadas - en Ecuador desde mediados de los 50 con Monseñor Leonidas Proaño - los pueblos indígenas tienen en la iglesia una presencia cada vez mayor. Hay centros de estudio, reflexión. Se dan frecuentes encuentros y reuniones de intercambio de vivencias y sabiduría a nivel regional y de América Latina. Cada día es mayor el número y el compromiso de indígenas cristianos que asumen responsabilidad pastorales en zonas y regiones. Todo esto está enriqueciendo a la iglesia de Jesucristo con el aporte de una fe, una práctica y una explicitación religiosa diferente. En esta corriente la cristología está también siendo renovada y enriquecida.

Un sector de indígenas andinos al referirse a Jesucristo dicen: “Apunchic Jesucristo” (Gran Señor) se refieren también como “Churi Pachacutic” (Hijo, el que renueva todas las cosas).

#### *Taita Pachacamac, defiéndenos*

“Hermano Pachacutic acércate a los poderosos  
y ábreles la conciencia  
porque no saben lo que  
hacen y se sienten  
los únicos dueños.”<sup>54</sup>

#### *Querido Pachacamac yayito*

“Te damos gracias por tu único Hijo Jesucristo (Churi Pachacutic) que nos enviaste al mundo para que nos libere al pueblo oprimido por el pecado. Ahora es el eje del Tahuantinsuyo en el territorio por el Norte, Sur, Este y Oeste...”<sup>55</sup>

Los indígenas del INPPI (Instituto de Pastoral de los Pueblos Indios de Ecuador) que pintaron en minga (comunitariamente) el mural manifestando la fe de sus pueblos, en medio de todas las actividades cotidianas, las fiestas, los levantamientos, pusieron un Cristo con rostro y vestimenta indígena, y le titularon “tucui runa-

<sup>52</sup> Ver: MARZAL, op. cit., p.185; RUEDA, op. cit., p.109ss.

<sup>53</sup> ACOSTA, op. cit., p.174ss.

<sup>54</sup> ZUÑA, Manuel, en CARRASCO, Victoria (1995), op. cit., p.42.

<sup>55</sup> MUYULEMA, Francisco, idem, p.31.

cunapac causaipi Jesusmi aichayaacun” (Jesús se está encarnando en la vida de todos los pueblos). Esto sugiere que el ser cristiano no es un acto terminado, es un proceso espacio-temporal, personal y comunitario. Es un ir encarnando al Señor en cada acto y acontecimiento de la vida.

La centralidad de todo (tiempo y espacio) está en Jesucristo. En El se hacen nuevas todas las cosas. En los pueblos andinos, hay un proceso creciente de apropiación de la persona y del mensaje de Jesucristo, empiezan a pensarlo, pintarlo, esculpirlo, expresarlo, vivirlo, desde sus propias categorías, desde sus culturas, sus realidades, sus vidas. “Jesús se está encarnando...”

En las cristologías del Nuevo Testamento los indígenas tienen textos preferenciales, que van marcando el camino:

Jn 1,1ss: La reflexión encamina en la certeza de que desde siempre el verbo, el hijo, estuvo en sus pueblos. “Sin El nada se hizo”. No sólo “las semillas”, como dice San Ireneo, sino *todo*. “La palabra estuvo desde el comienzo en las culturas y después se hizo presente (carne) y nos da fuerza a todos nosotros.”<sup>56</sup>

“Es el principio de la creación de ayer, de hoy, de siempre”. Jesús, como Palabra estuvo presente en nuestros pueblos desde siempre, la conquista solo trajo el nombre de Jesús. El “Cristo español” ha oprimido a nuestro pueblo indígenas. Ese no es Cristo del evangelio, Jesús estuvo siempre con los pueblos, por eso tenemos que descubrirlo en nuestros pueblos quichuas, Shuar.”<sup>57</sup>

Jn 1,1ss: “Jesucristo, verlo encarnado siempre presente en el pueblo indígena, desde ayer, hoy y siempre, fortaleciendo con su Espíritu a la unidad y solidaridad en el Ayllu.”<sup>58</sup>

1Tm 2,4: “Yayito Pachacamac, quiere que los hombres de todas las culturas se salven y lleguen al conocimiento de la verdad: Jesucristo.

Mt 25,31: “Conocemos a Jesús en los pobres, donde El mismo dijo que podríamos encontrarlo; esto ya había en nuestra cultura, la Biblia nos ayuda a entender que esto es también de Jesús. El era amigo de los pobres y hacia cambiar la vida.”

Jn 15,1-17: “Nosotros debemos ser fieles a la raíz y al tronco, por que ahí está Jesús, nosotros somos las ramas. El mismo nos ayuda a conocerle, como indígenas tenemos que verle desde nuestra historia, desde nuestra cultura, desde nuestra realidad. Ahí le conoceremos de verdad y conoceremos a Dios Pachacamac.”

Este camino de acogida amorosa a Jesucristo, desde las culturas e identidades de los pueblos indios, generalmente ha sido acompañado por la presencia y por documentos de la jerarquía que animan y apoyan este proceso.

#### 4. La Biblia en el chaquiñan andino<sup>59</sup>

El desencuentro inicial de los pueblos indios con la Biblia y los 500 años de demonizar primero y luego dominar las religiones indígenas están siendo situacio-

<sup>56</sup> Memoria del INPPI, mecanografiado, Ayora, octubre 1993.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> Ver: RICHARD, Pablo. “Hermenéutica bíblica india - Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (después de 500 años de dominación)”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v.11, DEI, San José, 1992, p.9-24; PELEY CHOURÍO, Marcos. “Leitura indígena”, en *Bibliografía Bíblica Latino-Americana*, v.5, Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 1993, p.23-36.

nes del pasado. Las riquezas de las culturas indias mantenidas en la clandestinidad empiezan a ser mostradas y compartidas y generalmente la iglesia, con apertura, fruto del Espíritu, está acogiendo y enriqueciéndose con estos dones que los pueblos indios van sacando de sus arcas heredadas y constantemente renovadas, por la presencia del Espíritu.

Estamos ante realidades nuevas y con desafíos cada vez mayores.

Todo el proceso de alfabetización de los pueblos indios, juntamente con el avance de los medios de comunicación (radio, televisión etc.), la migración creciente a las ciudades, el surgimiento de indígenas responsables de la pastoral en sus comunidades, y los centros de formación que tienen la Biblia como uno de los ejes de reflexión y estudio entre otras, ha llevado a un cambio importante en la religión de los pueblos indios andinos.

En la religión tradicional de los indígenas andinos cristianos, las imágenes de Cristo y de los santos tenían y aún tienen en algunos sectores importancia especial. A través de esas imágenes se daba el conocimiento de Cristo, y la manifestación de su fe. Si bien mucho de esta religión aún se mantiene, estamos constatando el paso de la "imagen" al "libro", y de la incorporación de rituales, que se mantuvieron clandestinos, en las celebraciones de los sacramentos y sacramentales y en las paraliturgias.

Estos dos elementos, la apropiación de la Biblia y los ritos propios, están generando una religión indígena diferente de la tradicional. La importancia de este caminar está en que quienes lo están llevando adelante son generalmente indígenas con sus comunidades o ayllus. Es un proceso asumido comunitariamente con amplia participación del pueblo, precididos por sus servidores (ministros).

La liturgia esta siendo enriquecida con mediaciones (signos, símbolos, mitos) propios, que reafirman la identidad india-cristiana, con la iluminación de la lectura bíblica y la reflexión que compromete en la construcción del reino en las realidades que viven.

#### 4.1. La apropiación de la Biblia

El proceso de apropiación de la Biblia por el pueblo es un camino emprendido a partir del Vaticano II y la aplicación en América Latina con Medellín y Puebla. Los pueblos indígenas andinos han encontrado, también en la Biblia y en su reflexión, la iluminación y el apoyo a sus procesos organizativos, a sus luchas por la tierra y el derecho a su identidad, a su vida solidaria y en reciprocidad.

En todas las reuniones y celebraciones de los indígenas católicos, generalmente, se lee y reflexiona un texto de la Biblia que ilumina y compromete su acción comunitaria.

Los indígenas reunidos en una de las asambleas del SICNIE decían las características de la iglesia indígena: "tener cariño (aprecio), para mejorar las costumbres. Reunirse y llevarse bien; *compartir la Biblia en quichua*; compartir la vida diaria, los alimentos, el trabajo."<sup>60</sup> En las dos reflexiones se puede apreciar la importancia que los pueblos indios van dando a la Biblia. Es evidente también que como recuerda Mesters aplicado las palabras de San Agustín: "sin el pecado, habría bastado el

<sup>60</sup> SICNIE, Memoria, meconografiado, zona sur, Suscal, 5-8 de julio, 1993.

símbolo del mundo en su inalterable transparencia; pero ahora para poder descifrarlo, tenemos necesidad de la ayuda de la Escritura... Dios escribió dos libros: el libro de la vida y el libro de la fe. El segundo no tiene finalidad en sí mismo, sino que existe en función del primero, pues comenta su contenido, ayuda a descifrarlo que en él existe de ininteligible, y restituye la mirada de la contemplación a los que estudian’.”<sup>61</sup>

Para los pueblos indios la Palabra de Dios primero está en su cultura, en la Pachamama, en la naturaleza, en las luchas y acontecimientos de cada día que se “entienden mejor”, iluminados por el segundo libro de Dios: la Biblia.

Los textos bíblicos generalmente les recuerdan y ratifican la certeza de que Pachacamac Yayito está con ellos, y les acompaña siempre. La Palabra bíblica tiene resonancia y nueva vida y sentido desde su cultura y las situaciones que viven.

### *Lucha contra el dragón*

“Padre Pachacamac,  
Padre de los necesitados,  
tú eres el rey de los reyes  
y Señor del cielo.  
Estos lobos feroces  
no quieren escuchar su mensaje.  
El mensaje que viene de Ti Padre,  
hará respetar a los hombres,  
en especial a los pobres.  
¿Padre Pachacamac por qué  
habrá la desigualdad en la tierra,  
si de Ti nos alimentamos todos los seres humanos?  
Cristo bendito, tú eres abogado  
del cielo y la tierra,  
tu viniste a entregar tu vida por nosotros  
los pecadores.  
Tú todo lo puedes hacer,  
mira la injusticia, y el dragón que viene  
y nos quiere matar.  
Padre Pachacamac eres solidario permanente  
con los pueblos oprimidos,  
danos tu gracia y la bendición,  
Padre Santo. Amén.”<sup>62</sup>

### *Lucha por la justicia*

“Padre Pachacamac en ti confiamos  
porque tu Palabra está con nosotros,  
en la celebración  
Tu estas presente en medio de nosotros,  
Tú Señor nos guiaste para compartir tu Palabra

<sup>61</sup> MESTERS, Carlos, *Flor sin defensa*, Ediciones CLAR, Bogotá 1984, p.67-68.

<sup>62</sup> MUYULEMA, Francisco, en CARRASCO, Victoria (1995), op. cit., p.40.

en la realidad de los hermanos que viven esta huelga por la injusticia; escuchamos una voz, del viento, de la naturaleza, que es de Amor, de fraternidad, de cariño y de la liberación. Señor en ti confiamos, porque Tú eres la vida y la luz que nos ayudas a los pobres que vivimos en esta tierra Pachamama. Te pedimos Señor, que cuides a estos nuestros hermanos en la lucha, que no les devoren los monstruos que son los malos hacendados, políticos, militares. Sólo tu Señor eres un verdadero abogado, que defiende la justicia en esta lucha.”<sup>63</sup>

La certeza de que en los acontecimientos presentes, en las luchas y festividades, en la Pachamama y en la vida de cada ser viviente, en el hombre, la mujer, el niño, especialmente en los más pobres, está Pachacamac, eso vincula tan fuertemente a los pueblos indios con la Biblia. Es el mirar constante de fe, que les ayuda, a pesar de tanta adversidad, a no perder la esperanza. La historia que viven es historia de salvación.<sup>64</sup> La palabra se torna liberadora, no sólo toma de consciencia de la injusticia del sistema, sino de las opresiones presentes en la misma cultura: “nuestras culturas tenían y tiene muchas fallas contra Dios. Eso es sin duda alguna porque en toda cultura y pueblo hay pecado.”<sup>65</sup>

El Señor se muestra a través de los dos libros. La cultura y realidad y la Biblia van manifestándose y dialogando con los pueblos indios, exigiendo fidelidad a su proyecto.

La fe en Dios Padre Pachacamac y en su Hijo Pachacutic va asumiendo la cultura de estos pueblos y va manifestándose en sus expresiones religiosas y especialmente en su vida.

## 4.2. Desafíos más que conclusiones

El desencuentro con la Biblia de los colonizadores, está cambiando radicalmente en la apropiación de la Biblia por los pueblos indígenas. Hay mucho camino aún que hacer. Lo importante es que este “chaquiñan” van haciendo los mismos pueblos indígenas. Van valorizando sus mitos y ritos y sacándolos de la “clandestinidad”. Todo esto son signos de esperanza y a la vez desafíos.

Exige acogida y apertura a la novedad que nos puede traer este ver con ojos indios y explicitar con pensamiento y palabras indígena la Biblia desde su experiencia.

La modernidad va afectando también al mundo indígena. El secularismo está marcando la juventud indígena, los medios de comunicación, especialmente la tele-

<sup>63</sup> BONILLA, José Manuel, en CARRASCO, Victoria (1995), op. cit., p.35ss.

<sup>64</sup> MESTERS, Carlos. *Por detrás de las palabras*. Edicay, Cuenca, 1988, p.99,146.

<sup>65</sup> CARRASCO, Victoria (1995), op. cit., p.229.

visión, la migración por trabajo o estudios etc. Está cambiando ritmos de vida y pronto cambiará la cosmovisión y las relaciones fundamentadas en la reciprocidad. Este proceso avanza arrasadoramente. ¿Qué tipo de religión responda a las nuevas realidades y desafíos? ¿Qué repercusiones se están dando en las comunas o ayllus? ¿El inicio dialogal de la cultura indígena con la Biblia será asumida por estos nuevos procesos?

Son interrogantes que nos exigen, tanto a los líderes y a los servidores de la iglesia indígena como a los agentes de pastoral, acompañamiento lúcido y comprometido en estos procesos.

Junto con Apolinario Sagnama agradezcamos a la Virgen María porque el Señor está obrando maravillas.

### *Virgencita, madre nuestra*

“Mamita Virgen, ruega por los que luchan con los pobres y para los pobres, ayúdanos a pensar, a descubrir los pasos de los antepasados en las reflexiones de la palabra. Da la fuerza, la valentía a nuestros pueblos, y estáte presente también ahí.”<sup>66</sup>

### **Vocabulario andino**

Allpamama	=	madre tierra
Antisuyu	=	este
Apunchic	=	gran Señor, jefe
Ayllu	=	familia ampliada, comuna
Cai Pacha	=	corteza terrestre
Collasuyu	=	sur
Cuntisuyu	=	oeste
Chaquiñan	=	sendero
Cinchaysuyu	=	norte
Jahua Pacha	=	firmamento
Pachacamac	=	nombre de Dios
Pachacutic	=	nombre de Dios
Pachamama	=	madre tierra (espacio)
Taiticu-yayito	=	papito
Ucu Pacha	=	subsuelo
Wiracocha	=	nombre de Dios.

*Victoria Carrasco A.*  
Calle Asunción 834 y Estados Unidos  
Quito  
Ecuador

<sup>66</sup> SAGNAMA, Apolinario, en CARRASCO, Victoria (1995), op. cit., p.99.

# INTERPRETACIÓN BÍBLICA DESDE LAS CULTURAS INDÍGENAS

(mayas, kunas y quichuas de América Latina)

*En este artículo recojo 10 años de experiencia personal de diálogo con sabios y sabias indígenas sobre el tema Biblia y cultura. El artículo tiene dos partes: una teórica sobre los fundamentos filosófico-teológicos de la dominación inherente a la cultura y religión occidental; y una segunda parte donde reflexiono a partir de mi experiencia. La hermenéutica india no sólo revela la presencia de Dios en los pueblos indígenas, sino que está también liberando radicalmente al mismo cristianismo de una estructura ontológica de dominación que se presenta como natural y necesaria. La teología india descubre la presencia del Espíritu exactamente ahí donde occidente la ha negado: en las culturas oprimidas, en el cuerpo, en la mujer, en los jóvenes y en la naturaleza. En el encuentro con las culturas indígenas, el cristianismo mismo está recuperando su inspiración original.*

*In this article I gather ten years of personal experience of dialogue with indigenous wise men and women concerning the theme "the Bible and culture". The article consists of two parts: a theoretical discussion of the philosophico-theological foundations of domination inherent to western culture and religion; and a second part in which I reflect beginning with my experience. The Indian hermeneutic reveals not only the presence of God among indigenous peoples, but also radically liberates Christianity from the theological structure of domination that is presented as natural and necessary. Indigenous theology discovers the presence of the Spirit precisely where the west has denied it: among oppressed cultures, women and youth and in the body and in nature. In the encounter with indigenous cultures, Christianity is recovering its original inspiration.*

## Introducción

En los últimos 10 años he intentado hacer una interpretación de la Biblia a partir de las culturas indígenas, especialmente entre los mayas de Guatemala, los kunas de Panamá y los quichuas del Ecuador. No ha sido una tarea fácil, pues los indígenas tienen un trauma histórico con la Biblia, por su utilización en la conquista espiritual de estos pueblos. La Biblia fue utilizada para legitimar la conquista y la destrucción de la cultura y religión de los pueblos indígenas. Además, toda la inter-

pretación actual de la Biblia está hecha en la cultura europea liberal y moderna dominante, que ignora completamente el mundo cultural no-occidental del Tercer Mundo. Las iglesias también siguen hasta hoy interpretando la Biblia desde una cultura europea etnocéntrica y occidental.

En el diálogo Biblia y cultura, la Biblia debe llegar con mucha humildad, pues los pueblos indígenas han vivido miles de años sin la Biblia, y desde la conquista occidental, los pueblos han sobrevivido gracias a su propia religión y cultura, en confrontación con la cristiandad. Hay una revelación profunda y significativa de Dios en las culturas, que desafía nuestra interpretación de la Biblia. La evangelización, si quiere ser liberadora y no conquistadora, debe comenzar su obra escuchando, discerniendo e interpretando la presencia y revelación de Dios en la cultura y religión indígenas.

El presente artículo tendrá dos partes. En la primera, daremos algunos fundamentos históricos y teológicos para una hermenéutica liberadora, que nos permita hacer un trabajo de interpretación bíblica desde las culturas indígenas. En la segunda parte, presentaremos nuestro trabajo de interpretación bíblica entre los pueblos indígenas de América Latina y la reflexión teórica que desde ahí hemos ido elaborando.

## **1. Fundamentos históricos y teológicos de una hermenéutica de la liberación**

### **1.1. El espíritu de la dominación colonial occidental**

El cristianismo llegó a América Latina, al África y al Asia, con la expansión colonial de occidente. Ésta es una realidad histórica objetiva y global, que no niega los hechos particulares positivos y la generosidad y buena intención de muchos misioneros. Los habitantes originarios de estos tres continentes sufrieron la llegada del cristianismo como la imposición de un sistema occidental y colonial de dominación. Desde el siglo XVI hasta hoy este proceso se mantiene, sea en su versión católica o protestante. Este hecho, además, ha significado una profunda perversión espiritual y hermenéutica en el seno del mismo cristianismo.

Quisiéramos ilustrar lo anterior con un ejemplo concreto, pero significativo. Tomaremos el autor del siglo XVI que mejor representa el espíritu de conquista de la Cristiandad occidental: Juan Ginés de Sepúlveda. Utilizaremos como referencia su obra fundamental: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*<sup>1</sup>.

#### **a) Los textos**

No entraré aquí en toda la complejidad de esta obra y de la discusión sobre este tema en el siglo XVI<sup>2</sup>. Sólomente veremos algunos textos, donde el autor trata el argumento fundamental de su obra para justificar la guerra contra los indígenas. Dice así:

<sup>1</sup> Publicado en México, 1979 (Fondo de Cultura Económica). Edición bilingüe (latín-español).

<sup>2</sup> Cf. para ello: Fernando Mires. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Costa Rica, 1986 (Editorial DEI).

“es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no los son... (por eso) con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, ha biendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas..., y estoy por decir que de monos a hombres” (p.101 - el subrayado es nuestro).

Tenemos aquí establecida la correlación: los habitantes del nuevo mundo son bárbaros, son como niños, mujeres, gentes fieras y crueles y casi monos. Por el contrario, el español conquistador es adulto, varón, gente clementísima, en una palabra es Hombre (opuesto a mono).

La guerra de los españoles contra los indios es justa, porque:

“siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuero al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas” (p.153 - el subrayado es nuestro).

En otro lugar agrega:

“¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? (p.133 - el subrayado es nuestro).

Con ésto queda justificada la dominación total:

“...lo natural y justo es que el alma domine al cuero, que la razón presida al apetito... por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos...” (p.85 - subrayado nuestro).

El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda representa el sentir y el pensar de toda la obra de la conquista y colonización de lo que se llama América Latina y hoy preferimos llamar “Abya Yala”<sup>3</sup>. Este autor dice lo que la mayoría de los conquistadores y evangelizadores sienten, piensan y hacen. No es un autor marginal, sino el representante típico de toda una transformación colonial de la sociedad y de la cristiandad <sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Abya Yala es el nombre que los indios kunas de Panamá dan a nuestro continente. Para nosotros el nombre “América Latina” es un nombre colonial y carece de sentido. Abya Yala en lengua kuna significa tierra madura, tierra madre grande, la tierra de sangre. Cf. Aiban Wagua, *Concilium* n.º 232 (nov. 1990), pág. 418, nota 6.

<sup>4</sup> Cf. Pablo Richard, “1492: La violencia de Dios y el futuro del cristianismo”, en *Concilium*, n.º 232, (nov. 1990), págs. 429-438.

### ***b) Globalidad de la dominación***

La relación fundamental y fundante en el pensamiento colonial es el binomio español-indio. Del español se dice que son gente clementísima, superior en prudencia, ingenio y virtud, más poderoso y perfecto. El indio, por el contrario, es tratado de bárbaro, inculto, intemperante, gente fiera y cruel. El español es humano, representa la humanidad. El indio es inhumano, apenas merece ser llamado humano, es más bien como un mono. Ginés los llama continuamente “hombrecillos” (en latín “homunculi”)<sup>5</sup>. La salvación de los indios se da por el sometimiento, que los convierte de bárbaros en hombres civilizados; de torpes y libidinosos en probos y honrados; de impíos y siervos de demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios.

El binomio español-indio es homologado al binomio varón-mujer, adulto-niño, padre-hijo. Finalmente se compara con la relación ser humano-animal.

Tenemos así las siguientes coordenadas:

español = varón, adulto, padre, humano

indio = mujer, niño, hijo, animal

El español es como el varón, el adulto, el padre, el humano. El indio es como la mujer, el niño, el hijo o el animal. Es evidente la relación intrínseca entre la dominación colonial (español-indio), la dominación de género (varón-mujer), la dominación de generación (adulto-niño) y la dominación de naturaleza (humano-animal). La dominación colonial es así global y abarca todas las dimensiones del ser humano y de la naturaleza.

### ***c) Carácter metafísico, necesario y natural de la dominación***

La relación de dominación colonial es identificada con la relación de dominación de la forma sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito<sup>6</sup>. El español es al indio como el alma al cuerpo. Igual sucede con la relación de dominación sobre la mujer, el niño y la naturaleza. La relación de dominación es presentada además como la relación del poderoso sobre el débil, de lo perfecto sobre lo imperfecto, de lo mejor sobre lo peor. Y agrega Ginés: “este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre”<sup>7</sup>. Todo es probado con certeza por la autoridad de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, que son citados abundantemente<sup>8</sup>.

En esta argumentación el español/varón/adulto/humano es identificado con la forma, el alma y la razón. Por el contrario, el indio/mujer/niño/animal es identifica-

<sup>5</sup> Dice Ginés: “compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión (de los españoles) con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad” (homunculos illos in quibus vix reperies humanitatis vestigia) [op.cit. p.105].

<sup>6</sup> Texto ya citado de la p.153. Pongo aquí el texto latino para calibrar la exactitud de los términos: “justum est eo jure naturae, quo materia formae, corpus animae, appetitus rationi, hominibus animalia bruta, viris mulieres, patribus filii, imperfecta, scilicet, perfectis, deteriora potioribus, debent, ut utrisque bene sit, obtemperare”.

<sup>7</sup> “Hic est enim ordo naturalis, quam divina et aeterna lex ubique servari jubet” (p.153).

<sup>8</sup> El influjo de Aristóteles en Juan Ginés de Sepúlveda es determinante y omnipresente, especialmente el tratado del filósofo sobre la Política (cf. capítulo I, 3). Las Sagradas Escrituras son citadas muy poco, y en forma puramente literaria y acomodaticia.

do con la materia, el cuerpo y el apetito. La dominación, al identificarse con el dominio de la forma sobre la materia, del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito, adquiere un carácter espiritual, metafísico, racional, natural y necesario. El conquistador (y también el varón, el adulto y el humano) es el que pone orden, es el espiritual, el que impone la racionalidad. El indio (y también la mujer, el niño, la naturaleza) es materia, es cuerpo, es irracional, es apetito, por eso no es humano, no tiene alma, es como una fiera salvaje, como un mono. Así como el alma debe ejercer violencia contra el cuerpo, sobre todo cuando se rebela contra el alma, así también el conquistador puede y debe ejercer violencia contra el indio; el varón contra la mujer, el adulto contra el niño, el ser humano contra la naturaleza. Va contra el derecho natural y divino el que el indio domine al español, la mujer al hombre o un animal a un ser humano; ésto sería como el triunfo del apetito sobre la razón, de lo material sobre lo espiritual.

## 1.2. 500 años de resistencia espiritual contra el occidente colonial

El pensamiento colonial, que hemos ejemplificado en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda, fué la expresión teórica de la conquista y de toda su destrucción humana, ecológica, económica, política, social, cultural y religiosa. Vivimos en el siglo XVI un genocidio de 60 millones de indígenas, y posteriormente de unos 20 millones de negros traídos de Africa. Es el genocidio mayor conocido en la historia de la humanidad, realizado íntegramente en el contexto de la cristiandad occidental<sup>9</sup>.

La resistencia a la conquista y a la dominación colonial tuvo diferentes paradigmas. Tenemos en primer lugar la resistencia profética entre los mismos españoles, cuya figura más conocida es Fray Bartolomé de Las Casas<sup>10</sup>. Además de él, hay una generación de obispos, religiosos y teólogos profetas en el siglo XVI, que defendieron al indio e hicieron posible una evangelización liberadora. Si bien la posición dominante en la iglesia fue la de colaboración y de legitimación del poder colonial, a pesar de dicha dominación y en contra de ella, se dió una auténtica evangelización (“la evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de tales abusos”<sup>11</sup>).

Además de la resistencia profética de algunos misioneros, tenemos la resistencia indígena. Ésta tuvo dos expresiones principales: la resistencia india que mantuvo su identidad en el silencio, en la clandestinidad, en las montañas y selvas; y la resistencia india que mantuvo su identidad en diálogo con la misma religión cristiana. Surge así lo que hoy se llama Teología India-india y la Teología India-cristiana<sup>12</sup>. Años después se dió un proceso similar entre los esclavos negros traídos de Africa, lo que también dió surgimiento a una teología afro-americana, que hoy tiene un desarrollo también importante.

<sup>9</sup> Para el concepto de cristiandad cf. Pablo Richard: *Death of Christendoms, Birth of the Church*. Maryknoll, Orbis Books, 1987.

<sup>10</sup> Cf. Gustavo Gutiérrez. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima, CEP, 1992.

<sup>11</sup> Cf. Conferencia de Santo Domingo (octubre 1992) n.º 18.

<sup>12</sup> Sobre la teología india existe hoy una abundante literatura, la mayoría en forma de publicaciones mimeo o folletos ocasionales (lo que todavía podríamos considerar como tradición oral). Publicaciones importantes son: *Teología india. Primer Encuentro Taller latinoamericano*. México. México, Cenami/ Ecuador, Abya Yala, 1991, 329 págs.; *Revista Christus* (México), n.º 7 (septiembre 1991), dedicado enteramente al tema de la teología india.

En esta resistencia india y afro-americana de 500 años, tenemos la raíz histórica más profunda y significativa de resistencia a la dominación colonial occidental y de construcción de posibles alternativas a dicha dominación. Nuestro continente podrá re-construir su vida, su identidad y su autonomía sólo a partir de la raíz de esta resistencia indígena y afroamericana. La lucha del indio y del negro por su vida, por su cultura y por su religión es la única perspectiva radical (referida a las raíces), que nos permite tomar conciencia de la dominación colonial occidental y desarrollar una reflexión teológica, hermenéutica y espiritual, auténticamente liberadora y alternativa a la dominación occidental.

La lucha del indígena por su vida, por su cultura y por su religión, en contra de la dominación colonial occidental, fué una lucha donde se integró desde siempre la realidad de la mujer y de la naturaleza. En todas las corrientes culturales indígenas de América Latina o Abya Yala, del norte al sur del continente, existe desde los orígenes la unidad mujer-varón y la identidad de ambos con la naturaleza. Dios es siempre mujer-varón; la naturaleza también es siempre mujer-varón. La tierra es la madre tierra y en ella está la plenitud de Dios. Si la dominación colonial se funda en la dominación del varón sobre la mujer y del hombre sobre la naturaleza, la resistencia indígena encontró su raíz y su fuerza en la igualdad mujer-varón, naturaleza-ser humano. La dimensión indígena de género y naturaleza, y la identificación de Dios con esta dimensión, fué la raíz milenaria que hizo posible la confrontación con la dominación occidental.

Hoy día la resistencia a la dominación colonial, dominación en su forma actual de “nuevo orden internacional”, presenta la misma forma original que encontramos en las raíces profundas de nuestra identidad. La resistencia en la actualidad se desarrolla en una conciencia donde se da la unidad de la dimensión de cultura (indígena, negra y mestiza), de género (mujeres) y de naturaleza (la tierra, el cuerpo, el cosmos, el medio-ambiente). Esta conciencia que une cultura-género-naturaleza, fundada en la alianza de indios, negros, mujeres, jóvenes, trabajadores, naturaleza y tierra, es una conciencia y un movimiento diferenciado y múltiple, pero profundamente unido en la resistencia a la dominación colonial actual. Esta conciencia o movimiento histórico lo llamamos simbólicamente sur, dado que después de la guerra fría y de la confrontación este-oeste, se impone como dominante la contradicción norte-sur. Los centros de poder se encuentran principalmente en el norte, así como las masas agredidas y despojadas se hallan fundamentalmente en el sur, donde vive el 80% más pobre de la humanidad<sup>13</sup>. Esta nueva conciencia que nace del sur, donde se unifica la dimensión de cultura-género-naturaleza, exige también una hermenéutica del sur, que oriente una nueva interpretación bíblica en contra de la conciencia occidental colonial dominante (constituída por la imposición del europeo sobre el indio, del varón sobre la mujer, del adulto sobre el niño, del humano sobre la naturaleza; fundada metafísicamente en el dominio por “derecho natural” del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito, de la forma sobre la materia).

<sup>13</sup> Cf. Pablo Richard, “El sur existe y tiene su teología”, en *Envío* (Nicaragua) n.º 137 (mayo 1993).

### 1.3. La reconstrucción del Espíritu en contra de la cristiandad occidental

El eje fundamental del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda, y quizás de todo el pensamiento greco-latino-occidental, es la dualidad alma-cuerpo. Lo novedoso en la conquista colonial es la identificación de la relación alma-cuerpo con la relación español-indio. El español se identifica con el cristianismo y con el culto al Dios verdadero. El indio es salvaje (bárbaro-pagano) y adorador de los demonios. En la visión colonial el español es al indio, como el alma al cuerpo, como Dios a los demonios, como la gracia al pecado. El español, como el alma, es la expresión de lo espiritual y de lo divino. El indio, como el cuerpo, es la expresión de lo material y de lo demoníaco. El alma es el ámbito del encuentro con Dios; el cuerpo es el lugar del demonio y del pecado. La salvación se da en el alma, en el dominio del alma sobre el cuerpo, en la represión del cuerpo y, en forma definitiva, cuando el alma se libera del cuerpo. También la salvación del indio se da cuando éste deja de ser indio, deja su identidad, su cultura y su religión indígena y se hace cristiano. Si el indio se resiste, es legítimo ejercer violencia contra él para salvarlo, así como el individuo ejerce violencia contra su cuerpo para salvarse. Todo este esquema se refuerza cuando Ginés, siguiendo la tradición aristotélica, identifica la relación alma-cuerpo, con la de forma-materia, razón-apetito. El español, identificado con el espíritu y con Dios, es también la encarnación de la racionalidad. Lo racional es lo europeo, lo blanco, lo occidental. El indio es apetito, irracionalidad; por eso lo llama libidinoso, torpe, animal, salvaje, apenas hombre, más bien mono.

El mismo esquema se utiliza para la dominación de la mujer, del niño y de la naturaleza. El varón se identifica con el alma y por lo tanto él es espiritual y racional; la mujer es cuerpo, es apetito carnal, es irracional. El varón está cerca de Dios; la mujer se identifica con el pecado, y a menudo con el demonio (las brujas). También el niño frente al adulto, es presentado como materia informe y ser irracional. El mismo esquema alma-cuerpo, razón-apetito, forma-materia, se aplica al dominio del hombre sobre la naturaleza. El Hombre espiritual domina y ejerce violencia contra la naturaleza material y contra el cuerpo. La destrucción de la naturaleza y del cuerpo, así como la destrucción del indio o la mujer, no es importante para la identidad espiritual de occidente. En esta tradición, lo esencial y lo que finalmente se salva, no es el cuerpo o la naturaleza, sino el alma. Es el alma, y no el cuerpo o la naturaleza, el lugar decisivo y definitivo del encuentro con Dios.

La expansión colonial de la cristiandad occidental, al identificar lo espiritual y lo racional con la dominación del español sobre el indio, del varón sobre la mujer, del adulto sobre el niño y del ser humano sobre la naturaleza, destruyó profundamente la dimensión espiritual presente en el indio, en la mujer, en el niño, en la naturaleza y en el cuerpo. La conquista occidental impuso una racionalidad y una espiritualidad etnocéntrica, patriarcal, autoritaria, anti-naturaleza y anti-corporal. Occidente buscó de esta forma deslegitimar y destruir la experiencia cultural, religiosa y espiritual de los pueblos indios y de todos los oprimidos.

El indio tiene una cultura profundamente espiritual y religiosa. El indio, mujer y varón, hace la experiencia de Dios, mujer y varón, en la naturaleza y sobre todo en la madre tierra. En la religión india hay una identificación profunda entre indio-mujer-naturaleza-Dios. Dios y su Espíritu, en todas las tradiciones indígenas, es-

tá siempre presente en la comunidad (cultura), en la persona (mujer-varón), en la naturaleza y en la tierra. En la conquista se dió una confrontación radical entre la espiritualidad de la cristiandad occidental y la espiritualidad de los pueblos indios. Ocidente niega el Espíritu ahí donde los indios lo viven. Estos 500 años de resistencia indígena han sido 500 años de resistencia espiritual contra el colonialismo occidental.

Lo mismo podemos decir de esa conciencia que surge hoy en la sociedad civil y en los movimientos sociales en América Latina y en el llamado sur. Ya mencionamos la identificación cultura-género-naturaleza. Para nosotros, hoy día, también ese es el espacio privilegiado de lo espiritual, de lo racional, de la presencia y revelación de Dios. El movimiento de liberación de los oprimidos, que es la síntesis de los movimientos indígenas, afroamericanos, obreros y campesinos, de liberación de la mujer, movimientos ecológicos, movimientos de niños y de jóvenes, movimientos de liberación nacional etc., es un movimiento por la vida, pero al mismo tiempo es también un movimiento espiritual. El movimiento de liberación, en contra del pensamiento colonial occidental, identifica lo espiritual y lo racional con la liberación del indio, del negro, de la mujer, del joven y del cuerpo y de la naturaleza. La liberación de los oprimidos está rescatando el sentido de lo espiritual hoy en la historia. El pensamiento occidental, con su esquema alma-cuerpo, despreciaba el cuerpo, el indio, el negro, la mujer, el niño, la naturaleza; hoy, la conciencia de liberación que surge en el sur valoriza como espiritual y racional justamente la liberación del cuerpo, del indio, del negro, de la mujer, del niño y de la naturaleza. El movimiento de liberación subvierte radicalmente el pensamiento colonial occidental, y rescata el Espíritu justamente ahí donde la dominación lo niega. El movimiento de liberación es fundamentalmente un movimiento espiritual. El Sur es pobre en dinero, tecnología y armas, pero es rico en Espíritu, en humanidad y en cultura. La fuerza de Dios en el Sur no se manifiesta en el poder de las armas y del dinero, sino en la fuerza espiritual de los indios, de los negros, de los campesinos, de los jóvenes, de las mujeres, de la tierra y de la naturaleza. La hermenéutica de la liberación es una hermenéutica del sur, una hermenéutica del Espíritu, una hermenéutica de los pobres y de los oprimidos. En cuanto tal es también una hermenéutica auténticamente universal, pues la liberación de los oprimidos es lo que posibilita la liberación de todos: oprimidos y opresores, ambos igualmente deshumanizados por las estructuras de dominación.

#### **1.4. Biblia: conquista y resistencia**

El esquema occidental de dominación basado en la distinción alma-cuerpo y su utilización como paradigma social para justificar la dominación del conquistador sobre el indio, del hombre sobre la mujer y del ser humano sobre la naturaleza, pervertió profundamente el sentido de la tradición bíblica. La Biblia fué leída e interpretada en un hermenéutica colonial y occidental de dominación. Hasta el día de hoy los indígenas de América Latina o Abya Yala viven un trauma con la Biblia. Toda la Biblia fue interpretada contra la experiencia espiritual de los pueblo indios. Se aplicó, por ejemplo, el esquema bíblico de la conquista de Josué sobre los pueblos cananeos a la conquista de los pueblos indígenas. Se combatió las religiones indígenas utilizando contra ellas la tradición profética anti-idolátrica. Se leyó el Nuevo Testa-

mento desde una cristología imperial y desde una eclesiología patriarcal y autoritaria. Se identificó lo espiritual con la cultura occidental, con el dominio del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la naturaleza. Esta perversión espiritual, realizada por la tradición greco-latina-occidental, puso la Biblia al servicio de la dominación colonial, igualmente al servicio de la dominación patriarcal y anti-corporal, anti-naturaleza. La tradición judeo-cristiana fue invertida y transformada en su contrario. Por eso Juan Ginés de Sepúlveda pudo tan fácilmente utilizar la Biblia y el pensamiento cristiano occidental para justificar el genocidio más horrendo en la historia de la cristiandad.

La hermenéutica occidental (colonial, patriarcal, autoritaria y anti-corporal) interpretó la Biblia con un espíritu ajeno, no con el espíritu con la cual fue escrita. Al definir la espiritualidad y la racionalidad por el dominio correlativo del alma sobre el cuerpo, de la razón sobre el apetito, del español sobre el indio, del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la naturaleza, la hermenéutica occidental pervirtió el espíritu profundo de toda la Biblia. Mientras no recuperemos la Biblia desde el espíritu con la cual fue escrita, ninguna exégesis tendrá éxito en el descubrimiento de la palabra de Dios como palabra diferente de la cultura occidental dominante. No se trata de rescatar la Biblia exegéticamente versículo por versículo, sino de rescatar el Espíritu con el cual la Biblia fue escrita en su totalidad y profundidad (cf. Dei Verbum, n.º 12). El rescate de este Espíritu se da hoy en la experiencia de la Palabra de Dios en los movimientos de liberación (liberación del indio, del negro, de la mujer, del joven, del cuerpo y de la naturaleza). Es ahí donde nuestra fe discierne la palabra de Dios, iluminados por el mismo Espíritu que inspiró la Biblia.

La antropología bíblica se define fundamentalmente por la oposición vida-muerte. El espíritu (*pneuma*) es la tendencia del ser humano (en su cuerpo y en su alma) hacia la vida; lo contrario al espíritu es la carne (*sarx*), que es la tendencia de todo el ser humano (en su cuerpo y en su alma) hacia la muerte. Así en Rom. 8,6: “la carne tiende a la muerte; el espíritu, en cambio, a la vida y a la paz”. El hombre o la mujer carnal es el hombre o mujer orientado, en su cuerpo y en su alma, a la muerte; el hombre o mujer espiritual, es el hombre o mujer orientado, en su cuerpo y en su alma, a la vida. Es el triunfo de la vida sobre la muerte lo que define lo espiritual. La salvación es la superación de la muerte, en cuerpo y alma. El Espíritu Santo lleva a su plenitud la tendencia hacia la vida, más allá de la muerte, en la resurrección del ser humano en cuerpo y alma; lo contrario es el pecado, que refuerza en nuestro cuerpo y alma la tendencia hacia la muerte. Así puede decir San Pablo: “el régimen del Espíritu de la vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte” (Rom. 8,1-2)<sup>14</sup>.

Los pueblos indios, a pesar de la conquista y de la cristiandad occidental, empezaron a leer la Biblia de una manera diferente. Hoy día existe ya una hermenéutica india o lectura india de la Biblia<sup>15</sup>. En esta hermenéutica india se valoriza las “semillas del verbo” presentes en la religión india antes de la llegada del cristianismo. Existe también hoy en América Latina un movimiento llamado lectura pastoral de la Biblia o lectura comunitaria de la Biblia; otros lo llaman lectura popular de la Bi-

<sup>14</sup> Cf. Pablo Richard, “Espiritualidad para tiempos de revolución. Teología espiritual a la luz de San Pablo”, en Eduardo Bonín (de.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*. Costa Rica, Editorial DEI, 1982.

<sup>15</sup> Pablo Richard, “Hermenéutica bíblica india”, en *RIBLA/Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana* n.º 11 (1992).

bliá<sup>16</sup>. Lo importante es que la Biblia es leída e interpretada por los pobres en las así llamadas Comunidades Eclesiales de Base, en un clima de oración y compromiso. Estas comunidades florecen especialmente entre los indígenas, los negros, los campesinos, y en general entre la gente más oprimida, excluida y marginalizada. Las comunidades eclesiales son de base, porque están profundamente insertas en la sociedad civil y en los movimientos sociales. A través de estas comunidades la Biblia es leída por los oprimidos al interior de los movimientos sociales, generando un movimiento espiritual en medio del pueblo. La Biblia es leída e interpretada en el seno de los movimientos indígenas, afroamericanos, de los movimientos obreros y campesinos, de los movimientos de liberación de la mujer, de los movimientos ecológicos y de jóvenes. La palabra de Dios es leída con el Espíritu que se hace visible y activo en estos movimientos en relación con el cuerpo, con la cultura, con la mujer, con la naturaleza, con los jóvenes. La experiencia del Espíritu no se da en el alma en contra del cuerpo, sino en la afirmación de la vida en contra de la muerte. La vida es afirmada claramente como vida plena del cuerpo, vida del pobre, vida del indio, vida del negro, vida de la mujer, vida del joven, vida de la naturaleza. El espacio del Espíritu es el mundo definido por la relación cuerpo-cultura-género-trabajo-naturaleza. Una interpretación de la Biblia desde el cuerpo, desde la cultura, desde la mujer, desde el trabajo, desde la naturaleza, es una exigencia del mismo Espíritu. En la lectura comunitaria de la Biblia la experiencia del Espíritu tiene un nuevo lugar social en la historia.

En la lectura india de la Biblia y en la lectura popular de la Biblia se está rescatando el auténtico sentido que tiene el Espíritu en la tradición bíblica. Como dijimos, el Espíritu no se identifica con el alma, sino con la tendencia de todo el ser humano, cuerpo y alma, hacia la vida. Toda la Biblia es ahora interpretada en la oposición vida-muerte, y no en la oposición alma-cuerpo. Una interpretación de la Biblia desde el indio, desde la mujer, desde el cuerpo, es así una interpretación espiritual hecha con el Espíritu con la cual la Biblia fue escrita. La lectura occidental y colonial de la Biblia, hecha contra el indio, contra la mujer, contra el cuerpo, es una interpretación que pervierte el sentido espiritual de la Biblia. La Biblia no fue escrita con un espíritu colonial, patriarcal y anti-corporal, sino con el Espíritu de los pobres y oprimidos. Por eso sólo una hermenéutica de la liberación puede ser una hermenéutica del Espíritu, que es la hermenéutica con la cual la Biblia fue escrita.

## 2. Interpretación bíblica desde las culturas indígenas

En el capítulo anterior hemos analizado la radical restauración del Espíritu en la historia. Ninguna hermenéutica funciona si no tomamos conciencia de este lugar del Espíritu en la historia. Es sólo desde los pobres y oprimidos, desde el indio y del negro, desde la mujer, el joven, el cuerpo y la naturaleza, que podemos restaurar el Espíritu y la racionalidad para una hermenéutica de liberación. Hecho este trabajo previo e indispensable, pasaremos ahora a elaborar algunos principios hermenéuticos y teóricos que he ido elaborando a partir de mi práctica de interpretación bíblica.

<sup>16</sup> Cf. Carlos Mesters. *Defenseless Flower*. New York, Orbis Books, 1989. También *RIBLA* n.º 1 (1988). Todo este número está dedicado al tema y está titulado: *Lectura popular de la Biblia en América Latina. Una hermenéutica de la liberación*. Véase especialmente los artículos de Nefthalí Velez y Pablo Richard.

ca desde las culturas, especialmente desde la cultura maya, kuna y quichua de América Latina.

## 2.1. Algunas prioridades hermenéuticas fundamentales

La interpretación de la Biblia en un contexto indígena impone una serie de prioridades:

1º: Prioridad de la vida sobre la Biblia. Lo principal en toda evangelización liberadora es salvar la vida de aquellos que queremos evangelizar. Los indígenas están hoy amenazados de muerte por un sistema de economía de libre mercado y por la modernidad occidental. Primero es el compromiso de la iglesia por defender la tierra, la cultura y las comunidades indígenas, la Biblia viene después. Es este compromiso de la iglesia con la vida concreta de los indígenas lo que hace posible el acercamiento a los pueblos indígenas y el diálogo entre Biblia y cultura. Este es el compromiso fundamental y fundante de toda evangelización.

2º: Prioridad del presente sobre el pasado. Lo primero es la experiencia de Dios en la espiritualidad actual de los pueblos indígenas. Esta espiritualidad se expresa en las fiestas, en el canto de la tradición, en los símbolos y mitos, en la danza, en la pintura, en las oraciones y ritos. La Biblia no puede ser presentada como algo arqueológico, como una historia del pasado que se busca actualizar. La Biblia debe ser interpretada a partir de la espiritualidad actual de los pueblos indígenas.

3º Prioridad de la revelación de Dios sobre el texto bíblico. El punto de partida es la revelación de Dios en la naturaleza, cultura y religión indígena. Podemos explicar esta prioridad con un texto de San Agustín: “la Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios”<sup>17</sup>. Esto mismo lo expresamos así en nuestro trabajo: Dios escribió dos libros, el libro de la vida y el libro de la Biblia. El libro de la vida es el “libro” del cosmos, de la creación; el “libro” de la tradición cultural y religiosa indígena. Ese es el primer y fundamental libro de Dios. La Biblia es el segundo libro de Dios para ayudarnos a leer el primero, para transformar el libro de la vida en una gran revelación de Dios; para devolvernos la mirada de fe que nos permita discernir su palabra y revelación presente en el libro de la vida: el libro de la cultura y religión indígena. Esta prioridad es fundamental para que los pueblos indígenas puedan aceptar acercarse a la Biblia. Lo hacen sólo en la medida que su mundo natural, cultural y religioso es valorizado y priorizado como el primer libro de Dios. La Biblia es aceptada, pero como instrumento de discernimiento de su propia tradición indígena. La Biblia no es considerada como un texto absoluto, sino como un canon, e.d. una medida o criterio, para discernir la palabra de Dios en la realidad natural, cultural y religiosa actual de los pueblos indígenas. El texto es relativo, lo absoluto es la palabra de Dios, presente tanto en el libro de la vida como en la Biblia.

4º: Prioridad del sujeto intérprete indígena sobre el evangelizador o biblista profesional. El indígena acepta la Biblia como segundo libro de Dios y como canon o criterio de interpretación de su propia tradición religiosa, a condición de ser él mismo el sujeto principal de la interpretación bíblica. El biblista o evangelizador sólo

<sup>17</sup> Citado por Carlos Mesters en *Flor sin defensa*. Bogotá, Ediciones CLAR, 1984, pág. 28.

puede cumplir la función de entregar la Biblia a la comunidad indígena o construir un camino de acceso a su comprensión, dejando en el sujeto indígena la responsabilidad de su interpretación. La Biblia es instrumento o criterio de interpretación de la palabra de Dios presente en la tradición indígena, a condición de que ese instrumento sea manejado por el mismo indígena. Esto supone un proceso de apropiación de la Biblia por parte del indígena. En la medida en que este proceso avanza, el indígena como sujeto intérprete de la Biblia, empieza a interpretar la palabra de Dios cada vez con más autoridad, legitimidad, seguridad, autonomía y fuerza. El proceso de interpretación de la Biblia desde las culturas, fortalece al pueblo indígena como sujeto histórico capaz de un discernimiento de la palabra de Dios, tanto en su propia tradición como en la tradición bíblica.

## 2.2. El proceso de una hermenéutica indígena

La interpretación de la Biblia en un contexto indígena genera un proceso hermenéutico extremadamente desafiante y creativo. La comunidad indígena que lee la Biblia empieza a transformar el texto bíblico, pero simultáneamente también el texto bíblico empieza a transformar a la comunidad indígena. La comunidad lee el texto y el texto lee a la comunidad.

La Biblia que llega a la comunidad no es un libro neutro, sino un libro ya profundamente interpretado en cientos de años de tradición de interpretación bíblica en el contexto de la cultura europea y occidental dominante. Se hace necesario por lo tanto rescatar la Biblia a partir del espíritu con el cual la Biblia fue escrita, lo cual exige reconstruir la Biblia en el contexto histórico en la cual fue escrita y rescatar el sentido literal del texto. La Biblia que llega a la comunidad como Sagrada Escritura de la cristiandad europea es transformada en Sagrada Escritura de la comunidad indígena que lee e interpreta la Biblia. Esto exige un proceso de des-construcción y re-construcción cultural del texto. Empieza un proceso fascinante de lucha cultural al interior del mismo texto bíblico.

La consecuencia de todo lo anterior, es la constatación general por parte de las comunidades indígenas, que ellos mismos expresan resumidamente así: “cuanto más conocemos nuestra tradición indígena, tanto más entendemos la Biblia. Y viceversa: cuanto más conocemos la Biblia, tanto más entendemos nuestra tradición indígena”. El rescate y defensa de la cultura y tradición indígenas no entra en contradicción con el proceso de apropiación e interpretación de la Biblia. La cultura indígena valoriza a la Biblia en la medida que la Biblia valoriza a la cultura indígena. Entre cultura y Biblia empieza a darse un re-encuentro en un proceso hermenéutico que puede durar muchísimos años y que supone todas las prioridades enunciadas anteriormente. Este re-encuentro supera el trauma creado por la conquista que utilizó la Biblia para destruir la cultura y religión indígenas.

El proceso hermenéutico descrito puede tener variantes importantes según las circunstancias históricas concretas de los pueblos indígenas. Simplificando podríamos tipificar tres situaciones, que responden más o menos a mi experiencia con diferentes comunidades indígenas en mis últimos 10 años de trabajo:

1°: Una primera situación se da cuando el pueblo indígena conserva integralmente su propia tradición cultural y religiosa. Es el caso de los indios kunas de Panamá. Es un pueblo que ha vivido muy aislado geográficamente y posee una estruc-

tura de conservación de su propia tradición; la cultura y la religión son vividas cotidianas y significativamente en cada aldea. Poseen una tradición oral organizada en códigos específicos (histórico, legal y ecológico) y es conservada e interpretada por personas con autoridad en la comunidad. En este caso el acercamiento a la Biblia adquiere un carácter secundario y subordinado al estudio e interpretación de la tradición indígena. La Biblia debe llegar en estos casos con mucha humildad, asumiendo su condición de libro segundo. Hay interés por la Biblia, pero siempre a partir de la propia tradición indígena y en función de la Palabra de Dios presente en ambas tradiciones. Cuando la tradición indígena está conservada íntegramente y tiene mayor significado y fuerza, el trabajo bíblico se centra más en la reconstrucción de la Biblia, que en la reconstrucción de la tradición indígena. Es la Biblia, confrontada con la tradición indígena, la que debe ser reconstruida después de sufrir siglos de destrucción por una interpretación bíblica demasiado europea, etnocéntrica, colonial y patriarcal. En esta situación es más bien la tradición indígena la que ayuda a reconstruir la Biblia, que la situación contraria donde es la Biblia más bien la que ayuda a reconstruir la tradición indígena (como es el caso que veremos a continuación).

2°: Una segunda situación se da cuando la cultura y tradición indígena ha sido destruida casi completamente por la conquista y colonización occidental. Es el caso de los indios quichuas del Ecuador. Usando una imagen que escuché a ellos mismos, podríamos decir que su cultura es como un cántaro quebrado en mil pedazos. Se posee pedacitos sueltos de la tradición, pero se ha perdido el contenido y sentido global de la cultura y religión propias. En estos casos el interés por la Biblia es mayor, pues el conocimiento de la tradición bíblica permite reconstruir su propia tradición indígena. La Biblia sirve como modelo para reconstruir el cántaro quebrado en mil pedazos. La Biblia permite reconstruir la tradición perdida. Esta reconstrucción de la propia tradición indígena a la luz de la Biblia, permite a su vez comprender con mayor profundidad la Biblia misma.

3°: Una tercera situación se da cuando la religión indígena sobrevive integrada al cristianismo en una situación de perfecto sincretismo. Es el caso de la religión maya en Guatemala. En esta situación la cultura y religión maya es interpretada parcialmente en los símbolos y categorías de la tradición bíblica, y vice-versa, la Biblia es interpretada parcialmente en los símbolos y categorías de la tradición maya. En esta situación, que nosotros valoramos como positiva, el diálogo entre Biblia y cultura tiene ya una existencia de siglos y el sujeto del diálogo ha sido fundamentalmente la misma comunidad indígena. El proceso hermenéutico debe comenzar en este caso con un trabajo largo y arduo de discernimiento de esta religiosidad maya-cristiana, buscando rescatar simultáneamente la cultura maya en sí misma, y la tradición bíblica ya interpretada por dicha cultura maya. El rescate no busca separar Biblia y cultura, sino un mejor conocimiento de la cultura indígena a partir de la Biblia y un mejor conocimiento de la Biblia a partir de la cultura indígena.

### **2.3. El espacio hermenéutico necesario para una interpretación bíblica desde las culturas indígenas**

Llamamos espacio hermenéutico el lugar institucional donde un sujeto determinado realiza una determinada lectura o interpretación de la Biblia. Hay dos espacios hermenéuticos tradicionales: el espacio académico y el espacio eclesial (litúrgico).

co-institucional). El espacio académico está constituido por las facultades de teología, los seminarios o los institutos teológicos especializados. En este espacio el sujeto es normalmente el exégeta o especialista bíblico, que realiza una lectura e interpretación histórico-crítica o socio-crítica de la Biblia. El espacio eclesial está constituido tanto por el espacio litúrgico (la celebración de la palabra de Dios con su correspondiente interpretación), como por el espacio institucional (toda manifestación de la tradición y del magisterio en las acciones y los documentos oficiales de la iglesia). En este espacio el sujeto es normalmente el ministro ordenado o el sujeto jerárquico debidamente constituido, que realiza una lectura e interpretación kerigmática, magisterial y normativa de la Biblia.

Tanto el espacio académico como el espacio eclesial son espacios hermenéuticos plenamente necesarios, legítimos y vigentes. Tanto la interpretación científica como la interpretación litúrgico-magisterial de la palabra de Dios serán siempre necesarias y urgentes. Pero una hermenéutica liberadora, necesaria para una interpretación bíblica desde las culturas indígenas, necesita crear un nuevo espacio hermenéutico, diferente de los anteriores, aunque íntimamente articulado con ellos. Este nuevo espacio hermenéutico hay que crearlo a partir de las comunidades indígenas y sin provocar una ruptura con esas comunidades. Crear un espacio significa primero crear una pequeña comunidad interesada en el estudio bíblico, respetando las prioridades hermenéuticas y el proceso hermenéutico que hemos descrito más arriba. En segundo lugar es indispensable una introducción bíblica mínima que ponga a disposición de la comunidad los elementos básicos para entrar en el texto bíblico mismo (sentido literal), como en la historia detrás del texto (sentido histórico). Armada con estos instrumentos bíblicos, la comunidad empieza a leer y a apropiarse del texto. En tercer lugar la comunidad busca interpretar el texto y transformarlo en Sagrada Escritura propia. En ese momento el texto bíblica es ya de ellos, está en sus manos, en su mente, en su corazón. Por último, el texto ya apropiado y transformado, empieza a transformar a la misma comunidad. En todo este proceso es importantísimo que la comunidad indígena no pierda su identidad y su tradición. En tiempos de la evangelización colonizadora, cuando se oponía evangelio a cultura, los indígenas vivían una trágica esquizofrenia espiritual, cuando se introducía el cristianismo en contra de su propia identidad cultural y religiosa indígena. En una evangelización liberadora, con una hermenéutica liberadora, la comunidad indígena interpreta la Biblia sin perder su identidad indígena; y la Biblia se hace presente en la comunidad indígena, con toda su Espíritu y fuerza liberadoras, sin perder su identidad bíblica propia.

## Conclusión

La interpretación de la Biblia desde las culturas indígenas tiene una gran importancia para los mismos pueblos indígenas: busca salvar la vida de estos pueblos hoy trágicamente amenazados: salvar su tierra y el medio ambiente en donde viven, salvar su comunidad y organización, y sobre todo salvar su cultura y religión, su espiritualidad y su presencia liberadora en la construcción del reino de Dios en la historia. Pero también esta evangelización desde las culturas puede tener una gran importancia para las iglesias, hoy día también trágicamente cautivas de una cultura europea etnocéntrica y colonial. En las comunidades indígenas se da la integración ar-

mónica entre cultura, naturaleza y espíritu, que podría ser la raíz de una nueva alternativa global a la crisis de la modernidad y del actual sistema de economía de libre mercado. Una reconstrucción del cristianismo desde el Tercer Mundo debería tomar la tradición indígena como raíz para una reconstrucción global de la humanidad.

*Pablo Richard*  
Apartado 389  
Sabanilla  
2070 San José  
Costa Rica

## INTERACCIÓN ANDINA CON LA PALABRA DE DIOS

*Indígenas y mestizos andinos interactúan con Dios: desde esta experiencia de amar y conocer a Dios, se lleva a cabo la lectura de la palabra. Hay lecturas unilaterales y otras que son pluri-dimensionales. Recojo testimonios de la recepción y reconstrucción andina de la buena nueva.*

*Andean indigenous and **mestizo** people interact with God: based on this experience of loving and knowing God, one carries out one's reading of the Word. Some readings are unilateral and others have more than one dimension. I bring together witnesses to the Andean reception and reconstruction of the Good News.*

En los círculos bíblicos nos habíamos acostumbrado a partir de la realidad (de modo especial, de la problemática social y personal) y, en relación a esta `objetividad`, se meditaba y reflexionaba la palabra. A este esquema contextual se le está sumando un esquema que podemos llamar interaccional. No sólo la realidad actual del pueblo tiene que ser vinculada con la palabra interpelante. Ésta va dirigida a, y es vivida por, sujetos concretos. Vale decir, la palabra interactúa con una comunidad que tiene su caminar, sensibilidad, cultura, religiosidad, género, proyecto de vida. Por consiguiente, hay que tomar en cuenta tanto contextos como receptores-actores, en la comunicación salvadora hecha por Dios.

En este sentido, está irrumpiendo la lectura bíblica hecha por marginados urbanos, por la mujer, por la juventud, por afro-americanos, por comunidades indias, por el multifacético pueblo de los pobres que escuchan y caminan con Dios. En las líneas siguientes, considero a uno de estos sujetos que interactúan con la palabra.

Los conglomerados humanos llamados indios son - en el hoy de América Latina - entidades milenarias y a la vez innovadoras. Se trata de largas historias de oprobio, resistencia, integración; en estos contextos el Evangelio ha sido acogido por los pueblos originarios y éstos han hecho sus re-lecturas. Son además entidades nuevas ya que reformulan sus identidades debido al contacto con otras realidades y en especial debido a su peculiar inserción en la civilización moderna; por eso tenemos relecturas de la palabra tanto indias como mestizas como desde la modernidad andina. Me refiero a grandes poblaciones indias-mestizas, que se autocomprenden como católicas, y que forman parte de sociedades pluriétnicas. (Otro tipo de análisis cabe en el caso de grupos nativos con reciente evangelización, principalmente

por parte de iglesias evangélicas y nuevos movimientos religiosos, y que suelen tener menos vínculos con la sociedad envolvente.)

En el mundo de hoy la comunicación dominante es a través de imágenes, y lo verbal es sólo un aspecto. Asimismo ocurre en las tradiciones indígenas vigentes, donde hay un mosaico de signos y de canales de comunicación. Tenemos pues esta doble motivación para considerar la palabra de Dios como mensaje pluridimensional. Lamentablemente, muchas instancias eclesiales continúan acentuando la proclamación verbal y la asimilación mental del mensaje; de esta manera nos incomunicamos con poblaciones que viven su fe de modo holístico. Es admirable la capacidad indígena-mestiza de asumir integralmente la presencia del Dios que se manifiesta en la creación, historia, humanidad, en fin, en todo.

Esta fe holística (que requiere de una evangelización no sólo verbal) es reseñada en la primera parte de este ensayo. Luego, en la segunda parte, afirmamos una lectura andina pluridimensional, a pesar de posturas unilaterales y fundamentalistas. La tercera parte subraya cómo la palabra es relevante y configura la fe de cada pueblo, y - en este caso - la fe de poblaciones andinas.

En este trabajo recojo aportes que dan personas y comunidades indígenas. Intento reseñar sus modos de recibir y poner en práctica la palabra de vida. No pretendo ni me cabe ser su portavoz. Sólo doy una interpretación; reúno materiales y los devuelvo a comunidades que son discípulas del Señor y evangelizadoras de sus semejantes y de quienes somos acogidos por ellas. A ellas cada día les agradezco poder ser un acompañante, un aprendiz, un colaborador.

## 1. ¿Cómo nos relacionamos con Dios?

La interacción con la revelación cristiana tiene como transfondo y sustento toda la trayectoria humana y espiritual de un pueblo. Gracias a hondas y renovadas pautas comunitarias y religiosas, a sabidurías y proyectos precisos de humanización, los pueblos originarios tienen sus modos y condiciones para acoger el mensaje. Ésta es una realidad distinta a la vivida por sujetos socio-culturales emergentes, como ocurre en las ciudades, con sus potencialidades humanas pero también con su vulnerabilidad ante modelos impuestos. Pues bien, veamos cómo es la relación entre la palabra y la población indígena-mestiza. Pongamos atención a testimonios locales, y luego veamos grandes intuiciones en la hermenéutica andina.

Profesionales mestizos, en el altiplano del Perú, explican cómo es la palabra<sup>1</sup>. Una primera cuestión es si la palabra de Dios se ha hecho como ellos/ellas. Por una parte afirman que ella es para todos, sin exclusiones. A la vez, afirman que la palabra de Dios está presente “en nosotros”, “viva entre nosotros”, “dentro de nuestra cultura”, “identificada con nosotros”, “presente en todas partes”; y, “nos identificamos con Jesús”, “las comunidades andinas conocen a Jesús”, “Jesucristo tenía más comprensión con los pobres y hablaba en quechua”, “para nosotros es vida”; y una persona opina categóricamente: “por ser quechuas, tenemos que decir que la palabra de Dios se ha hecho runa (= humanidad indígena)”. También se subraya que la

<sup>1</sup> Una selección de cuarenta maestros/as en la educación pública ha respondido, en enero de 1997, a dos cuestiones: “¿Cómo la palabra de Dios se hace runa y jaki (= gente, en los idiomas quechua y aymara) y mestiza?”; y, “¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina?”.

palabra está presente en sus comportamientos socio-culturales y religiosos, denominados: ritos, ceremonias, costumbres, oraciones, fiestas, creencias. Estos acentos nos conducen a una segunda cuestión.

¿Qué dice Dios, en una fiesta, a la población andina? La gran mayoría de estos profesionales mestizos entiende que, en su celebración humana, Dios está presente: “en la alegría de la comunidad”, “celebrar todos unidos”, “fe, en la fiesta”, “bailamos por fe”, “celebramos con fe en Dios y sin hacer el mal”, “celebrar la palabra”. Además, una porción significativa le atribuye a Dios unos mensajes para ellos/as: ayuda mutua, solidaridad, compartir, estar unidos, no pecar, orar, vivir en comunidad, transmitir la fe a los demás.

En resumen, llama la atención (en las respuestas a la primera cuestión), que la palabra es ubicada dentro de la humanidad indígena y muy especialmente en sus propias formas de expresión cultural y religiosa. Al respecto, implícitamente muestran un desacuerdo con mucha práctica eclesial en esta región. No sólo en la época colonial, también hoy existe discriminación y descalificación del modo de ser específicamente andino. En cuanto al segundo punto: mensaje de Dios en contextos de fiesta, los testimonios también son impactantes. Los profesionales mestizos ven la comunicación de y con Dios a través del holístico lenguaje festivo (y no solamente lo verbal y conceptual) acompañado del lenguaje del compromiso (en el sentido de solidaridad, de responsabilidad humana del creyente). No cabe duda que éstas son opiniones de alguna gente profesional; ella está en condiciones de plantear que la palabra de Dios es así. La gente común usa otras expresiones (por ejemplo, bendición de Dios), pero en el fondo dice lo mismo: presencia divina en la humanidad, naturaleza, cultura, historia de sus comunidades indígenas y mestizas.

Éstos y otros testimonios anotan unas grandes intuiciones. Me atrevo a llamarlos enunciados de una hermenéutica andina. Metodológicamente, se trata del contacto recíproco entre la palabra y las comunidades, con rasgos particulares; vale decir, ellas al hablar de su relación con Dios explicitan rasgos de género, étnicos, raciales, culturales, sociales, ecológicos, y tanto más. Las intuiciones son las siguientes. 1 - Todo nos habla de Dios, y Dios nos habla en Jesucristo que vive en nosotros. Encontramos pues la palabra en la vida cotidiana, la creación, la intimidad humana, y los mensajes cristianos. 2 - La interacción entre la comunidad creyente y Dios es a través de signos y especialmente de fiestas. Es decir, se trata de un diálogo simbólico y celebrativo. Por eso, la palabra además de ser escuchada y leída, es contemplada, danzada, acogida en el corazón, hecha eficaz en la historia humana. 3 - La asociación comunal - y, en ella, unas personas calificadas - recibe, da testimonio, enseña, y principalmente celebra la palabra. La familia, la comunidad tradicional y los nuevos organismos y liderazgos andinos son espacios y sujetos concretos de la palabra dada a la iglesia. La iglesia, en este contexto y con sensibilidad andina, es portadora de la palabra inculturada. 4 - En conclusión, la palabra es apreciada, no como cosa valiosa, sino como relación verdadera con el Dios que da vida a su pueblo.

Lo fundamental es estar con Dios, y caminar con su Espíritu en esta tierra sagrada, aunque llena de obstáculos y retos. Un gran obstáculo es el encierro en algo unilateral, y un inmenso desafío es que la lectura bíblica andina sea pluridimensional. Lo crucial es que nuestra relación con Dios - en cualquier modalidad, y también en la realidad de los pobres - requiere fidelidad a Dios como es y como se nos manifiesta, superando nuestras elaboraciones de lo sagrado.

## 2. Lo unilateral y lo pluridimensional

Unas posturas parciales, presentes en la población andina, le encubren su visión bíblica. Son como llaves que le cierran puertas y que le encierran. Son varias clases de llaves, con funciones distintas, pero con la misma dinámica unilateral. Recalco tres: ser seducido por un lenguaje oficial, cultivar una esencia indígena, y adhesión a textos de una manera fundamentalista. La primera postura causa mayores estragos que las otras (aunque suele haber más pánico ante los fundamentalistas cristianos). Veamos las tres posturas.

Ser seducido por el progreso individual y material constituye la más intensa emoción y la mayor esclavitud para la gente andina. Esta postura conlleva una lectura religiosa, y en ciertos casos una manipulación de pasajes bíblicos. Muchas personas establecen alianzas con imágenes sagradas a quienes les atribuyen su prosperidad monetaria (y no incluyen la ética de administrar este mundo para el bienestar común). Ciertos textos, como por ejemplo el de los talentos, son retorcidos para legitimar el tener más dando la espalda a los demás. Me parece que ésta es la problemática principal: asimilar ingenuamente el lenguaje del mercado total. Hasta la salvación es reducida a un progreso unidimensional.

Una postura minoritaria pero llamativa es la reivindicación de lo propiamente indígena, segregado del resto de la realidad contemporánea. Se trata de un esencialismo indianista. Argumenta una esencia india, sobretudo en términos culturales y religiosos. Algunos rechazan el contacto con el cristianismo, diciendo que es destructor, como ha ocurrido en siglos pasados. Otros plantean una comparación entre lo autóctono y lo cristiano. Por ejemplo, se inventa la disyuntiva: religión india, o la cristiana, como si fueran dos universos comunicados. Los hechos muestran que el cristianismo andino es una simbiosis, al reunir elementos sin confundirlos. Un caso notable es la relación indígena con las cruces. En cuanto a la Biblia, algunos llegan al extremo de calificarla como instrumento del occidente cristiano. Son voces aisladas e insignificantes. Lo que sí es bastante común es la contraposición entre ser indígena, por un lado, y mundo occidental y cristiano, por otro lado. Aquí hay dos equívocos: lo indígena es segregado de otras culturas y de la historia común, y, al llamado occidente se le hace dueño del cristianismo.

Por otra parte tenemos las posturas fundamentalistas, ya sea de carácter evangélico o bien las del campo católico. Unos textos bíblicos son aplicados a los asuntos de cada día. En el fondo se busca seguridad e identidad en medio de una sociedad secularizada que margina a las mayorías. Me parece que ellas no generan esta postura. Se trata principalmente de líderes religiosos que difunden perspectivas unilaterales e intolerantes. Quienes acuden a estos círculos cristianos no parecen preocupados por una lectura fundamentalista de la palabra, sino que más bien les interesa sobrevivir, ser sanados, encontrar apoyo humano, y desarrollar una mística cotidiana.

En general, ser unilateral no es una opción realista. Tanto aquí como en otras partes del continente amerindio, se constata lo que bien apunta José Serech: “los grupos étnicos cada vez más están afirmando y autodefiniendo su identidad en medio de la globalización”<sup>2</sup>. El ser indígena está siendo construido de modo pluridi-

<sup>2</sup> J. Serech, en Textos AK' Kutan, *Globalización y diversidad cultural*, Cobán (Guatemala), 1996, p.107.

mensional. Otra manera de decir esto es que emergen una serie de mestizajes, sin olvidar raíces y proyectos indígenas (aunque algunos sectores sí optan por una aculturación que descarta elementos originarios). En términos de la vivencia cristiana, y en modo especial, de la lectura bíblica, hay una opción pluridimensional. Anoto unas señales.

El mensaje cristiano es recibido por la población andina para vivir la pascua tanto históricamente como relacionándonos con la naturaleza y lo corporal. Al respecto, una clara señal es la manera pluridimensional de encarar la muerte: con creencias cristianas, y con la simbología de reunirse con los antepasados y renacer en la madre tierra; la lectura bíblica (cuando la hay) va acompañada y complementa la palabra de personas indígenas sabias. Por otra parte, se afianzan unas relaciones primarias (en la familia y la comunidad campesina y el barrio urbano), y a la vez se construyen relaciones con otros sectores socio-culturales; esto implica, por ejemplo, reproducir ritos autóctonos y a la vez participar en rituales multiculturales. En cuanto al modo de escuchar la palabra, la gente andina la siente en términos de su identidad (“dentro de nuestra cultura”) y también en términos de la humanidad (“es para todos”).

### 3. Palabra de pueblos originarios

La interacción significa reciprocidad y descubrimiento de realidades nuevas. La buena lectura bíblica interpela y transforma toda la vivencia de la población andina, indígena-mestiza. Y, desde ella, se escucha y entiende la palabra. Al respecto vale despejar un malentendido. Lo indígena no es una preparación para el evangelio, ni vale definirlo como una especie de Antiguo Testamento. Pablo Riachard lo dice tajantemente: “no estoy de acuerdo cuando se dice que la tradición indígena es como el Antiguo Testamento para la comprensión del Nuevo Testamento... La tradición cultural y religiosa indígena debe ser la matriz de lectura y comprensión del Antiguo y Nuevo Testamento”<sup>3</sup>. Así ocurre - según mi particular experiencia y los testimonios de otras personas en este mundo andino - en la medida en que las comunidades tienen un eficaz acompañamiento evangelizador. Ellas descubren la significación, para ellas, del Dios del pueblo judío y de la revelación en Jesucristo, a través de su iglesia. No es algo superpuesto, ni paralelo. Su Dios, conocido desde hace milenios, es reconocido en el Dios que les muestra la lectura y celebración de pasajes bíblicos; y, su identidad como andinos es fortalecida (y no puesta entre paréntesis y menos aún descalificada) por la palabra cristiana.

Pues bien, para la población andina ¿qué es la Buena Nueva, “poder de Dios para salvar a todo el que cree”? (Rm. 1,16). Tenemos presente la doctrina paulina (salvación para judíos y gentiles, es decir, inculturada y universal) y la misión de la iglesia a lo largo de los siglos (en cada pueblo, una vivencia auténticamente católica, sin discriminaciones). Existen incontables testimonios andinos, de acoger dicho poder de salvación; solamente retomo dos testimonios ejemplares. Uno es contemporáneo, el otro proviene de los comienzos de la cristianización en los Andes; ya sabemos que estos y otros hitos muestran la constante interacción entre la presencia amorosa de Dios y esta población creyente.

<sup>3</sup> Pablo Richard, “Teología india y biblia cristiana”, en *Teología india mayense*, México: CENAMI, 1993, p.401.

Hace diez años, en Carabuco (Bolivia), católicos aymaras han gestado una confesión de fe andina. Muestran su fiel apropiación de la Buena Nueva de salvación, para ellos y en cada pueblo. Consigno partes de esta confesión: “Creo que Dios ha creado la tierra, los cerros, el lago... Creo en la unidad de nuestras comunidades... en la lucha contra el hambre... en la sanidad de los enfermos... Creo en el ofrecimiento de Jesucristo por todos, y en la misa para los productos... Creo en María que es madre de todos, así como lo es la Pachamama... Creo que Dios se manifiesta de distintas maneras, en cada pueblo... en que toda oración es escuchada por Dios, porque en el viene la vida eterna, para todos los pueblos... Creo que el Espíritu Santo ha venido para liberar a la humanidad del demonio.”<sup>4</sup> Es evidente la calidad de esta respuesta a la revelación aquí y ahora; ella proviene ciertamente de una sólida y milenaria fe indígena, pero también de un renovador y eficaz acompañamiento evangelizador. El texto transmite como la palabra llega a ser relevante para pueblos originarios de los Andes.

Otro testimonio de la recepción y reconstrucción andina de la Buena Nueva es dado, durante siglos, en el culto a la Mamita de Copacabana, en las riberas del lago altiplánico. Puede considerarse el comportamiento de la gente indígena y mestiza en este santuario mariano, que demuestra su respuesta inculturada y plurirreligiosa a la presencia del Dios encarnado. En este ensayo prefiero considerar la historia original, que nos llega gracias a un cronista agustino nacido en Ayacucho en 1618; Alonso Ramos Gavilán copió una manifestación del autor de la imagen de esta virgen. Pongamos atención a este impactante testimonio de hace unos cuatrocientos años.

Dice Francisco Tito Yupanqui: “después de aprender algo como hacer tallados... anduvimos mirando las Iglesias... yo le rogaba a Dios y a la Virgen, y nos encomendábamos para que esta estatua saliera bien... (y cuenta que el obispo no le autorizaba hacer imágenes)... y yo salí diciendo Jesús y Santa María, que me proteja Dios... y me dijeron que los naturales (indios) no son capaces de hacer imágenes... y luego me caí medio desmayado y estaba asustado... luego fui a la Iglesia para suplicar misericordia a Nuestro Señor, pidiendo en mi oración permiso para hacer esta buena obra... (y luego de muchas dificultades, la imagen de María es aceptada por el pueblo de Copacabana) y pusimos la Virgen al pie del cerro, y la llevamos en procesión... y el padre le dijo su misa.”<sup>5</sup> Vemos que la confrontación con la institución católica es resuelta por el indígena Tito Yupanqui, acudiendo directamente a Dios. Cabe recalcar que esta representación de María tiene rasgos mestizos. La relación del artista andino con su Dios le autoriza para expresar la fe, no de modo colonizador sino de modo andino. También es notable como, a pesar del carácter androcéntrico de la cristianización, la población andina afirma el rostro materno de Dios. En este caso de Copacabana no se explicita la relación con el texto bíblico, ya que la catequesis colonial privilegia la relación con las imágenes. Pero aquí como en tantas otras ocasiones, a la población andina, el mensaje de Dios le llega a través de íconos.

<sup>4</sup> *Credo Aymara*, elaborado en Carabuco, Bolivia, publicado en *Fe y Pueblo* IV/18 (1987), pág. 27 (el texto lleva esta anotación: “reflexión en Carabuco... sólo tiene significación para quienes participaron allí”; es decir, no vale traspasarlo artificialmente a otra realidad).

<sup>5</sup> A. Ramos G., *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz, 1976 (primera publicación en Lima, 1621), págs. 124-126.

A modo de conclusión, constatamos que la nueva lectura de la Biblia proviene de sujetos que interactúan con Dios. Se trata de comunidades con su identidad creyente, género, rasgos étnicos, historia; de comunidades atentas al contexto y a su responsabilidad de renovar cielos y tierra. A pesar de factores unilaterales, la población andina logra hacer lecturas pluridimensionales de la presencia de Dios. A fin de cuentas, la palabra está dirigida a ella como a todos los pueblos del universo. He insistido en que no es mera comunicación verbal, no es sólo una lectura con ojos y oídos; ya que la comunidad andina escucha, ve, y actúa porque ama a su Dios. Desde una experiencia de Dios conocido y amado, se lleva a cabo la lectura de la palabra; y allí no nos quedamos; porque esta lectura nos remite de nuevo al Dios amado. Así ocurre cuando hay interacción.

*Diego Irarrázaval*  
Apartado 295  
Puno  
Peru

## SIMBÓLICA CULTURAL Y HERMENÉUTICA BÍBLICA

*Se da una correspondencia mutua entre la experiencia de lo sagrado, su expresión en el lenguaje y su reflejo en las prácticas sociales y rituales. Todo junto, va configurando una identidad que es necesariamente **cultural y particular**. Toda religión es, de por sí, particular y diferenciada. “Se hace” universal por alguna causa (difusión cultural, invasión, proselitismo etc.). Al hacerse tal, va incorporando otros símbolos y formas culturales. Así sucedió con el cristianismo asiático y especialmente con el europeo, ¿pero por qué no con el latinoamericano? Nos referimos a la doctrina y a los ritos esenciales. Sin embargo, en el interior de la misma Biblia se cuentan numerosos ejemplos de integración de símbolos y ritos de otras culturas, “reapropiados” **desde adentro** de la cosmovisión hebrea. Se analizan los símbolos de la “imagen de Dios”, de la resurrección, de los nombres divinos, y la relación con la divinidad expresada en la oración.*

*There is a mutual correspondence between the experience of “the sacred”, its expression in language, and its influence in social and ritual practices. The confluence of the above-mentioned features conforms a religious identity that is obviously **cultural and distinct**. Every religion is in itself distinct and particular. It “becomes” universal by means of exterior causes (cultural diffusion, invasion, proselitism, etc.). In the process it gathers new symbols and cultural expressions. This was what happened with Christianity in Asia and especially in Europe; why **not** also in Latin America? Within the Bible itself we can find a great deal of examples of this integration of symbols and rites taken from other cultures, “reappropriated” **from within** the Hebrew worldview. We analyse here the symbols of “God’s image”, resurrection, divine names, and the relationship with the Godhead expressed in prayer.*

### 1. Motivación

Las tradiciones religiosas se configuran por un doble proceso de afirmación interna: uno, de construcción simbólica mediante representaciones e imágenes ‘propias’<sup>1</sup>, y el segundo, de ‘separación’ frente a otras visiones. El primer proceso va generando la identidad del grupo; el último, la diferencia respecto de otros. Por eso las

---

<sup>1</sup> Entre éstos ocupa el primer lugar el nombre, la representación y la función de la divinidad del grupo; para una ampliación de este tema, que tiene que ver con el desarrollo siguiente, cf. nuestro texto de fenomenología de la religión *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires, Docencia, 1994, págs. 93-123 (la configuración simbólica de lo sagrado).

cosmovisiones religiosas son “cerradas”, en el sentido de que tienen todos los elementos para interpretar el mundo y para situarse en la realidad vivida. Los mitos (o su equivalente, los textos sagrados) son los que clausuran y mantienen cerrada toda cosmovisión<sup>2</sup>. Las prácticas sociales, a su vez, responderán a ese paradigma. Lo necesitan, para “tener sentido”. En efecto, *se hace lo que hicieron* (ejemplarmente<sup>3</sup>) o *enseñaron* (como iniciadores<sup>4</sup>) *los Dioses*. Los ritos (la liturgia), a su vez, lo reforzarán, al mismo tiempo que mediarán desde y hacia aquellas prácticas.

Entre la *experiencia* de lo sagrado (con su expresión en el lenguaje), y su visualización en las *prácticas*, se establece claramente un círculo de retroalimentación en las dos direcciones.

La tradición cristiana no escapa a este fenómeno de ‘clausura’. La construcción de una identidad propia fue paralela a una ‘separación’ del judaísmo. Pero la separación sola es una simple duplicación que, por quedar sin un centro gravitacional, termina en una desintegración. Así ha pasado con muchos movimientos que se han perdido como desaparecen las nubes en el cielo. La fe cristiana originaria ha tenido la capacidad de “construir” su *propia simbólica*, su propio centro de gravedad (Jesús como profeta, siervo de Yavé, Hijo del hombre, Mesías etc.), su propio *ethos* etc. De ahí se fue configurando la “tradición cristiana”.

Ahora bien, cuando surge una nueva experiencia religiosa - base para una nueva construcción simbólica - su expresión es *necesariamente cultural*. Porque tiene que ver con la vida, con el modo de ser en el mundo, con lo que se hace y con la manera de interpretar la propia realidad. Pero lo cultural es *particular*. Los símbolos, lenguaje fontanal del *homo religiosus*, tienen que ver con las cosas de nuestra experiencia “cómo son” y “cómo se manifiestan”, lo que nos retiene en lo particular. Lo sagrado es vivido fragmentariamente, con el mundo como “recolector” simbólico de la hierofanía (la ‘localiza’) y mediador de lenguaje. Y todo esto es *particular*.

La misma Biblia ha codificado una experiencia *particular* de lo sagrado, y en un lenguaje *particular*. A su vez, la cultura que ha generado el lenguaje bíblico se inserta en otra parcialidad, que es el antiguo Oriente Próximo con todos sus representaciones simbólicas.

Cuando se *universaliza* una tradición religiosa (en otros planos es lo mismo), se “exporta” algo ajeno y se lo impone a otros. El efecto es alguna forma de invasión cultural y de opresión religiosa, por cuanto impide manifestarse la *propia* expresión de lo sagrado. Se hace valer más la unidad que la diversidad, cuando es al revés. La unidad religiosa es secundaria y en la práctica es un fantasma.

Dicho de otra manera, una religión no puede *nacer* como “universal”; sí puede *hacerse* tal, en un segundo momento. Con sus riesgos, esto de dos modos:

- a) Por penetración progresiva en otras culturas y cosmovisiones;
- b) o por imposición exterior.

<sup>2</sup> Por eso son conflictivos de una cultura a otra, aunque el mitema de base sea el mismo. Su configuración literaria expresará “lo propio”, o sea, la lectura *desde adentro* de tal o cual cosmovisión. Si el mitema no es originario, porque no hay una realidad que lo haga surgir, pero se impone por invasión cultural en la forma de un mito concreto, primero hay que recrearlo y *hacerlo propio* para que “funcione” en la instancia de la significación; sólo así podrá ser un mito importante. Tal es el caso del diluvio en la tradición bíblica (Génesis 6-9), como tratamos de mostrarlo en *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco* (Comentario de Génesis 4,1-12,9). Buenos Aires, Lumen, 1997, cap. VIII, excursus 3.

<sup>3</sup> Tal el caso del sábado en Gn. 2, 1-3 en el contexto de 1, 1-2,3 (Dios lo *instaura* en su mismo obrar).

<sup>4</sup> Así para la misma práctica del sábado en Éx. 20, 8-11 (Yavé la *enseña* u ordena).

Basta observar cómo el cristianismo, el islamismo o el budismo se universalizaron. Cuando la fe cristiana comenzó a salir de los límites de Judea no tenía como objetivo reemplazar otras religiones (proceso de ex-claustración) sino actualizar en Jesús las esperanzas soteriológicas que *el judaísmo* alimentaba (nueva “clausura” hermenéutica). La universalidad estaba en el hecho de la dispersión de los judíos por todo el mundo, no en una esencia universal de la fe. Se estaba por tanto en el interior de la propia identidad judía (clausura), con un nuevo elemento de interpretación que, eso sí, tarde o temprano llevaría a la separación y la construcción de una nueva identidad. Esa nueva construcción es la que se refleja en los escritos del Nuevo Testamento.

Sólo cuando se dió el rechazo, por parte de muchos judíos, de la identificación del Mesías con el *Jesús resucitado*<sup>5</sup>, se abrieron los espacios y el mensaje de Jesús fue “ofrecido” a otras naciones (*ethne*), o sea a otras religiones y culturas<sup>6</sup>. El episodio ocurrido a Pablo en Listra, con la “lectura” que Lucas pone en su boca (Hch. 13, 44-49) es un ejemplo claro.

Ahora bien, al formarse la tradición cristiana se incorporaron muchos elementos de las cosmovisiones donde se enraizaba. Por eso se pueden detectar en el Nuevo Testamento representaciones tanto bíblicas como estoicas, (pre)gnósticas, de los cultos místéricos y hasta de la religión oficial del imperio. A veces como recurso *contra-cultural*, esto es, usando una simbólica dada para darle *otro* contenido o para crear una tradición paralela que distrajese del peligro de fascinación “por el otro”. Hay infinidad de ejemplos de ello en la Biblia, tanto en el Primero como en el Segundo Testamentos<sup>7</sup>.

## 2. El problema

¿Por qué entonces ese proceso de reelaboración de las tradiciones no se dio en el nuevo gran momento de penetración del cristianismo en medio de otras culturas como fue el de los 500 años de presencia en nuestro continente?

¿Por qué en aquella primera “clausura” de la identidad cosmovisional cristiana la fe pudo ser expresada creativamente con símbolos tanto del judaísmo como de las religiones en las que se implantaba?

Se podría señalar un hecho límite para mostrar ese movimiento de construcción cosmovisional. Mientras en el Nuevo Testamento no hay ningún indicio de con-

<sup>5</sup> Identificación que no corresponde al Jesús histórico, sí empero - y en el plano simbólico - al resucitado, entronizado *en el cielo* (¡nunca en la tierra!). Para el contexto de esta afirmación, ver *Historia de salvación*. Verbo Divino, Estella, 1995, págs. 281-283 (Jesús histórico) y págs. 290-291 (“Mesías/Cristo” como título *pascual*).

<sup>6</sup> Decir “griegos y romanos” es muy poco; esta última designación apunta al ámbito cultural y político, pero dentro de él se expresaban numerosas culturas, generalmente *originarias*, que habían sido avasalladas o integradas de alguna manera en el esquema ideológico-político romano o en la *koiné* helenística.

<sup>7</sup> Respecto del Antiguo o Primer Testamento, ese recurso de *de-construcción* de tradiciones ajenas pero “presentes”, y *contra-construcción* de otras “propias” con los materiales de aquellas, es un dato esencial para comprender la función pragmática (a nivel semiótico), querigmática (en la instancia de la comunicación) y teológica (cosmovisión) de los relatos de Gn. 1-11 y de la estructura de todo el Pentateuco. Lo hemos marcado fuertemente en *Exilio y sobrevivencia* (cf. nota 2). Para el Nuevo o Segundo Testamento, ver el caso de las representaciones de la *parousía* y de la *apántesis* o encuentro con el *Kúrios*, en Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza. Lectura sociopolítica de 1 Tesalonicenses*. San José, DEI, en prensa); un anticipo en “Para no quedar sin esperanza”, en *RIBLA* n° 7 (1990) págs. 47-67, esp. págs. 52 y siguientes.

dición o praxis sacerdotal de Jesús<sup>8</sup>, el cristianismo fue incorporando un esquema “sacrificial” (con un montaje sacerdotal, luego jerarquizado y finalmente puesto en el centro de todos los “actos” religiosos) que homologa formas tradicionales en otras religiones pero ignoradas en la praxis de Jesús<sup>9</sup>. Una vez incorporados estos elementos<sup>10</sup> formarán parte de la cosmovisión cristiana. Será otro paso en el proceso de “clausura hermenéutica” creadora de identidad. El siguiente paso es “encontrarlos” en las fuentes de la revelación, por la necesidad de entroncar todo hecho importante en un *origen* significativo, lo que es propio del lenguaje de estructura mítica.

Pero queda la pregunta esencial: ¿por qué tal proceso de crecimiento cosmovisional se detuvo en un momento determinado de la historia cristiana? ¿Por qué el movimiento de la vida, que lleva a siempre nuevas “clausuras hermenéuticas”, se detuvo para formar un fósil de verdades (un “depósito”) y de prácticas sociales y rituales?

### 3. El modelo bíblico de incorporación cultural

La cosmovisión bíblica se manifiesta evidentemente en todos los textos. La de Israel en los del Primer Testamento, y la cristiana en los del Segundo o Nuevo Testamento, *desde el cual* los cristianos leemos a aquél. De esta manera, las tradiciones de Israel expresadas en sus libros son “reapropiadas” desde una óptica cristológica, con todo lo que la misma implica. Esto a su vez no significa que su único sentido sea el que le da la relectura cristiana. El que ésta le da es parte de la identidad cosmovisional *cristiana*, no el sentido histórico de los textos. Creemos que no hace falta abundar sobre esto, dato básico desde el punto de vista de la hermenéutica.

Seleccionaremos entonces uno o dos puntos de la cosmovisión bíblica para tematizar el planteo señalado arriba.

<sup>8</sup> La carta a los Hebreos trabaja con el esquema de Jesús-sumo sacerdote (7-10), pero en un sentido trasladado: el ministerio sacerdotal de Jesús consiste en su entrada en el cielo por la ascensión, llevando su propia sangre. Es evidente que se trata de una representación simbólica que interpreta el hecho pascual (¡no la última cena!) en clave sacrificial-sacerdotal veterotestamentaria, tanto para “llenar” de una manera nueva ese lenguaje tradicional, cuanto para “crear identidad” frente a otros grupos, todavía ligados a Moisés y a las instituciones sacrales de Israel. Por otra parte, en el relato de la última cena de los sinópticos no se ve, críticamente hablando, que Jesús actúe como sacerdote, ni menos que esté instituyendo un orden sagrado. En Juan sucede lo mismo: hay una reelaboración *simbólica* de realidades sacerdotales del Primer Testamento (compárese por ejemplo el motivo de la túnica inconsútil en 19, 23-24 con el texto de los LXX de Éx. 26, 31; 28, 6 y esp. 36, 34). Un estudio reciente es el de J.P. Heil, “Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John”, en *CBQ* 57 (1995), págs. 729-745. En tal clase de análisis falta destacar que este lenguaje es de carácter *simbólico* y que precisamente por ser tal indica que el Jesús histórico *no* fue sacerdote. Otra cosa son las relecturas posteriores, *una vez que* se hubo constituido, con otro origen, la institución sacerdotal dentro del cristianismo.

<sup>9</sup> Si se observa bien el momento constitutivo de la fe de Israel (el acontecimiento paradigmático del éxodo, cf. Éx. 14, 31) se constatará el mismo fenómeno: en los orígenes hay una experiencia fundamental de lo sagrado que no tiene que ver con instituciones jerárquicas sino con un proyecto histórico (liberación de la opresión y camino a la tierra para ser un pueblo). El mismo rito de la pascua (Éx. 12) se da en un ámbito familiar en que no hay “sacerdotes”. Sólo después viene la institucionalización aaronítica, cuidadosamente elaborada en la gran construcción sináptica, que repercute en el esquema de “periodización” de la historia representado en la redacción del Pentateuco.

<sup>10</sup> No discutimos en este lugar su bondad ni su oportunidad, tema interesante desde la perspectiva de las religiones comparadas y de la fenomenología de lo sagrado.

### 3.1. El ser humano hecho a imagen de Dios

Bien conocido es el pasaje de Gn. 1, 26-27 y no hace falta comentarlo demasiado. A no ser un punto preciso, que tiene que ver con su condición literaria como vehículo para el querigma. Se trata de lo siguiente: mucho se puede discutir, y se ha hecho, sobre qué significa “imagen y semejanza de Dios” y se proyecta en ese símbolo lo que uno “ya sabe” de Dios, como ser su condición espiritual, inteligente etc. En cambio, una simple atención a *lo que el texto dice* nos permite entenderlo como expresión de la *creatividad* divina (lo único que el texto ha dicho de Dios a esa altura) reflejada en adelante en el ser humano. Éste, por lo tanto, es imagen de Dios porque es *creador* como él por su palabra y por su “hacer”.

Ubicada entonces la afirmación de Gn. 1, 26-27 en su marco literario apropiado, tenemos que preguntarnos por qué y cómo el texto dice lo que dice. Allí estará la “punta” de su mensaje para los lectores. Pues bien, todo se ilumina cuando se tiene en cuenta que en el contexto cultural de entonces, desde Egipto hasta Mesopotamia, se usaba el símbolo de la “imagen de Dios” para expresar la ideología *real* que hace del *rey*, y solamente de él<sup>11</sup> (por su inclusión cosmovisional en la esfera de lo divino), un ser poseedor en forma eminente del poder de la palabra<sup>12</sup> y de la acción<sup>13</sup>, dos manifestaciones esenciales de la creatividad.

Ahora bien, tal exclusividad del poder creador por la palabra y por el obrar *es negada* en el relato del Génesis. Al decir que todo ser humano, tanto varón como mujer (el *adam* allí nombrado es genérico, como se sabe) es “imagen de Dios” se está haciendo una afirmación *contracultural* que tiene infinitas consecuencias en las prácticas sociales. Dado que este texto del Génesis es exílico/postexílico - al menos en su forma literaria presente - está criticando una situación histórica de creciente presión ideológica que sustenta el poder imperial de turno, pero *también* las experiencias pasadas bajo la monarquía israelita y judaíta. Y hubiera sido un elemento de contención contra nuevas emergencias de la misma ideología de divinización del poder de las que la historia es testigo. Sucede empero que los mensajes poderosos y hasta revolucionarios son sumergidos para que no “hablen” demasiado. Esto se ha hecho con la interpretación tradicional de la “imagen de Dios” como la condición espiritual del ser humano o cosas por el estilo.

### 3.2. La esperanza de la resurrección

En la cosmovisión hebrea antigua no había una escatología de continuidad histórica. La muerte era el límite de toda existencia “histórica”. En el más allá, que en realidad es un “más abajo” (el ámbito de los muertos, el *she'ol*, el “país del no-regreso” en expresión de los textos académicos<sup>14</sup>) los seres humanos llevan una exis-

<sup>11</sup> En Egipto se dará en un momento determinado un proceso de “democratización” de aquella representación, pero sólo hasta determinados grados de la nobleza, cuando ésta adquiera suficiente fuerza como para estar a la altura del faraón.

<sup>12</sup> El poder de la “palabra” del rey se manifiesta en sus órdenes, en la promulgación de leyes, edictos, decisiones judiciales etc.

<sup>13</sup> Sabemos hasta qué punto los reyes se apropian (en sus inscripciones de dedicación a los Dioses o en sus anales) de las realizaciones que ellos ordenan pero que otros hacen. Lo que los esclavos o los obreros del Estado hacen con su trabajo, lo “hace” el rey según sus palabras.

<sup>14</sup> Cf. *Guilgamés* VII:v:35 y compárese Jb. 10, 21 y sobre todo 16, 22 (“la senda del no-retorno”).

tencia de “sombras” *refa'im* en terminología hebrea) que nada tiene que ver con la de aquí “arriba”.

Ahora bien, tanto las influencias de otras culturas y religiones (iranía, egipcia, griega en el modo platónico, cultos místéricos), como la experiencia creciente de la persecución y del martirio, hicieron eclosionar la esperanza de una *resurrección* de los muertos (y no sólo de Israel como entidad social y nacional, como era en Ez. 37). Se incorporaba así en el credo un elemento nuevo, que luego (tal vez concomitantemente) la apocalíptica difundió y popularizó. Las dos visiones están todavía contiguas en un texto tardío del “libro” de Isaías (en el capítulo 26, parte de la unidad de 24-27):

“Los muertos no vivirán; los *refa'im* no se levantarán” (v. 14a);

“Vivirán tus muertos; mis cadáveres se levantarán; despertarán y gritarán de júbilo

los moradores del polvo...; el ‘país de los *refa'im* (los) echará” (v. 19).

El segundo texto es una relectura creativa del primero. Muchas cosas se elaborarán a partir de aquí. Un testimonio admirable, por la elaboración conceptual y por su belleza literaria, es el desarrollo sapiencial del tema en Sb.1,16-5:23, precisamente en el contexto social de la persecución.

Lo que nos parece normal en nuestro credo (“creo en la resurrección de la carne”) en algún momento fue una innovación en las ideas y en las esperanzas.

#### 4. ¿Qué es una tradición religiosa?

Todo lo que llamamos “tradición”, en cualquier cultura o religión, fue innovación en algún momento. Es otro proceso ulterior la búsqueda de su afirmación “originaria”, como si siempre hubiera sido así. El hecho es que las experiencias humanas (y la experiencia religiosa es humana en cuanto tal, aunque su término sea lo trascendente) no son repetibles y siempre está al acecho la novedad, tanto en la vivencia misma como en su expresión por el lenguaje.

#### 5. ¿Qué hacemos con la experiencia religiosa de las culturas originarias de nuestro continente?

Dios es experimentado en la vida, propia y del cosmos que nos rodea. No hay ninguna razón valedera para distinguir entre fe (la “nuestra”) y religión (de “los otros”), como si ésta última fuera una forma inferior de relación humana con lo sagrado. La referencia del ser humano a lo trascendente es *cualitativamente idéntica*. Otra cosa son las derivaciones éticas y sociales, que pueden variar de una parcialidad religiosa a otra. Pero no hay experiencia religiosa que no consista en buscar la *salvación*, en alguna de sus infinitas expresiones simbólicas<sup>15</sup>. El cristiano puede “ofrecer” un mensaje de salvación en Cristo pero sin avasallar las expresiones reli-

<sup>15</sup> Al decir “simbólicas” no se niega su realidad; pero se afirma que ésta es “analogada” —por medio del lenguaje— con alguna forma de experiencia de las cosas. Para una elaboración extensa de la cuestión del símbolo como lenguaje fundante de toda vivencia de lo sagrado, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (ver nota 1), págs. 63-85.

giosas ya encarnadas en cada cultura. El ser humano ajeno a la fe cristiana ha de tener una *vivencia* de ésta como un “plus” significativo y no como una totalidad cerrada que “reemplaza” su fe anterior y tradicional.

### 5.1 Los nombres de Dios

Podemos ampliar lo dicho arriba con el ejemplo de los nombres divinos. La experiencia de lo numinoso y trascendente, del Misterio en última instancia, suele tener *una* de sus expresiones en la configuración de los Dioses<sup>16</sup>.

Es una característica universal que éstos tienen un *nombre*, una *representación* simbólica y una *función* que los define en su actuar en el mundo. Las tres cosas son importantes, y todas manifiestan la cosmovisión en relación con la vida, la cultura y el *ethos* propios de cada parcialidad religiosa.

¿Por qué entonces los aymaras no pueden designar *en cristiano* a Dios con los nombres de su propia tradición, representarlo con los símbolos de su propia cultura, atribuirle funciones que no estén reducidas a lo “bíblico” sino que más bien expliciten su actuación en la propia historia?<sup>17</sup> El Dios de los cristianos ha sido empobrecido en su representación funcional; ha dejado de ser un Dios de los campesinos, por ejemplo<sup>18</sup>. Lo es por supuesto en un sentido global en cuanto único, omnipotente, actor en el mundo y en la historia. Esto es claro. Pero se ha atrofiado la simbólica que lo hubiera referido específicamente a la praxis del trabajo de la tierra.

En ese punto el mismo Antiguo Testamento es más rico que el Nuevo (y ni que se diga de la tradición teológica posterior). Cf. Os. 2 y especialmente Jl. 2, 19-27. Una teología del trabajo de la tierra, expresada en relación al ser humano en Gn. 2, 5-7, puede sin duda ser enriquecida por representaciones aymaras *de los Dioses* que acompañan o bendicen las siembras y las cosechas del campo<sup>19</sup>. La figura de Pachamama (femenina, además<sup>20</sup>) no puede estar ausente en la concepción aymara *cristiana* de la divinidad. La extirpación de la Diosa en las tradiciones judía y cristiana (y en todas las religiones monoteístas) es un déficit simbólico de serias consecuencias en el reflejo social de lo divino.

<sup>16</sup> Nos parece elemental que nos acostumbremos a escribir con mayúscula la palabra “Dios/Dioses” *también* cuando se refiere a creencias no judías o no cristianas. ¿Por qué ha de haber un **D**ios de los cristianos y un **d**ios o **d**ioses de los “otros”? Lo menos que se puede decir, es que se trata de una falta de respeto, aparte del trasfondo ideológico de tal lenguaje.

<sup>17</sup> Es relevante revalorar esta cuestión de los nombres divinos en las culturas originarias del continente. Para el caso de los aymaras, los ha analizado Humberto Ramos en su tesis de Licenciatura en Teología por ISEDET: *Teología aymara. Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. Buenos Aires, ISEDET, 1995, págs. 128-141 (págs. 133ss, sobre Qon Tijsi Wiraqocha, Pachakámaj, Pachayachachij; págs. 136ss, sobre los títulos/funciones de los Dioses expresados en los *jaillis* o cantos sagrados).

<sup>18</sup> Las fiestas de Israel tenían una conexión originaria con los ciclos del trabajo agrícola, conexión que no se perdió al recargarse con contenidos *histórico*-salvíficos como el éxodo (así en el caso de la pascua), pero en el cristianismo ese “cable a tierra” se perdió totalmente; para colmo, en el hemisferio sur celebramos la pascua *al revés* de lo que debiera ser: es fiesta de primavera y de renovación, y la reactuamos en otoño...¡Admirable!

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, P. Mamani Luque, *El Dios del jubileo andino* (tesis de licenciatura). San José (Costa Rica), Universidad Nacional, 1989.

<sup>20</sup> Cabe señalar que el elemento femenino es dado por “Mama”; “Pacha”, en cambio expresa lo absoluto, lo trascendente, lo que está en todo. Todo es Pacha para los aymaras, como todo es Brahman para el hinduismo upanisádico, sin que uno y otro se confundan con lo fenoménico.

## 5.2 La relación personal con la divinidad

La experiencia de lo sagrado establece un vínculo con el Misterio en su aspecto de *fascinans* y fuente de vida. La expresión mística que se da en varias religiones subraya el elemento misterioso e innominable - y por tanto impersonal - de lo divino. El *Brahman* del hinduismo clásico es neutro; se habla *de* él, pero no *a* él. Lo mismo sucede con el *Tao*. Pero tal vertiente metafísica no es común dentro de una cosmovisión religiosa, pues en lo general prevalecen *los Dioses* con nombre propio y funciones específicas. A ellos se les atribuyen fuerzas y títulos determinados. Asemejados a los humanos, se les puede “hablar” y la oración es el lenguaje más íntimo con él/ellos.

Nuestros prejuicios pueden hacernos creer que sólo los cristianos (y los judíos) sabemos *orar*, o sea comunicarnos con la divinidad y que “los otros” lo hacen en falso. ¿Oraba auténticamente un cananeo? ¿Qué pasa cuando un aymara reza a Wiracocha o a Pachamama? ¿No adora *al mismo Dios* que nosotros, con un nombre diferente porque su historia y su cultura así lo reclaman?

Vamos a registrar acto seguido algunos fragmentos de oraciones que nada tienen que ver con lo bíblico ni con lo cristiano, que pedimos sean leídos “recordando” nuestras propias oraciones como cristianos.

### 5.2.1 Oración a Wiracocha (mundo andino)

Raíz del ser (*tijsi*), Wiracocha,  
 Dios siempre cercano  
 Señor de vestidura  
 deslumbradora.  
 Dios que crea y preserva,  
 que crea con sólo decir:  
 ‘sea hombre,  
 sea mujer’.  
 El ser que pusiste,  
 que criaste,  
 que viva libre  
 sin peligro.

¿Dónde te encuentras?  
 ¿Fuera del mundo,  
 dentro del mundo,  
 en medio de las nubes  
 o en medio de las sombras?

Escúchame,  
 respóndeme,  
 haz que viva  
 por muchos días,  
 hasta la edad en que deba  
 encanecer.

Levántame,  
 tómame en tus brazos

y en mi cansancio  
 auxíliame  
 doquiera estés,  
 Padre Wiracocha<sup>21</sup>.

### 5.2.2 *Oración a Varuna* (hinduismo)

Glorifico a Varuna, el Dios que ama a quien adora:  
 'Te alabamos con nuestros pensamientos, ¡oh Dios!  
 Te alabamos tanto como el sol te alaba a la mañana:  
 que podamos encontrar alegría siendo tus siervos.  
 Ténnos bajo tu protección. Perdona nuestros pecados  
 y danos tu amor.  
 Dios hizo los ríos para que corrieran.  
 No se cansan, no cesan de fluir.  
 Vuelan rápidamente como pájaros en el aire.  
 Que el torrente de mi vida fluya hacia el río de la justicia.  
 Desata los lazos de pecado que me atan.  
 Que el hilo de mi canción no se corte mientras cante;  
 que mi obra no termine antes de su cumplimiento.  
 Aleja de mí todo temor, ¡oh Señor!  
 Recíbeme graciosamente en tí, ¡oh Rey!  
 Corta los lazos de aflicción que me atan:  
 no puedo siquiera abrir los ojos sin tu ayuda...  
 Queremos cantar tus alabanzas, ¡oh Dios todopoderoso!  
 Queremos ahora y siempre cantar tus alabanzas,  
 de igual forma como fueron cantadas desde antiguo.  
 En efecto, tus leyes son inmutables, ¡oh Dios!  
 Son firmes como las montañas.  
 Perdona las transgresiones que haya podido cometer.  
 Quedan muchas mañanas por amanecer sobre nosotros:  
 guíanos a través de ellas todas, ¡oh Dios!<sup>22</sup>.

### 5.2.3 *Oración a Ñamandú* (Dios Mbyá-Guaraní)

¡Escucha, oh nuestro Padre!  
 Nosotros nos levantamos de nuevo:  
 haz que nos levantemos con buena salud.  
 Nadie te es superior.  
 Haz que nos reposemos tranquilamente.  
 Que nadie falte tampoco entre nosotros.  
 Que también nuestros corazones estén en buena salud.  
 La salud viene de tí.  
 Tú solo sabes todo esto<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> J. Lara, *La literatura de los quechuas: Ensayo y antología*. La Paz, Librería Editorial "Juventud", 1985, págs. 180ss (citado por H. Ramos, pág. 136).

<sup>22</sup> *Rig Veda* VII.86 (este libro, que data de fines del 2º milenio a.C., es el principal de los cuatro que componen los Vedas).

<sup>23</sup> Cf. R. Bareiro Saguier, *Literatura guaraní del Paraguay*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980) pág. 117.

### 5.2.4 *Oración del Misterio cristiano* (teología paulina)

Por eso doblo mis rodillas ante el Padre,  
de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra,  
para que os conceda, según la riqueza de su gloria,  
que seáis vigorosamente fortalecidos  
por la acción de su espíritu en el hombre interior (*eso ánthropos*);  
que Cristo habite por la fe en vuestros corazones,  
para que arraigados y cimentados en el amor (*en te agape*)  
podáis comprender con todos los consagrados  
cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad,  
y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento,  
para que os vayáis llenando (*hina plerothete*)  
hasta la total plenitud (*pléroma*) de Dios<sup>24</sup>.

¿Podrá alguien distinguir en estos cuatro ejemplos de oración alguna que sea dirigida al verdadero Dios y otras a ídolos, y por tanto a falsas divinidades?

En cambio ¿no expresan *todas* estas oraciones la esencial limitación de lo humano y una experiencia de lo trascendente como algo plenificante y deseado?

De donde una nueva pregunta: ¿no puede el cristiano de cultura aymara, hindú, guaraní u otra cualquiera, expresar su fe con los símbolos y las representaciones de su propia cultura? Y todavía más: ¿necesitan cambiar esta manera de orar por el Padrenuestro, por ejemplo?

Tal vez la mejor manera de interpretar esto es la siguiente: más que usar diferentes modelos de expresión religiosa (oración, símbolo, mito etc.) - pues subsistiría una especie de dicotomía que a la larga destruye cualquier identidad - se deben recrear una y otra simbólicas pero en niveles diferentes. Se supone que la fe cristiana aporta un querigma específico (ese “plus” antes mencionado), pero que ha de ser reexpresado con el lenguaje de la cultura en la que se arraiga, justamente porque se “arraiga” y no se impone.

## 5.3 Del lenguaje a la cosmovisión

Pensaríamos, para ser positivos, que los nombres de los Dioses arriba mencionados son otros tantos nombres de *nuestro* Dios, como concediendo que se sigan usando por los cristianos aymaras, hindúes o guaraníes. Es un gesto de buena voluntad. Nos parece, con todo, que hay que ir más lejos. Se trata de nombres del Dios *de ellos*, porque como tales y por la representación que los identifica (sus símbolos) y por las funciones que la tradición les atribuye, son expresión de una *peculiar experiencia* de lo divino, que no es universal sino particular.

Esta afirmación deja la impresión de que el “encuentro” de la fe cristiana con las “otras” nunca se dará plenamente, ya que parece mejor lo propio, lo tradicional, lo culturalmente arraigado en el alma de la gente. Pero no es así. En efecto, dada la presencia de lo cristiano en Abya Yala, por testimonio evangélico o por invasión y conquista, *la propia* experiencia de lo sagrado puede ser enriquecida con otras di-

<sup>24</sup> Ef. 3, 14-19. Este texto refleja algunas representaciones del estoicismo popular, recreadas cristológicamente por el autor de la carta.

menciones u otros valores. La cuestión está en que tradicionalmente se reemplazó la expresión propia de la vivencia religiosa por la “cristiana” o bíblica, mientras que lo óptimo es que se asuman valores cristianos (si ya no están en la visión-del-mundo originaria) y se los exprese *con el lenguaje y la simbólica* de la cultura en cuestión.

## 6. Para seguir pensando

Esto último, a su vez, no es sólo cuestión de léxico y de palabras sino que necesariamente alcanza a la cosmovisión y al credo, como también toca a los ritos y a la doctrina. Nunca empero se ha llegado a tanto... Pero ahí está el problema, que queremos dejar en suspenso, para que cada lector reflexione por qué los cristianos nos encerramos en una “verdad” propia, única y total y no imaginamos que podríamos expresar nuestra fe también en códigos diferentes a los tradicionales, que podríamos incorporar la Diosa en nuestra manera de comprender a la divinidad, que podríamos pensar que entre las personas divinas hay también un “hermano”. Podríamos atrevernos a celebrar algunos ritos, como la pascua, en la estación que corresponde por su sentido y no en la fecha que nos hace ser todos iguales (el calendario universal no tiene raíces en la experiencia religiosa)<sup>25</sup>. Podríamos incorporar en el credo (que ya no sería universal sino particular y variable) experiencias de Dios en *nuestra* historia, al mismo tiempo que recordamos sus manifestaciones paradigmáticas en *aquella* historia contenida en la Biblia.

*José Severino Croatto*

Camacú 252

1406 Buenos Aires, Argentina

Fax (00 54 1) 633-2825 (ISEDET)

Tel. (00 320) 3-7869 (part.)

Correo electr.: [decanato@isedet3.satlink.net](mailto:decanato@isedet3.satlink.net)

---

<sup>25</sup> Los calendarios de fiestas y ritos tienen que ver con contextos específicos y situaciones históricas definidas. Para citar dos ejemplos, anotaríamos el de Jeroboán (1 Re. 12, 32) y el del grupo (¿esenios?) del Mar Muerto, cuyos textos revelan que se daba un valor fundamental a la definición y uso de tal o cual calendario.

## RUINA Y REORGANIZACIÓN

### *- El conflicto campo - ciudad en Miqueas<sup>1</sup>*

*Este artículo procura analizar el conflicto campo - ciudad en Miqueas. La base textual son fundamentalmente los capítulos 1-3. En estos textos, el profeta Miqueas articula una crítica radical contra la ciudad y activa proféticamente la utopía de la organización clánica y tribal de los campesinos judaítas en el antiguo Israel, en especial en el siglo VIII a.C.*

*This article attempts to analyse the conflict farmland-city in Micah. The base text is fundamentally chapters 1-3. In these texts, the prophet Micah articulates a radical criticism against the city and prophetically activates the utopia of the clan and tribe organization of the Judaite peasant farmers in ancient Israel, especially in the eighth century.*

#### **1. El libro de Miqueas: piedras brutas y piedras preciosas**

El libro del profeta Miqueas es uno de los libros bíblicos más difíciles y tal vez uno de los más controvertidos entre los libros proféticos de nuestra Biblia. El libro contiene pasajes muy lindos, que acostumbramos usar en los cultos, en homilías, etc.. Acordemonos del texto de una visión universal, que dice que las personas “transformarán sus espadas en azadones y sus lanzas en podaderas; una nación no levantará la espada contra otra nación, ni se prepararán más para la guerra” (Mi 4,3). También acostumbramos, usar el texto, en el que se habla del contraste entre una religión de culto sacrificial y una religión de vida ética, de justicia y humildad delante de Dios (6,8). Se habla también de una figura mesiánica, que vendrá de la periferia, de la menor de las aldeas de Judá y, a partir de ahí, reorganizará la vida del pueblo (5,1-5\*).

De Miqueas, sin embargo, nosotros también conocemos palabras de dura crítica social, en especial contra la explotación de campesinos a través del Estado (3,1-4.9-12) y contra un proceso de acumulación de tierra, de concentración de lotes de tierra cultivable en manos de pocos (2,1-5). Tanto aquellos cuanto estos pa-

---

<sup>1</sup> Este artículo refleja los estudios y las discusiones durante el CIB-95 / Curso Intensivo de Biblia-1995, los días 13 a 18 de noviembre de 1995, en Bolivia. En una versión simplificada, el texto fue presentado como conferencia en el Curso Público y Ecuménico “Biblia y Culturas”, en 15.11.95, en La Paz. Agradezco a las contribuciones de los y de las participantes de los cursos.

sajes son “joyas”<sup>2</sup> de la teología del libro de Miqueas, que parecen dar brillo para el conjunto.

Pero, en la investigación exegética del libro de Miqueas nos enfrentamos también con muchas dificultades. Hay partes bastante oscuras. Éstas están básicamente relacionadas con la estructura general del libro. Hay tensiones y contradicciones dentro del propio libro. Utilizando la figura de las joyas o piedras preciosas, podríamos decir que, en el libro, también hay muchas piedras brutas, que necesitan ser pulidas o labradas. Por causa de esas contradicciones, hay exegetas y biblistas que afirman que no todo lo que podemos leer en el libro de Miqueas, proviene de la boca del profeta con este nombre. Por ejemplo: ¿Cómo podría el mismo profeta hablar de la destrucción total de la ciudad de Jerusalén, incluyendo ahí el santo templo en Sión (3,12), e inmediatamente después hablar de que justamente Jerusalén será el lugar de la peregrinación de los pueblos y que de Sión saldrá la ley (4,1)? Estas y otras contradicciones han llevado estudiosos a proponer diferentes teorías sobre la estructura y el origen del material textual del libro de Miqueas. Algunos hablan de la existencia de un profeta crítico y radical del siglo VIII a. C., semejante a Amós o Isaías, a cuyo material se habrían añadido, en tiempos posteriores, textos que hablan de esperanza y reorganización, constituyendo así relecturas de Miqueas. Otros inclusive pretenden identificar dos profetas distintos, tal vez hasta con el mismo nombre, cuyos materiales habrían sido agrupados en un solo libro.<sup>3</sup>

En el espacio de este artículo no vamos a poder discutir estos problemas literarios. Vamos a enfocar un tema más específico: el conflicto ciudad - campo, en el libro de Miqueas. Para eso vamos a recurrir a textos que, con mayor probabilidad, son del profeta Miqueas, que actuó en Judá en el 8º siglo a.C.<sup>4</sup> En términos generales podemos considerar como tales las unidades 1,2-16; 2,1-11; 3,1-12; 5,1-5 y tal vez también 6,1-7,7.<sup>5</sup>

Pero, ¿qué sabemos del mensaje de este profeta?

## 2. Mensaje y contexto de Miqueas

Estamos en la feliz situación de tener una memoria popular de época posterior a la actuación, que nos informa sobre el mensaje del profeta.

En el libro de Jeremías, capítulo 26, donde el profeta Jeremías hace una severa y radical crítica profética contra el templo y la ciudad de Jerusalén, hay una referencia al mensaje de Miqueas. Esta palabra de Jeremías es del tiempo del rey Yoaquim, que reinó en Judá entre los años 605 y 598 a. C. Veamos el texto:

<sup>2</sup> La expresión está tomada de Jorge PIXLEY, “Miquéias - profecía e insurreição”, en: *A teologia se fez terra* [“Miqueas - profecía e insurrección”, en: *La teología se hizo tierra*], São Leopoldo / Rio de Janeiro, Editora Sinodal / CEDI, 1991, p. 72-81, especialmente p. 72.

<sup>3</sup> Vea al respecto en José L. SICRE, *A justiça social nos profetas* [La justicia social en los profetas], São Paulo, Ed. Paulinas, 1990, p. 337-425 y Luis ALONSO SCHÖKEL / José L. SICRE DIAZ, *Profetas. Comentario*, v. 2, Madrid, Ed. Cristiandad, 1980, p. 1033 - 1072.

<sup>4</sup> Aquí también ahora recurrir al comentario de Júlio P. T. ZABATIERO, *Miquéias: voz dos sem-terra* [Miqueas - voz de los sin-tierra], Petrópolis / São Leopoldo, Vozes / Sinodal, 1997 (Serie: Comentário Bíblico).

<sup>5</sup> Cf. también Euclides M. BALANCIN / Ivo STORNILOLO, *O livro de Miquéias. Um profeta contra o latifúndio* [El libro de Miqueas. Un profeta contra el latifundio], São Paulo, Ed. Paulinas, 1990, especialmente p. 7-9 (Serie: Como ler a Bíblia).

“Y se levantaron algunos hombres de los ancianos de la tierra  
y hablaron a toda la congregación del pueblo reunida:  
‘Miqueas de Moreset era profeta en los días de Ezequías,  
rey de Judá, y dijo para todo el pueblo de Judá:  
‘Así dice el Señor de los ejércitos:  
Sión será arada como un campo,  
Jerusalén se hará un montón de ruinas,  
y el monte del templo, un otero de matorral.”

(Jr 26,17-19)

Este texto del libro de Jeremías permite sacar algunas conclusiones:

a) En primer lugar, hay una datación más segura de la actuación profética de Miqueas. Ella está situada en los tiempos de Ezequías, rey de Judá. Ezequías reinó en Judá entre 725 y 697. Este período, por lo tanto, es una fecha confiable para la actuación de Miqueas, la cual también es corroborada por datos en el inicio del libro. En Mi 1,1 se afirma que, además de Ezequías, el profeta habría actuado también bajo los reyes Jotam (750-736) y Ajaz (736-725). A partir de algunos textos de Miqueas, su actuación más probable debe haber sido entre los años 725 hasta 701 a.C. El texto que abre el libro, 1,2-7, es una palabra contra Samaria, capital del Reino del Norte, destruida por los asirios en 722 a.C. Inmediatamente después tenemos, en 1,8-16, un lamento sobre la destrucción de ciudades y pueblos en la región natal de Miqueas, lo que probablemente debe haber sucedido en 701 a.C. durante la invasión y el cerco por el ejército de los asirios.

b) En segundo lugar, el texto afirma que los ancianos de la tierra, esto es, el pueblo de la tierra, apoyó a Jeremías.<sup>6</sup> Tenemos aquí el registro de una memoria popular, de una de las principales palabras de Miqueas. Podemos suponer que los ancianos son los guardianes y transmisores de sus palabras. En términos sociológicos, podríamos decir que son el “grupo de soporte”, la organización popular campesina que guarda y transmite la profecía.

Las indicaciones en el inicio del libro afirman que, el profeta Miqueas es de Moreset - Gat, una pequeña ciudad a cerca de 35 km al sur de la capital, Jerusalén. Su tierra natal es la región llamada Sefelá, una región de colinas de aproximadamente 400 metros de altitud entre la Planicie Litoránea y la Sierra de Judá, donde se localizaba la capital (con casi 1000 metros de altitud).

La Sefelá es una región fértil, con mucha producción de cereales y con rebaños de ovejas. Es también una región con fuerte presencia militar. En un rayo de 10 km alrededor de la aldea natal de Miqueas había nada menos que cinco fortalezas militares. Donde la producción es grande, los intereses del Estado - ciudad se hacen más fuertes a través del control del pueblo y de la recolección de tributos.

Miqueas probablemente era un “anciano” (*zaqen* en hebreo). Era una especie de título honorífico para un jefe popular, dirigente de clan o tribu o jefe campesino. Como tal podía irse a Jerusalén y lanzar sus críticas a la clase dirigente del país.

El nombre de Miqueas significa “¿Quién es como Dios?”. Él se siente llamado por Javé y afirma que está lleno de fuerza / poder, derecho y coraje (3,8). Son tres

<sup>6</sup> Sobre el “pueblo de la tierra” en Jeremías cf. Ágabo Borges de SOUZA, “O ‘povo da terra’ no livro de Jeremias” [El ‘pueblo de la tierra’ en el libro de Jeremías]. In: *Estudos Bíblicos*, n.44, Petrópolis/São Leopoldo, Ed. Vozes / Ed. Sinodal, 1994, p. 53 - 58.

atributos importantes. El poder (hebreo: *coah*) significa que la persona que así se presenta, tiene los bienes materiales o un número significativo de personas por tras de sí. El derecho (*mixpat* en hebreo) puede tener la significación de sentencia jurídica, pero también indicar el conocimiento del orden social justo y tendencialmente igualitario. El atributo coraje (*geburah* en hebreo) significa usualmente alguien que tiene coraje militar; es el atributo necesario del guerrero, del valiente. Así se presenta Miqueas. Sin embargo, hay un cuarto atributo, pronto después de coraje, donde se habla del Espíritu del Señor. Esta indicación rompe la secuencia del texto hebreo y tal vez sea una explicación de tiempos posteriores, que quiere afirmar que el coraje es la acción del Espíritu de Dios en la persona.

La época de Miqueas está marcada por la presencia de los asirios como fuerza de ocupación extranjera. Desde la mitad del siglo VIII a.C., los asirios promueven una política de expansión y conquista. Su objetivo es llegar al Mar Mediterráneo y controlar la ruta comercial que pasa por la Planicie Litoránea de la Tierra de Israel. Esta presencia extranjera lleva a los dirigentes de Judá, por su lado, a promover una política de fortificación de sus ciudades-fortaleza e implementar una política de almacenamiento de alimentos en la ciudad. Todo eso a costa de los campesinos productores. Aún así, a pesar de esta política, y tal vez justamente por causa de ella, en el 701 a.C. el general asirio Senaquerib conquista 46 ciudades de Judá y lleva más de 20.000 deportados.<sup>7</sup>

En medio de las perturbaciones por la ocupación extranjera, la clase dirigente de Judá saca provecho de la situación para agravar aún más la vida de los campesinos. Por un lado, debemos contar con negocios de préstamos entre campesinos enriquecidos con gente empobrecida (cf. Am 2,6; 8,6)<sup>8</sup>. Y, a través de sus ciudades militarizadas, el Estado va recogiendo tributos y tasas en especie, como vino, aceite, ovejas, artesanías y otras cosas más. También fomenta la leva, esto es, el trabajo forzado por tiempo indeterminado. También el templo central en Jerusalén pide ofrendas regulares, que, además de beneficiar a la clase sacerdotal, ayudan a engordar los almacenes del Estado. Frente a esta situación, muchos campesinos van empobreciendo, muriendo. Hay viudas, huérfanos, esclavos por deudas, migrantes, etc.

Es en este contexto que surgen las palabras de crítica social de Miqueas. Veamos.

### 3. La crítica social de Miqueas

De las palabras de crítica social de Miqueas, vamos concentrarnos en los capítulos 1 a 3. El capítulo 3 es como un folleto profético contra la ciudad; en este capítulo tenemos una protesta contra un proceso de concentración de tierras.

#### 3.1. Análisis y lamento (Mi 1)

El capítulo 1 se constituye básicamente de dos unidades. En 1,2-7 tenemos una palabra programática de disputa contra Samaria y Judá, en la que, después de la

<sup>7</sup> Detalladas informaciones históricas se pueden encontrar en USSISHKIN, David, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv, 1982, 135 p.

<sup>8</sup> Sobre eso ver Haroldo REIMER, "Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós". In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 12, Petrópolis, 1992, p. 51 - 60.

descripción de la teofanía y intervención de Javé en la historia (1,2-3), se destaca en 1,5 la tesis principal: Samaria es la “transgresión” (hebreo: *pexa*) de Jacob y Jerusalén es el “pecado” (hebreo: *hata’ah*)<sup>9</sup> de Judá. En 1,8-16 tenemos un lamento nativo sobre la destrucción de varias ciudades de la Sefelá por los asirios: el mal llegó hasta Judá, hasta la puerta de “mi pueblo”. La tierra natal está en ruinas.

### 3.2. Contra la concentración de tierras (Mi 2,1-5)<sup>10</sup>

Este texto de denuncia está encabezado por la partícula “ay” (hebreo: *hoi*), que proviene del lamento fúnebre. Según la simbología profética, cuando un “ay” es entonado sobre personas que todavía viven, eso significa que en estas personas ya está el germen de la muerte.

“¡Ay!  
 ¡Los que planean iniquidad,  
 y los que traman mal sobre sus lechos!  
 A la luz del amanecer lo ejecutan,  
 porque está en el poder de sus manos hacerlo.

Y codician campos y los roban,  
 y cargan casas  
 y oprimen un hombre y su casa,  
 un hombre y su herencia de tierra.” (Mi 2,1-2)

¿Quiénes son los acusados? De ellos se afirma que planean y ejecutan iniquidad, que codician, deportan y oprimen. Hacen eso, “porque está en poder de sus manos hacerlo” (v. 1b). Muy probablemente se trata de funcionarios militares alojados en alguna de las fortalezas militares de la Sefelá.<sup>11</sup> Como tales, sin embargo, continúan también ligados a sus clanes y los respectivos derechos fundiarios. Aquí se aprovechan de un clima de inestabilidad social frente a la presencia de los dominadores asirios para interferir negativamente en las relaciones de propiedad de las familias campesinas. Esto puede darse con el reclutamiento de hombres y también de mujeres para trabajos forzados, a consecuencia de lo que muchos deben haber perdido su vida (cf Mi 3,10). Es eso lo que significan las expresiones: “oprimir un hombre y su familia” y “cargan = deportan casas”. Las estructuras clánicas están siendo desmanteladas.

<sup>9</sup> En Mi 1,5 tenemos un problema de crítica literaria. Donde la Biblia Hebraica lee *bamot* = altos (de Judá), la Septuaginta leyó *hé amartía* (= pecado). Es posible que en el texto-base hebreo de la LXX haya constado *hata’ah*, lo que fue modificado para *bamot* para así solamente dar una información adicional sobre la localización geográfica de Jerusalén (= en los montes). Cf. al respecto PIXLEY, Jorge. *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>10</sup> Hay un estudio detallado sobre el texto, cf. HAHN, Noli Bernardo, *Mi 2,1-5: profecía e luta pela terra - uma leitura da influência da situação histórico-social, nas últimas décadas do VIIIº século a.C., em Judá na vida da antiga ordem tribal*, [Miqueas 2:1-5: profecía y lucha por la tierra - una lectura de la influencia de la situación histórico-social, en las últimas décadas del VIIIº siglo a. C., en Judá en la vida de la antigua orden tribal] *Disertación de maestría, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1992*. Cf. reseña en *Bibliografía Bíblica Latino-Americana*, v. 5, São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1992, p. 237.

<sup>11</sup> Así HAHN, Noli B., *op. cit.*

En este contexto o quizás en el contexto de relaciones de deudas por préstamo, estos aprovechadores se adueñan de la parte de tierra que pertenecía al hombre (hebreo: *geber* y *'ix*). Según el derecho fundiario clánico en el antiguo Israel, la tierra era dada en herencia por Dios y su posesión era predominantemente comunitaria. A cada familia o casa patriarcal (hebreo: *bayit*), representada por el hombre<sup>12</sup>, cabía una parte de la tierra comunitaria (hebreo: *nahalah*). De tiempos en tiempos, tal vez de siete en siete años (cf Éx 23), las partes eran nuevamente sorteadas en una asamblea festiva. Estas relaciones tradicionales, clánicas o tribales, son ahora perturbadas por la codicia de los acusados.

En Mi 2,4-5, el profeta anuncia como castigo un nuevo sorteo de las partes de la tierra comunitaria. En este anuncio propone que estas familias ambiciosas estarán excluidas del sorteo de redistribución de la tierra.<sup>13</sup>

“Aquel día se levantará contra vosotros  
una canción satírica y una lamentación.  
¡Aconteció! Se dirá:

‘¡Fuimos devastados!

¡La porción (de tierra) de mi pueblo será repartida!

¿Cómo puede alejarse de mí?

Para rebelde nuestro campo será dividido.’

Por eso

no habrá nadie para ti que lance el cordel de sorteo  
en la asamblea del Señor.”

Aquí se trabaja con la utopía clánica campesina para enfrentar los problemas y los conflictos en aquel tiempo. Es una utopía de resistencia, que parte de una lógica distinta. Parte de la lógica de la familia, de los campesinos, de la lógica de la tribu. Así se propone hacer justicia, hacer con que nuevamente haya un equilibrio en las relaciones de posesión de la tierra. El elemento cultural tradicional es activado proféticamente para hacer frente a los nuevos desafíos y conflictos.

Mi 2,6-11 es un texto con serios problemas de transmisión literaria. Recientemente, Jorge Pixley procuró, con base en la versión del texto griego de la LXX, entender sobretodo 2,8-10 como un “llamado a la insurrección”<sup>14</sup>. El texto estaría describiendo la acción activa de campesinos contra los urbanos y palaciegos, lo que se adecua perfectamente al mensaje en Mi 1-3. Esa situación está ampliamente descrita en el panfleto del capítulo 3.

### 3.3. Un panfleto contra la ciudad (Mi 3,1-12)

El capítulo 3 de Miqueas es un conjunto de denuncias y anuncios contra los dirigentes de Judá. El estilo del texto es variado. Hay una alternancia entre frases en

<sup>12</sup> La estructura del texto es claramente patriarcal. Los conceptos “campos”, “casa”, “heredad de tierra” están agrupados alrededor de los términos *geber* y *'ix*, que designan al hombre.

<sup>13</sup> Sobre el texto hay un ensayo clásico de Albrecht ALT, “Miquéias 2,1-5. A redistribuição da terra em Judá” [Miqueas 2,1-5. La redistribución de la tierra en Judá] (1955). In: A. ALT, *Terra prometida. Ensaio sobre a história do povo de Israel*, São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1987, p. 9-18.

<sup>14</sup> Cf. PIXLEY, Jorge, *op. cit.*, p. 78-81.





Aquí viene a flote la radicalidad de un conflicto básico en el antiguo Israel: el conflicto entre campo y ciudad. Aquí el profeta propone el aniquilamiento total de esta grandeza sociológica. Eso es la esperanza utópica de la profecía. Aquella que es considerada el pecado de Judá será totalmente destruida. Aquí es importante notar que en la primera frase, cuando se habla que Sión será arada como un campo, se usa el verbo hebreo *harax*, que siempre tiene el agricultor o campesino como sujeto.<sup>16</sup> Podemos deducir que Miqueas está aquí proponiendo una acción activa de los campesinos. En la estructura social del antiguo Israel la ciudad es el problema principal para el campo. La profecía radical de Miqueas propone su destrucción para así crear la posibilidad de un nuevo equilibrio de fuerzas entre el campo y la ciudad. El imaginario profético sueña con un campo sin la dominación de la ciudad.

#### 4. El conflicto campo - ciudad en el antiguo Israel

La profecía radical de Miqueas debe ser leída con el trasfondo de un conflicto campo - ciudad, que atraviesa casi todos los siglos de los tiempos bíblicos.

En la investigación bíblica ya nos acostumbramos a analizar la realidad del conflicto con el instrumental teórico del “modo de producción tributario”.<sup>17</sup>

El pueblo de Israel vivió aproximadamente doscientos años en una confederación de tribus antes de ser implantado el Estado monárquico bajo Saúl, David y Salomón. El modo de producción dominante en este período fue el tribalismo. La organización económica de la sociedad tribal se caracterizaba por la ausencia de la propiedad individual/privada. La tierra era básicamente posesión colectiva. El clan o la tribu detenían la posesión. El individuo y su familia tenían acceso a una parte a través de la pertenencia como miembro de la tribu. Los intercambios son regulados por relaciones de parentesco, y el liderazgo era ejercido por jefes de familias. Los encargos religiosos son también básicamente de la competencia de los líderes familiares o clánicos.

Con la institución del Estado monárquico en Israel, las comunidades del campo continúan siendo la base productiva. Pero se impone una nueva y fuerte contradicción: una clase dirigente se apropia de una parte de la producción campesina sin interferir directamente en las relaciones de producción. Esta apropiación se da a través del cobro de tributos regulares a cambio de servicios como la defensa, obras públicas, y otras. Estos tributos son dados en especie (vino, aceite, animales, artesanías, etc.), pero también bajo la forma de trabajos forzados (*fr. corvée*). Esta relación es regulada por un contrato. Pero, paulatinamente, esta relación contractual va transformándose en una relación obligatoria y, muchas veces, arbitraria. La mayoría productiva de los campesinos tiene la obligación de entregar una parte considerable de

<sup>16</sup> Aún en sentido figurado, el verbo remite a la función del agricultor. Cf Dt 22,20; Jz 14,18; 1 Sm 8,12; 1 Rs 19,19; Is 28,24; Os 10,11.13; Am 6,12; 9,13; Sl 129,3; Jo 1,14; Pv 20,4. “O verbo tem o sentido básico de lavar com os bois” [El verbo tiene el sentido básico de arar con los bueyes] cf. HAMP, V. Voz *harax*. En: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, v. 3, Stuttgart et al., Ed. Kohlhammer, 1978, p. 234 - 238.

<sup>17</sup> Sobre eso ver el texto de Milton SCHWANTES, *Apontamentos sobre modos de produção e desenvolvimento histórico, religião e literatura na história de Israel* [Apuntes sobre modos de producción y desarrollo histórico, religión y literatura en la historia de Israel], São Leopoldo, 1985. Cf. también Milton SCHWANTES / Carlos MESTERS, *Profeta: saudade e esperança* [Profeta: añoranza y esperanza], Belo Horizonte, 1989, especialmente p. 16-17 (Serie: A Palavra na Vida, 17/18).

la producción. Esta parte no siempre se limita al excedente, a las sobras, sino se quita del necesario para una vida digna.

El tributo va empobreciendo a los campesinos. Dos son las fuerzas principales del Estado monárquico en los tiempos bíblicos: el ejército regular y la religión centralizada en el templo de la capital y también en los templos del interior. El ejército tiene la función y el poder de controlar el cumplimiento de las entregas de tributos. La religión, a través de los funcionarios del templo, por lo tanto, de los sacerdotes y profetas ligados al culto, asume la función de legitimar las prácticas del Estado tributario.

Ese modo de producción perdura por casi todo el período bíblico. El conflicto central se da alrededor del tributo. Esto constituye la base del conflicto entre la ciudad y el campo. La forma de disminuir la opresión del Estado tributario sobre el campo es la debilitación o merma de las estructuras de poder establecidas en la ciudad. Esto solía ocurrir a través de revoluciones o de levantamientos de grupos de gente del campo. Solamente esto crea las condiciones para un reequilibrio de las relaciones entre el campo y la ciudad. Y esto se verifica en la profecía de Miqueas con los anuncios de destrucción, pero también con la utopía de reorganización campesina, clánica o tribal, que se trasluce en sus dichos.

## 5. Reorganización

Leyendo Miqueas 1-3 va quedando claro que estamos delante de palabras proféticas bien radicales. En el trasfondo está un conflicto básico entre campo y ciudad. Se verifica también un choque cultural. Desarrollos culturales y aculturaciones dentro del mismo y propio pueblo entran en choque.

Miqueas anuncia que la élite urbana, así como la misma ciudad junto con el templo, tendrán un fin inminente (cap. 3). Habrá como que un “vacuo de poder”. Y la élite campesina latifundiaría será despojada de sus bienes y de la posesión de sus partes de tierra. Estas familias serán excluidas de la “reforma agraria” propuesta (Mi 2,4-5). Estamos aquí delante de “sueños revolucionarios”<sup>18</sup>.

Es evidente que la ruina será grande. En el campo la profecía reactiva el potencial cultural tribal e incendia la utopía de organización sin explotación ejeciva. La gente del campo se reorganizará según su cultura tradicional (redistribución de la tierra por sorteo, forma de vida aldeana, etc.).

¿Y el poder urbano? La ciudad sucumbirá. Su fin está anunciado. Sufrirá una devastación total, en la que los campesinos tendrán el papel de protagonistas (cf 3,12 y también 2,8-10). Sobrarán ruinas encubiertas por matorral. En el imaginario profético de Miqueas, sin embargo, parece traslucirse también un chance de reorganización de un poder central. Eso parece estar presente en un fragmento de Miqueas en el capítulo 5:

“Y tú, Belén de Efratá,  
pequeña demás para figurar entre los miles de Judá,  
de ti saldrá  
aquel que habrá de gobernar en Israel.

<sup>18</sup> PIXLEY, Jorge, *op. cit.* p. 79.

Su origen es desde los tiempos antiguos,  
desde los días de la eternidad.” (Mi 5,1-2).

El texto tiene aires mesiánicos. Miqueas prevé un nuevo gobernante. Este saldrá de la aldea más insignificante de Judá, de donde nadie sería reclutado para participar del poder del Estado. Y donde probablemente también nadie estaría corrompido por el bacilo del poder. Miqueas prevee el resurgimiento de un gobernante como David.<sup>19</sup> En eso él se revela como adepto del linaje davídico, tal vez hasta monarquista como Isaías (Is 11,1-9), sin embargo, con una perspectiva de un “davidismo campesino”<sup>20</sup>. Después de la ruina, la reorganización tendrá nueva calidad en las relaciones de poder.

*Haroldo Reimer*  
Alameda Alcides 102  
Niterói - RJ  
24230-120  
Brasil.

---

<sup>19</sup> Cf. Haroldo REIMER, “Sair da crise - Anotações a partir do imaginário dos profetas menores do séc. VIII a.C.”.[Salir de la crisis - Notas a partir del imaginario de los profetas menores del siglo VIII a. C.] En: *Estudos Bíblicos*, n. 42, Petrópolis / São Leopoldo, Ed. Vozes / Ed. Sinodal, 1994, p. 28-36.

<sup>20</sup> Cf. Marcos Paulo BAILÃO, “O davidismo camponês”.[El davidismo campesino] In: *Estudos Bíblicos*, n. 44,

## MACHITÚN - La lucha por la vida

*En la cultura mapuche, se designa con el nombre de **machitún** al rito por medio del cual la **machi** (curandera) sana a los enfermos. En este trabajo nos proponemos explicar los aspectos principales de este rito y su significación en el contexto de la cultura mapuche. Al explicar este aspecto tan importante en la vida del pueblo mapuche y su significación socio-religiosa, podremos apreciar la facilidad con que prácticas evangélicas similares —inspiradas en los relatos de milagros, especialmente en el Nuevo Testamento— encuentran fácil comprensión y recepción en la cultura mapuche. El resultado ha sido una mezcla entre ambas prácticas, que ejemplifica el actual sincretismo religioso entre los mapuches, producto de la evangelización de las iglesias cristianas en Chile.*

*In the Mapuche culture, the word **machitún** refers to the ritual in which the **machi** (curandera, folk healer) heals the sick. In this work we propose to explain the principal aspects of this ritual and its meaning in the context of Mapuche culture. In explaining this aspect, which is so important in the life of the Mapuche people, and its socio-religious meaning, we will be able to appreciate the facility with which similar practices on the part of Evangelicals —inspired by miracle stories, especially in the New Testament— find easy comprehension and acceptance in Mapuche culture. The result has been a mixture of the two practices which exemplifies the present religious syncretism among the Mapuche, the result of evangelization by the Christian churches in Chile.*

### Sanación en el Nuevo Testamento<sup>1</sup>

Los relatos de sanación en el Nuevo Testamento están incorporados, especialmente en los evangelios, como parte importante en el ministerio de Jesús de Nazaret. El Mesías proclama, también de esta manera, la irrupción del reinado de Dios en la historia. Entre los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) y Juan, podemos encontrar a lo menos 32 relatos registrados bajo la categoría de “relatos de milagros”. De ellos cinco son curaciones de endemoniados a través de exorcismos. Otros diecisiete son curaciones de diversos tipos y formas: cuatro ciegos, cuatro paralíticos, dos leprosos, un sordomudo, un hidrópico, una mujer hemorroísa, etc. Aparte de dos relatos en los cuales Jesús sana a distancia, la práctica más común es que Jesús obre por el contacto físico, acompañado de ciertas expresiones típicas. En

---

<sup>1</sup> Usamos el término “sanación” para referirnos al proceso por el cual se recupera la salud. El término está siendo usado actualmente en la literatura especializada.

todos los casos, como ya hemos dicho, se trata de la fuerza del reino de Dios, obrando a través del Mesías, para no sólo devolver la salud, sino sobretodo proclamar la vida plena que Dios quiere para los seres humanos.

## Ritos de sanación en la cultura mapuche

Lo que hemos dicho anteriormente sirve solamente para ejemplificar que en cada cultura existen formas diversas de luchar contra la muerte y la enfermedad. La vida es un don precioso que los seres humanos quieren preservar. No se conforman con la esperanza de una vida plena más allá de la muerte, sino que anhelan la vida aquí y ahora, en este mundo.

Tal es el caso en la cultura mapuche. En las páginas que siguen de este trabajo, nos proponemos explicar someramente, y a manera de introducción del tema en la búsqueda de su significación teológica, los ritos de sanación en la cultura mapuche.

En primer lugar diremos algo acerca de la cosmovisión mapuche. En segundo lugar, la comprensión del mal, la enfermedad y la muerte. Y, finalmente, el rito de sanación.

## Cosmovisión

Para ubicar la práctica a través de la cual se accede a la sanidad, es necesario contextualizarla en la cosmovisión, es decir, la manera cómo la cultura mapuche concibe su universo. En este sentido el mundo es entendido como una superficie cuadrada. El centro de esta superficie lo ocupa el pueblo mapuche, el cual se despliega en cuatro direcciones, o también, en cuatro puntos cardinales. En el Norte están los picunches; los huiliches son los mapuches que habitan en el Sur; lafkenches son los habitantes de la costa; y puelches los del Este o cordilleranos.

Este mundo con sus habitantes así distribuidos se proyecta a su vez en dos sentidos: el mundo vertical y el horizontal. El mundo vertical está representado por el *rehue* (altar sagrado de la machi). El rehue, hecho de tronco de árbol, debidamente labrado en forma de una escalera sagrada, consta de 4 a 7 pisos o peldaños. Esta plataforma estratificada, refleja el mundo sobrenatural habitado por deidades (*pillán, eponamon, anchimalguen, ibunche, wekufes* etc.), todos personajes propios de una concepción animista. Por otro lado el mundo horizontal nos refiere al mundo natural y es el espacio donde se celebra el acto ritual. En el centro, es decir entre el mundo vertical y el horizontal, se ubica la machi que es la mediadora entre el mundo natural y el sobrenatural.

## El mal, la enfermedad y la muerte

En primer lugar debemos decir que es muy difícil hablar del mal, porque los espíritus (*wekufe*, por ejemplo) pueden obrar para bien o para mal, según sea la persona enferma, el agente que opera, y qué es lo que de él se solicita. Es decir los espíritus, operando a través de las personas, pueden servir al mal para dañar a unos o favorecer a otros. De aquí la tremenda importancia que tiene la *machi* que, como ya

hemos dicho, se ubica entre el mundo natural y el sobrenatural, haciendo que las fuerzas sobrenaturales operen de una u otra forma en el mundo natural.

En cuanto a las enfermedades, éstas se producen por causas naturales o sobrenaturales. Existen enfermedades ocasionadas por el incumplimiento de ciertas normas, y otras enfermedades que no son propias de los mapuches.

Dos cosas más debemos decir. Una, que lo que podríamos llamar el diagnóstico de la enfermedad, se hace por medios totalmente empíricos. Las causas u origen de una enfermedad se pueden detectar en la experiencia misma, en base a lo acontecido en la vida de las personas y sobre lo cual la *machi* averigua a través de preguntas. El segundo aspecto es que la existencia de una enfermedad se ubica en el marco del pensamiento religioso-mágico, en donde las creencias tienen vida y fuerza más allá de la razón. Es decir, la enfermedad no es concebida como un problema meramente biológico, alguna falla o deficiencia física o psíquica. Si bien es cierto que la enfermedad tiene de hecho una manifestación externa en lo físico o en lo psíquico, sus orígenes deben remontarse más allá de eso, es decir a la existencia de fuerzas sobrenaturales que operan en las personas o en la interacción de éstas.

## El rito de sanación

En el rito de sanación intervienen varios elementos que es necesario considerar, puesto que todos ellos interactúan en el proceso. Estos elementos son la *machi*, el enfermo junto a sus familiares y amigos, y el acto ritual conocido como *machitún*.

Hablaremos de “la *machi*” aún cuando el curandero puede ser hombre o mujer. Lo común es que sea una mujer. Como ya hemos señalado en párrafos anteriores, la *machi* se ubica en el centro, entre el mundo natural y el sobrenatural. Es la mediadora de las fuerzas sobrenaturales que actuaran en el enfermo ubicado en el mundo natural. La *machi* es quien convoca los espíritus ancestrales a fin de combatir las enfermedades y toda forma de mal. Es ella quien conoce y maneja los códigos y normas sagradas que velan por el bienestar de la comunidad.

La *machi* llega a ser tal por vocación, es decir obedece a un llamado muy especial y llega a obtener poderes chamánicos a través de sueños, visiones o revelaciones acontecidas en el manejo de ciertas enfermedades frente a las cuales se ve enfrentada. Aún cuando los poderes no se heredan, la *machi*, a través de su llamado, accede al conocimiento tradicional, las prácticas y creencias emanadas de la cosmovisión mapuche transmitidas oralmente por práctica compartida entre las *machis* mismas.

Existen por lo general tres tipos de enfermedades conocidas y tratadas por la *machi*. En todas ellas es insustituible y de ningún modo competitiva con la medicina tradicional. Éstas son: la posesión de espíritus malignos, en segundo lugar, la pérdida del propio espíritu del enfermo, y finalmente las llamadas enfermedades sobrenaturales tales como las somáticas agudas, graves o crónicas y, además, las mentales.

Como adelantamos, la *machi* no compete con la medicina tradicional moderna y la razón fundamental es que esta última carece de la dimensión religioso-tradicional, la que es inherente a la cosmovisión mapuche. Por lo tanto, sin pretensiones de competir, la sanación de la *machi* alcanza hoy nueva vigencia, primeramen-

te debido a la crisis de la medicina tradicional, debido a su alto costo que la hace inaccesible a los sectores más empobrecidos de la sociedad. En segundo lugar, la popularidad de la medicina mapuche viene a aportar al desarrollo de la actual medicina psicosomática. Finalmente, en esta relación entre la medicina tradicional y la mapuche, conviene decir que esta última ha incorporado el uso de ciertos medicamentos de la medicina tradicional, y se suma a esto la influencia de las oraciones, la lectura de la Biblia y el unguimento, prácticas provenientes de las diversas tradiciones cristianas.

## El acto ritual

El acto ritual en el que la *machi* pone en ejercicio sus poderes curativos, consta de varias etapas y está muy bien descrito por Juan Ñanculef y J.C.Gumucio en su artículo “El trabajo de la machi: contenido y expresividad”<sup>2</sup>. El *datun* o *machitún* simple es la ceremonia de curación a la que le antecede una ceremonia de diagnóstico u observación. Las etapas del *datun* son : la preparación del enfermo en el lugar adecuado, por lo general en la puerta de la *ruca*, luego el trance central, la parte más importante en la cual la *machi* profetiza y entrega los mensajes de los espíritus relacionados con la situación del enfermo. En tercer lugar encontramos el fin del trance o despedida de los espíritus, ocasión en la cual el tratamiento del enfermo ya ha concluido. Después de unos quince minutos de baile, la *machi* agotada cae al suelo emitiendo gritos de dolor y tristeza. Los espíritus le han abandonado y la ceremonia ha concluido. La última etapa consiste en unos momentos de conversación con todos los presentes, familiares y amigos que han acompañado la ceremonia. Se trata de una especie de convivencia durante la cual a la *machi* se le relata lo acontecido durante el trance. El lugar del rito, por lo general, es la vivienda (*ruca*) del enfermo, lugar al cual la machi ha sido convocada. Allí están presentes los familiares y una serie de ayudantes que asisten a la *machi* en la ceremonia. En la celebración ritual la *machi* usa algunos elementos tales como el *rehue*, símbolo ritual que representa al árbol de la vida, usa el *kultrun* (tambor pequeño) y además emplea ciertas plantas medicinales especialmente canelo, laurel y maqui.

Conviene recordar que se trata de un acto ritual de curación que no se realiza exclusivamente entre el enfermo y el médico. Se hace necesaria la participación de un grupo humano, especialmente la familia, al cual pueden sumarse algunos amigos. En suma, se trata de un acto comunitario en el cual todos aportan y se solidarizan con el enfermo a fin de que éste pueda salir de la situación desmedrada en la que se encuentra.

En el *machitún* se entiende que la enfermedad está estrechamente relacionada con el mal. La enfermedad depende del mal, proviene de este último. El espíritu viene del cielo y se posesiona de la *machi* y ésta se transforma en otro ser. Este nuevo ser habla, aconseja, explica la causa de los males, lucha con todas las fuerzas malignas que han arrebatado parte del alma del enfermo. Finalmente, da instrucciones a seguir para que el enfermo alcance la sanidad. Al volver del trance, la *machi* no recuerda nada, son los familiares y acompañantes quienes le cuentan a ella lo acontecido durante el trance. En el *machitún* se trata de un enfrentamiento entre las fuer-

2 *Nütram* n.º 25 (1991/3), págs. 3.12.

zas del bien y del mal. La *machi* ha sido la mediadora, y es ella quien ha aceptado frente a la situación del enfermo, inclinar las fuerzas benéficas a favor de éste.

## Evangelización y culturas originarias

Al definir el objetivo de este trabajo, adelantamos que nuestra motivación estaba en la comprensión que es necesaria tener del lugar de la religión en las culturas originarias. Sobre todo cuando, desde el cristianismo, en cualquiera de sus tradiciones, se pretende “evangelizar”.

En este virtual encuentro de culturas y religiones es necesario considerar aspectos, como el que hemos descrito en esta ocasión, es decir el lugar de las prácticas de sanación en la lucha por la vida, entendida ésta en el sentido más pleno, lo que en términos bíblicos podríamos entender como la vida plena o vida abundante.

En lo que se refiere al aspecto social, es necesario tomar en cuenta lo que es obvio, pero no siempre aceptado, es decir, que la cultura mapuche existe y ha perdurado a través de siglos en nuestro país actual. Pero no sólo existe, sino que además quiere seguir estando, no sólo porque nos recuerda de dónde venimos, nuestros orígenes, sino porque tiene algo que aportar a la sociedad chilena actual. La existencia del pueblo mapuche, o mejor aún debíamos decir, su persistencia, es una forma de resistencia cultural a la dominación de nuevas formas de sociedad que lo ha marginado.

En esta persistencia social y cultural, existen evidencias claras de que la religiosidad es un factor importante para este pueblo. Más aún, al profundizar en la comprensión de su cosmovisión, hemos visto que no se puede dissociar la religión de sus prácticas sociales. Por lo tanto, cualquier intento de imponer la cultura moderna sobre la mapuche implica, al mismo tiempo, avasallar su religión. Desde la tradición cristiana y, especialmente, desde la perspectiva bíblica, sabemos que eso no es correcto. El pueblo de Israel, en los escritos del Antiguo Testamento, y las comunidades cristianas en los escritos del Nuevo, reflejan la lucha sostenida frente a la dominación de otros pueblos (babilonios, medos, persas, griegos y romanos) por defender no sólo su existencia como pueblo con todas sus formas culturales, sino sobre todo sus convicciones y prácticas religiosas. Los imperios del pasado y los de nuestro tiempo saben muy bien que una de las formas fundamentales para la dominación de los pueblos es la dominación o imposición cultural, incluyendo su religión.

En los ritos de sanación en la cultura mapuche, se expresa una de las necesidades básicas sentidas en los pueblos oprimidos, cual es la lucha por la salud; en sentido amplio, la lucha por la vida plena. Frente al difícil y costoso acceso a la medicina moderna, los pueblos recurren a sus propios recursos, a aquellos recursos que desde antes tuvieron. El difícil acceso a la medicina moderna, es una forma de marginalidad, de exclusión social para vastos sectores de la población. No debe extrañarnos entonces que los sectores populares en nuestro país acudan al auxilio de la religión, y en el caso del pueblo mapuche, vuelvan o permanezcan en sus prácticas de sanación.

En el caso de los sectores populares, tal vez podría interpretarse que éstos acuden a la religión como un último recurso, frente a la exclusión que de ellos se ha hecho, en una sociedad que se autodesigna como moderna. Pero con toda seguri-

dad, no se puede decir lo mismo del pueblo mapuche. Ellos no acuden a la religión como el último recurso, sino como aquello que es natural, ya que como hemos dicho, la trascendencia es parte esencial de su cosmovisión, y por lo tanto la intervención de lo sobrenatural en lo natural, por la mediación del chamán, en este caso de la *machi* en el *machitún*, es parte esencial de su cultura y práctica religiosa.

A esto debemos añadirle algunos aspectos que es importante tener en cuenta y que han aparecido en nuestra descripción del rito mapuche. Nos referimos al lugar destacado que ocupa la mujer en la recuperación de la vida. La *machi* es no sólo agente sanador, en cuanto a la práctica de la medicina, sino además agente salvador, en cuanto a la práctica de la religión. Éste es el aporte de la práctica de sanación en la cultura mapuche, a la comprensión psicósomática de las enfermedades, en la actual medicina moderna. De esto sin duda tenemos mucho que aprender en la sociedad moderna y en la práctica de la medicina y de la religión. El otro elemento destacado es la necesaria presencia de los familiares y de la comunidad, en el rito de sanación. Se trata de una liturgia, sanadora, salvífica que ya hemos visto en los relatos de sanidad en los evangelios. Jesús, el Mesías, precisa de una comunidad de fe que acompañe el acto de devolver la salud o la vida a los enfermos o moribundos. Desde luego no se trata de llegar a concordismos entre los relatos de los evangelios y las prácticas religiosas entre los mapuches, pero sí nos parece importante, como hemos dicho al comienzo que es necesario conocer y una vez conocido valorar, el contexto socio-religioso del pueblo mapuche, cuando pretendemos evangelizarlo desde el cristianismo.

## Bibliografía

- Bacigalupo, Ana Mariella. "Variación del rol de la machi dentro de la cultura mapuche", en *Nütram* n.º 1 (1993) págs. 15-40.
- Cerda, Patricio. "Equivalencias y antropomorfismo en la cosmovisión mapuche y castellana", en *Nütram* n.º 2 (1990), págs. 11-35.
- Croatto, José Severino. "El demonio: la muerte de un símbolo", en *Revista Bíblica* n.º 3 (1978), págs. 147-152
- Croatto, José Severino. "El milagro, acontecimiento de Dios", en *Revista Bíblica* n.º 1 (1978), págs. 39-42.
- Foester, Rolf. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Ed. Rehue, Santiago de Chile, 1985.
- González Faus, José Ignacio. *Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1982
- Kuramochi, Yosuke. "Aproximación a la temática del mal a través de algunos relatos mapuches", en *Nütram* n.º 4 (1990), págs. 39-50.
- Latourelle, René. *Milagros de Jesús y teología de los milagros*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1990.
- Leipoldt, J. y Grundmann, W. "Religiosidad popular helenística (Dioses salutíferos y taumaturgos)", en *El Mundo del Nuevo Testamento*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, v.I, págs. 76-84; v. II, págs. 73ss.
- Mezgec, Susana Vilma. "Poseídos y exorcismo" en *Revista Bíblica* n.º 3 (1978), págs. 153-168.
- Ñanculef, H., Juan y Gumucio, J.C. "La machi y el rito de sanación", en *Nütram* n.º 3 (1991), págs. 3-12.

Dagoberto Ramírez F.  
Casilla 386 V  
Santiago 21  
Chile

## ALIANZA POR LA VIDA

### Una lectura de Rut a partir de las culturas

*El artículo subraya algunos aspectos del libro de Rut, que presenta la alianza entre dos mujeres pobres y viudas en favor de la vida. Superando el odio y la exclusión, Rut y Noemí rescatan la memoria histórica, la fe y los derechos de los pobres. A partir de la amistad, ellas animan la esperanza e inventan el futuro del pueblo de la Biblia. Su acción nos invita a acoger la propuesta de los pueblos originarios y a asumir un compromiso, desde abajo y con los de abajo, por la vida de todos.*

*The article highlights various aspects of the Book of Ruth, which presents the covenant between two poor widows in favor of life. Overcoming hatred and exclusion, Ruth and Naomi rescue the historical memory, the faith and the rights of the poor. Through their friendship, they give hope and create a future for the people of the Bible. Their action invites us to embrace the viewpoint of native peoples and assume a commitment, from below and with those who are below, for the life of all.*

#### 1. Marco de referencia

En 1990, los indígenas de la amazonia boliviana realizaron la “Marcha por el territorio y la dignidad”, caminando desde el Beni hasta La Paz, durante 32 días. Recorrieron aproximadamente 600 kilómetros y subieron hasta 4.650 metros de altura, para atravesar las cumbres heladas de la Cordillera de los Andes.

Con esta marcha, los indígenas de la amazonia buscaban sensibilizar a la opinión pública y al gobierno por la situación de exterminio y de olvido a la que están condenados. Su marcha era la expresión de una lucha permanente por conseguir el respeto a los derechos de los pueblos indígenas, que buscan preservar sus vidas, sus valores y su historia.

La marcha causó un impacto muy fuerte en la sociedad boliviana y en las iglesias, generando una solidaridad sin igual, entre todos los pobres del país<sup>1</sup>. En esa ocasión se celebró una alianza histórica entre el pueblo andino y el pueblo amazónico, sellada con el rito de la “Wilancha”, en la parte más alta de la Cordillera.

---

<sup>1</sup> En 1996, una marcha realizada por las mujeres desde el Chapare hasta La Paz causó todavía más impacto. Quizás no hayan logrado los objetivos que tenían a corto plazo, como el cambio de la postura del gobierno en cuanto a la erradicación de la hoja de coca. Pero sí han logrado un despertar en las masas urbanas alienadas por los MCS, provocando una discusión seria sobre la sobrevivencia de las poblaciones autóctonas de Bolivia.

Celina, una mujer de la tribu moseten, que participó de esta marcha, comparte su visión de la alianza celebrada en la cumbre: “el rito de los aymaras y quechuas es una expresión de la alianza entre las diversas razas de Bolivia, por la vida de los pobres”<sup>2</sup>.

Es a partir de este marco de referencia que haré una lectura del libro de Rut. La alianza entre Rut y Noemí (Rt 1,15-18) expresa un compromiso concreto por un pueblo, cuya vida estaba amenazada por el hambre, la pobreza (1,1) y la codicia de los ricos (4,3-4).

La alianza entre estas dos mujeres se basa en relaciones profundas de amistad y de amor, que superan las diferencias de raza y de cultura. Es la experiencia transformadora de amistad que lleva Rut a proclamar ante Noemí: “tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (1,16).

Rut va a poner toda su vida en la realización de un proyecto que defiende la vida del pueblo de Noemí, rescatando su historia, su identidad y sus derechos, en consecuencia del compromiso asumido.

## 2. Una historia popular

A manera de una historia sencilla, ingenua y popular, el libro de Rut presenta una salida valiente para superar la crisis del pueblo israelita, sumido en el túnel del postexilio. En la construcción literaria del libro, el autor o autora usa varios recursos, mezclando crítica refinada con propuesta inteligente. Los nombres de los personajes, las repeticiones, las cuidadosas ligaciones entre los capítulos, los contrastes o la retrospectiva histórica, son detalles que tienen tanto significado como la secuencia de los hechos y las relaciones entre los personajes.

El libro se abre con el drama de la vida del pueblo, indicando también las causas de la crisis. Noemí y Elimelec emigran a Moab, empujados por el hambre. Allá sus dos hijos se casan con muchachas extrajeras, pero luego de la muerte del padre también mueren, sin dejar descendencia. Las tres mujeres se quedan viudas y sin hijos (1,1-5). Entonces empiezan los pasos para la reconstrucción: Noemí decide volver a su país. Rut la acompaña, haciendo una alianza incondicional con ella (1,6-22). Las dos deciden rescatar los derechos de los pobres (2,1-23). El amor humano bendice la búsqueda y confirma la esperanza en el futuro (3,1-18). Rut se casa con Booz, la tierra es rescatada, toda la gente se alegra y celebra la vida que renace (4,1-22).

## 3. En la Casa del Pan se pasa hambre

Es curioso el contraste que el libro nos presenta, cuando nos indica la situación del pueblo de Noemí: en Belén (casa del pan) hay una gran hambruna (Rt 1,1).

¿Cuáles son las causas de esta hambruna? Hacía unos 100 años que el pueblo había regresado del cautiverio de Babilonia. Los proyectos de reconstrucción falla-

<sup>2</sup> Mercedes Lopes, “Un nuevo éxodo”, en *Biblia y Resistencia Popular, El Pueblo Hace Camino*, año 4, n° 7 (1991) pág. 8. Un grupo de mosetenes hace una lectura de la Marcha.

ron (cf. Ne 5,1-5; 13,10-21), porque no tomaban en cuenta la vida concreta del pueblo, sino que respondían a las ideas que los dirigentes tenían (Esd 5,1-2; 9,1-2; 10, 2.10).

En este contexto, los ricos se aprovechaban de la situación de miseria y de hambruna para comprar la tierra de los pobres (Rt 4, 3-4). Las personas se fueron dispersando. Ya no podían vivir en sus comunidades originarias, que les daba fuerza e identidad. Tenían que emigrar en busca de pan (Rt 1,1).

Dejando la comunidad o clan, ellos perdían algo que era fundamental para sus vidas, ya que el pueblo de Rut era esencialmente un pueblo comunitario. Era en la comunidad que encontraban la identidad y la fuerza para luchar, celebraban su fe y compartían la alegría de vivir. La emigración causó la dispersión y debilitó al pueblo.

En el extranjero mueren el marido y los dos hijos de Noemí (Rt 1, 3-5). Ella, que era graciosa = Noemí, vuelve del extranjero amargada = Mara, vacía, sintiéndose condenada y desgraciada (Rt 1,21).

#### **4. Chivos expiatorios**

Ante esta situación de empobrecimiento, dispersión, debilitamiento, muerte y vacío, los dirigentes del pueblo buscan chivos expiatorios. Según ellos, los culpables de la desgracia eran los extranjeros, sobre todo las mujeres. La solución para el problema sería separarse de todos aquellos que no eran de su raza o que no hicieron la experiencia del exilio, y abandonar a las mujeres extranjeras con sus hijos. “Ahora reconozcan su pecado ante Yavé, Dios de sus padres y, para cumplir su voluntad, sepárense de la gente de esta tierra y de las mujeres extranjeras” (Esd 10,11).

En vez de ir al fondo del problema, buscan salidas discriminatorias y excluyentes, que marginan al “otro”, al diferente. Relacionan la diferencia con el peligro, con la amenaza de una mancha o de una pérdida. Con eso van perdiendo su dimensión humana, pues el ser humano se constituye como persona en relación con el “otro”, en el diálogo con la diferencia. Fue el descubrimiento de una relación posible con la “alteridad” que generó el Pueblo de la Biblia, en la liberadora experiencia del éxodo (Éx 12,38; 18,1; Lv 24,10). Fue esta experiencia la que hizo posible la asamblea de Yavé, conformada por diferentes grupos de oprimidos (Jos 24,19-27).

En vez de proponer un proyecto de construcción, y de cambio de las estructuras, rescatando las leyes que defienden la vida de los pobres y abrazando las diferencias para juntos poder construir un nuevo futuro, ellos proponen la exclusión como salida. Esta salida que encontraron generó todavía mayor sufrimiento y debilitó aún más el pueblo.

#### **5. Superar la exclusión y defender la vida**

En cambio, Rut, mujer extranjera y excluida, fue capaz de hacer una propuesta que respondía al problema de fondo. El amor lleva a Rut a rescatar la identidad, el sentido comunitario, la alegría de vivir, la fe, la esperanza y el futuro del pueblo de Noemí (Rt 4, 11-16). Ella, la excluida, entrega su vida en la reconstrucción de un pueblo extranjero, que asume como propio. En la alianza que pactó con Noemí, ella

asume el destino de este pueblo, que también pasa a ser el suyo. Lo hace por amistad y también por la profunda solidaridad que une a los pobres.

“No me obligues a dejarte, yéndome lejos de tí, pues adonde tú vayas, iré yo; y donde tú vivas, viviré yo; tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras, allí también quiero morir yo y ser enterrada. Que el Señor me castigue como es debido si no es la muerte la que nos separe” (Rt 1,16-17).

**- “Adonde tú vayas, iré yo.”**

En la historia del pueblo de la Biblia encontramos a un extranjero que tiene una fidelidad semejante. Itái de Gat hace una alianza incondicional con David, en un momento muy duro de crisis, cuando el rey tuvo que escapar de Jerusalén para salvar la propia vida y la del pueblo (2 Sm 15,21).

Para el autor o autora del libro de Rut, es una mujer extranjera la que rescata la memoria histórica del pueblo y garantiza el futuro de la casa de David. Y eso lo hace por fidelidad a su gran amiga Noemí. Por detrás del relato está la propuesta de un nuevo proyecto de vida mucho más amplio que el de Esdras y Nehemías, el proyecto de una sociedad donde quepan todos, participando activamente en su construcción.

**- “Tu pueblo será mi pueblo.”**

En el pasado, el pueblo de Noemí había prohibido la entrada de los moabitas (el pueblo de Rut) en la asamblea de Yavé. La prohibición era tan estricta que los moabitas no serían admitidos “ni aun después de la décima generación” (Dt 23,4-5). Se justifica la exclusión y el odio, recordando viejos resentimientos: cuando los israelitas iban a ocupar la tierra de Canaán, los moabitas no salieron a su encuentro con pan y agua (Dt 23,5) e intentaron maldecirles a través de Balaán (Nm 22,2-24,25).

La propuesta del libro de Rut no toma en cuenta este odio del pasado, ni la exclusión del presente. Sabe que el perdón es fundamental para construir un nuevo tiempo de paz y de esperanza. Por eso nos informa que Rut amaba tanto a su suegra Noemí, que superó el odio que separaba históricamente a los pueblos de Moab y de Judá, entregando su propia vida para rescatar la esperanza del pueblo de su amiga. También Noemí, contrariamente a la actitud del tiempo de Esdras, acoge su nuera extranjera como hija, cobijándola bajo la protección del Dios de Israel (Rt 2,12; Sl 17, 8).

**- “Tu Dios será mi Dios.”**

El amor lleva Rut a asumir también el Dios del “otro”. Es decir, la experiencia religiosa del pueblo de Noemí pasa a ser la experiencia religiosa de Rut. De esta manera ella asume el aspecto más hondo de la identidad y de la vida cotidiana de un pueblo: su religión y sus ritos. Asume su tradición y su sueño, su pasado y su futuro.

Rut va a generar otra vez el pueblo, tal como lo hicieron Raquel y Lía, en el pasado (Rt 4,11). Su acción llevará a las mujeres de Judá a decir llenas de alegría: “bendito sea Yavé” (Rt 4,14). Ahora se habla bien de Dios, por causa de Rut. En el comienzo, Noemí decía que el Todopoderoso la había llenado de amargura (Rt

1,21). En el final, Yavé es bendecido por la amistad de Rut hacia Noemí. Dios es alabado en la comunidad por causa de Rut, la nuera extranjera que vale más que siete hijos (Rt 4,15).

## 6. En total gratuidad

Rut asume a un pueblo que se encuentra en una situación crítica de hambre, debilidad y muerte (Rt 1,1-5.21). Este compromiso le exige una gran renuncia y gratuidad. Rut deja la posibilidad de tener un esposo y vivir tranquila en su país, para poder seguir a Noemí (Rt 1,9). Una gran amistad la lleva a abandonar su tierra, su pueblo y sus proyectos para asumir el pueblo, la tierra y el Dios del “otro”.

Pero, lo más grave es que el pueblo de Noemí no tenía mucho futuro. Las comunidades o clanes estaban cada vez más débiles e indefensos. La familia de Noemí era un retrato de la situación de su pueblo: El marido de Rut murió sin dejar hijos (Rt 1,5). Su hermano también. Noemí estaba vieja para casarse de nuevo y tener hijos (Rt 1,12). La familia estaba amenazada de extinción.

Rut abandonó todo: padre, madre, tierra, posibilidad de casarse con alguien de su pueblo para seguir a Noemí, haciendo con ella una alianza por la vida de su pueblo, asumiendo su historia, sus tradiciones y su Dios. Juntas buscarán hacer que un pueblo amenazado de muerte adquiera de nuevo la alegría de vivir y la esperanza en el futuro.

## 7. La solidaridad eficaz

Cuando leemos los cuatro capítulos del libro de Rut tenemos la impresión de que toda la acción se desarrolla dentro de un conjunto armónico. Parece que Rut y Noemí tenían conciencia de que había una gran ligación entre ellas y su contexto. Se nota claramente en la lectura del libro que hay una fuerza de vida conduciendo los hechos a buen resultado. El texto nos informa que una feliz casualidad llevó a Rut a recoger espigas justamente en los campos de Booz (Rt 2,3), que regresaba en aquel momento de Belén (2,4), y se enamoró inmediatamente de la extranjera (2,14).

Al inventarse maneras de sobrevivencia, las dos mujeres se dan cuenta de que no están solas. Ellas descubren que hacen parte de una historia que viene de lejos (2,20-21). Están también ligadas a muchas otras familias, que en el presente están luchando por la sobrevivencia. La alianza se amplía. Ahora ellas se sienten responsables por la vida de la comunidad. Se solidarizan con el sueño de vida de los pobres de Judá (4,11). Reflexionan sobre las posibilidad de salida en el contexto del postexilio. Descubren que en este momento los pobres han perdido sus derechos y se comprometen a rescatarlo.

En el pasado, recoger lo que sobraba de las cosechas era un derecho de los emigrantes, de las viudas y de los huérfanos (Dt 24,19-22). No era un favor que les hacía el dueño de la tierra, sino que venía de la religión de los campesinos, que dejaban la sobra de las cosechas para la divinidad. Ahora bien, para el pueblo de la Biblia estas sobras eran de Yavé, el Dios de los pobres. Por eso, los pobres tenían el derecho de recogerlas sin pedir permiso a nadie.

Pasó el tiempo, y este derecho de los pobres fue olvidado. Ahora solamente podían recoger las sobras de las cosechas si el dueño de la tierra les daba permiso para ello (Rt 2,2). Aquello que antes había sido un derecho, pasó a ser una limosna<sup>3</sup>.

Cuando Rut decidió ir a recoger las espigas de la cebada detrás de los segadores, estaba realizando no solamente una acción que le garantizara la sobrevivencia, junto con la suegra. La importancia de la acción que realiza se expresa en la abundante repetición de las palabras “recoger espigas” (Rt 2,2.3.7.8.16.17.19.23). Rut no recoge las espigas como una menesterosa, sino con toda la dignidad de quien conoce los derechos y las leyes (2,3). Fue esta acción la que desencadenó una serie de hechos importantes para el futuro del pueblo de Noemí.

## 8. Afirmar lo imposible

Hoy, como ayer, el proyecto de los jefes presenta la exclusión como salida. Quienes no tienen condiciones de entrar en el mercado, no cuentan, no existen. Tendrán que vivir arrinconados en sus pequeños proyectos de sobrevivencia, sin ninguna expresión a nivel más amplio. Sumergidos en el miedo, en el individualismo y en el aislamiento, tendrán que aguantar en silencio las masacres y los exterminios en masa, sea por las armas o por las medidas económicas. Un repliegue conservadurista y moralizante paraliza las iglesias. ¿Ya no hay lugar para la esperanza, el sueño, la utopía?

Desde el comienzo de los años 90, vamos tomando una mayor conciencia de que los pueblos originarios son sujetos históricos en un mismo proceso de lucha por la justicia, por los derechos humanos, políticos y civiles. Reconocemos su esfuerzo para rescatar su memoria histórica y analizarla críticamente, encontrando otra vez la fuerza para la lucha.

Aunque las circunstancias sean contrarias, los pueblos originarios no abandonan sus convicciones, y de manera creativa renuevan su militancia, alimentada por el sueño de una vida buena y digna; por sus valores comunitarios y por su mística.

El libro de Rut nos invita a acoger su propuesta y hacer con los pueblos originarios una alianza por la vida de todos los pobres de nuestro continente. Una alianza basada en relaciones de amor y de respeto, de admiración y de acogida. Es justamente cuando más somos tentados a la exclusión, que necesitamos profesar nuestra fe en el Dios de la vida, abrazando las diferencias y afirmando lo imposible. El libro de Rut, la amiga, nos dice que todavía es tiempo de utopía, porque es tiempo de amar y el amor es el más grande generador de utopías.

*Mercedes Lopes*  
Rua Barra do Pirai 3  
Japuiba  
Angra dos Reis - RJ  
23900-000  
Brasil

<sup>3</sup> Carlos Mesters, *Como ler o livro de Rute. Pão, Família, Terra!*. 2ª edición, Paulus, São Paulo, 1991, pág. 37.

## TRIBALISMO Y NUESTROS PUEBLOS DE ABYA YALA

*“...y cuentan los viejos más viejos que la palabra de los dioses y de las diosas alimenta diariamente la esperanza de nuestros pueblos de Abya Yala...”<sup>1</sup>*

*Al realizar el acercamiento a la realidad compleja de la época del tribalismo de los pueblos de la Biblia, y al estudiarla y releerla desde la realidad de los pueblos indígenas, mexicanos, se encuentra el espejo que permite asumir hoy el compromiso de lucha por la tierra y la identidad, fortalecidos por la presencia fiel de Dios y nuestros Dioses y Diosas.*

*Studying and re-interpreting the complex reality of the biblical tribal period from the perspective of the indigenous experience in Mexico, it is possible to discover the ‘mirror’ which allows one today to assume the commitment of the struggle for land and identity, strengthened by the faithful presence of God and of our Gods and Goddesses.*

El tribalismo<sup>2</sup> es una de las etapas más importantes que los pueblos viven y experimentan antes de la formación de la monarquía.

En Israel los grandes valores que esta estructura tribal de vida conservó hasta la transición para la monarquía fueron: las familias extensas, como fuente de garantía, preservación y apoyo a las autonomías que éstas debían tener. El *go’el* como respaldo a las familias campesinas era una de las estrategias para no acumular tierra. Había ayuda mutua, reciprocidad y la solidaridad. El sistema era igualitario. La organización social tenía tribu, clan, familia. Los jueces eran autoridad y servicio.

Durante el proceso de formación del pueblo de Israel encontramos familias que habitaban en las montañas, formando patios comunes para compartir y construir sus memorias históricas. Varios pueblos se aliaban entre ellos para asumir un proyecto alternativo frente a las estructuras del tributarismo. El eje central de esta formación del pueblo es la alianza con Yavé, y entre los mismos pueblos, para recuperar y mantener el sistema igualitario.

---

<sup>1</sup> Tradición oral de espiritualidad mixteca; los mixtecos son pueblos indígenas del Estado de Oaxaca-México.

<sup>2</sup> Tomado de mi memoria sobre la asesoría de Alicia Winters en el *Curso Intensivo de Biblia* de 1995 en La Paz, Bolivia.

De esta forma, el ser israelita consiste en asumir y hacer suyo un sistema diferente desde la perspectiva del Dios de la vida.

Una de las luchas que siempre tendrán estos pueblos es la defensa de sus territorios, la tierra prometida. En esta experiencia de vida se conservó la diversidad de las diferentes tribus, en lo cultural, religioso, hasta que llegó a ser una vivencia común. Dentro de esta búsqueda de proyectos alternativos, es donde la mujer tiene un papel muy importante como el caso de Agar que toma conciencia y le da nombre a su sufrimiento o Rebeca que apoya al hijo menor en la bendición. Ella lucha junto a los demás excluidos que forman este nuevo proyecto 'Israel', del cual aprendemos nuevas estrategias para enfrentarnos al sistema dominante como las parteras en la esclavitud de Egipto.

Para nuestras culturas indígenas, en especial de mi cultura mixteca, propongo algunas pistas hermenéuticas desde una reflexión muy personal a partir de este contexto del tribalismo, que es la experiencia del pueblo de Israel como proyecto alternativo de alianza con Yavé. Iluminará nuestras búsquedas de saber leer y descubrir el paso y la voz de Dios en nuestras historias milenarias y actuales.

Lo que tenemos en común con Israel, como pueblos indígenas y pobres, es la lucha constante por la madre tierra, que nos da identidad como pueblo de la tierra - pueblo de Dios.

También nos reflejamos en los grandes valores que el sistema tribal tiene juntamente con los problemas que se vive en el caminar hacia la tierra prometida - la vida en abundancia.

## **Algunos aspectos históricos del tribalismo de Israel en Canaán**

### *Aspectos cultural y religioso*

Hay un conflicto de percepciones sobre Dios (vea Gn. 22). La percepción de Abrahán es que Dios le exige el sacrificio. Dios le impone sacrificar el futuro de las esperanzas del pueblo. A través de la visión del ángel comprende que el sacrificio del niño no es la verdadera voluntad de Dios. El Dios de Abrahán es diferente a los otros Dioses que sí exigen el sacrificio de los hijos. Pues, en nombre de estos Dioses se esclaviza, se engaña, se confunde, se malentende sus mismas exigencias. Se rechaza al Dios verdadero que no exige sacrificios (Gn. 22,1-2.11-13). Los sacerdotes de la religión nacional tenían la función de legitimar el poder del rey y el sistema de gobierno de la ciudad-estado.

Pero también, las costumbres matrimoniales reflejan las relaciones que existen en el interior mismo del pueblo. Es la opresión que el padre realiza al buscar mujer para el hijo. Esto implica la búsqueda de partido en las familias.

### *La cuestión de la tierra y economía*

Los señores del poder contaban con nobles de nivel secundario para administrar sus tierras. Estos administradores eran vasallos que debían lealtad a los nobles que los patrocinaban. Al fondo de la estructura social estaba la gran masa de los campesinos y obreros, el sector productor de la economía. De la gente que producía se exigían tributos. Eso facilitava el comercio. En Canaán hubo bastante comercio internacional, puesto que las principales rutas entre África y Asia necesariamente

pasaban por la región. Exigir bastante tributo de campesinos permitía aumentar las ganancias en el comercio. Por eso decimos que este sistema es ‘tributario’. Los campesinos están estrechamente vinculados a la tierra, pero sobre ellos están los señores del poder de ciudades y estados. Por el privilegio de trabajar la tierra deben pagar tributo de esta manera.

Al estar bajo esta exploración de sus productos, el campesino u obrero retiene solamente el mínimo necesario para sobrevivir y reproducir. Los señores locales retienen su parte, y el resto del tributo que se paga en especie corresponde al rey.

Además de su producción primaria, los campesinos se veían obligados a colaborar en los trabajos forzados, en los proyectos de construcción y reparación de las obras del rey y de los nobles. No había prestaciones sociales. La mano de obra campesina era explotada hasta lo máximo.

Cuando hay un año de sequía y la cosecha no alcanza para pagar el tributo, el campesino tiene que sumeterse aún más al señor. Le pide prestado granos de su reserva, con lo que tendrá una doble deuda. Pagará doble tributo. Los hijos son vistos como mano de obra barata en este sistema que genera hambre y desnutrición.

### *Dimensiones socio-políticas*

Las ciudades que conformaban a Canaán continuamente estaban en guerras entre ellas. No existía una fuerte unidad entre las ciudades de Canaán. Egipto tenía hegemonía de todo el territorio. La estructura social de las ciudades-estado puede ser comparada con una pirámide. En la punta estaba el rey y después seguían los señores nobles, vasallos, obreros, campesinos. Al margen de esta estructura se encontraban otros grupos que vivían ‘fuera de la ley’, es decir, fugitivos que vivían fuera de las estructuras de la sociedad. Son conocidos generalmente como *hapiru*. Estos marginados podían ser campesinos huidos de las haciendas, vasallos que no habían cumplido con sus obligaciones para con sus señores, sacerdotes regenerados o nobles que sobrevivieron en el intento de algún golpe de estado. En fin, los *hapiru* provenían de cualquier clase social dentro del sistema.

Estos marginados se juntaban para formar pequeñas bandas que tenían pocas opciones para ganarse la vida. Unos cuantos se dirigían hacia el desierto al sur y este del Mar Muerto. Allí esperaban alguna oportunidad para dedicarse a la vida agrícola fuera del control de las ciudades-estado. El desierto sostenía muy pocos grupos de esta manera, y los demás *hapiru* se veían obligados a permanecer dentro de la zona de tierras fértiles en la región central de Canaán, donde el poder de la ciudades-estado era fuerte, en donde se manipulaba todo indicio de vida sobre todo con la servidumbre y esclavitud.

A través del servicio militar obligatorio las clases bajas eran las que derramaban su sangre para defender al rey y a la ciudad-estado, en caso de algún ataque. Así el proyecto dominante y opresor negaba las posibilidades de una vida digna en Canaán, en la tierra prometida.

## **Algunos valores de la experiencia tribal**

### *Valores culturales y religiosos*

En el período del siglo XIII, surge un proceso de la unificación de los diver-

sos pueblos y de las diferentes tribus. Páctanse alianzas entre la diversidad cultural y de cosmovisión. Fórmense procesos que los unen. A pesar de sus diferencias, las tribus descubren lo común, la alianza del pueblo y Yavé como experiencia religiosa del pueblo.

Aceptar a Yavé es aceptar todo un nuevo sistema de vida, es vivir el proyecto de libertad desde la experiencia de los empobrecidos por el sistema estructural que niega la posibilidad de vida y dignidad. Cada uno conserva su historia. La historia de cada uno de los pueblos y tribus, también la memoria de sus batallas, de sus luchas y de sus héroes, se mantienen y todos juntos conforman la historia 'oficial'. Esto es el aspecto más importante de las tradiciones del pueblo (vea los libros de Josué y Jueces).

Aquí es donde llega el concepto definitivo de Yavé en relación con su pueblo. Yavé es quien respeta sus diferencias y su autonomía. Las tradiciones de los diversos grupos fueron combinados en un solo relato que no era la historia de ninguno de los grupos, sino la nueva historia adoptada por ellos. La misma Biblia afirma una y otra vez que la esencia de la alianza es que los que no eran un pueblo ahora son el pueblo de Yavé. Pero hay que resaltar que cada uno conservaba su diversidad. Las tradiciones fueron conservadas en la mente y luego puestas por escrito, releídas una y otra vez por los israelitas en su historia. Esos relatos eran recitados en las fiestas de las tribus llegando a formar parte del patrimonio literario oral y escrito del pueblo del Israel.

El matrimonio se convierte en una relación entre las familias que han de ser positivas para ambos. En Israel familia y clan son la base sobre la cual las demás estructuras son construidas.

### *Tierra y economía como valores*

Algo que resalta en esta etapa es el amor a la tierra (vea Josué y Jueces). Ellos tienen una manera especial de cuidarla, que era por medio del *go'el*, quien impedía que las tierras se acumularan en pocas manos como consecuencia de las desgracias que podían ocurrir a cualquiera. Ejemplo: cuando una familia campesina se ve obligada a vender su parcela, quizá por enfermedad o deudas, el *go'el* compra la tierra para que no caiga en manos de extraños. Después de un período el dueño original lo recuperará (cf. Lv. 25,25), ya que para estos campesinos sembrar y cosechar son valores ideales. Están enraizados en su estilo de vida.

### *Conquistas socio-políticas*

El sistema tribal tenía mucha fuerza a través de las familias extensas. *Mispajah* era una asociación protectora de familias extensas. Su objetivo principal era garantizar y preservar la autonomía de la familia como base de la economía. La familia trabajaba su propia tierra y se quedaba con todo lo que producía. Mientras todo estaba bien, la vida de la familia podía marchar sin la intervención del clan, aunque juntos los clanes planeaban trabajos mancomunados, arreglaban matrimonios y celebraban fiestas para toda la comunidad. Cuando una de las familias israelitas se encontraba en dificultades o en crisis, el clan estaba allí para rescatarla y volverla a una posición de autonomía. Ejemplo: si la cosecha no le alcanzaba, otras familias del clan estaban allí para compartir de sus reservas para ayudar a la familia que tenía el

problema. La misma ayuda mutua se daba entre clanes de la tribu. Compartían de su abundancia. Y si toda una tribu estaba afectada, podía pedir ayuda a las otras tribus que conformaban el sistema alternativo tribal.

Estas familias extensas no eran nucleares y la presencia de la mujer era clave en las decisiones que se tomaban en esta estructura patriarcal y a la vez comunitaria. Por otra parte, es la mujer la que toma conciencia y le da nombre a su sufrimiento (esclavitud y opresión) como Agar y las parteras en Egipto.

La estructura política es tribal, y tenía cuidado del bien común de las tribus.

### ***Proyecto alternativo: de comunidad y de alianza***

El proyecto de las mujeres es de vida. Lo demuestran con la resistencia, alianza, solidaridad, colaboración mutua. Preparan a las otras mujeres para que ellas mismas tengan sus hijos (socializan el conocimiento). Esto permite la capacidad de resistencia.

El pueblo israelita relata su historia desde la visión histórica de sus antepasados, retomando un sistema diferente al tributarismo que no era igualitario. Ante las luchas de poder están en el espacio de la alianza con Yavé, reflejado en una manera diferente de expresar la fraternidad y el bien común de cada familia. Tenían como base al Dios de Abrahán, el Yavé de la promesa/alianza.

## **Algunas pistas para la hermenéutica bíblica india**

A partir de las reflexiones de este tribalismo en la formación del pueblo de Israel, encontramos mucha semejanza con nuestras culturas indígenas en los valores y problemas que este pueblo vive y experimenta.

Como punto de partida todo gira en torno a Dios. La sabiduría y espiritualidad de nuestros pueblos indígenas es como revelación del Dios de la vida, cuando se tiene en cuenta que la experiencia de Israel es el pacto de unos con otros, donde el eje central es la alianza con Yavé como el Dios de la vida, de la diferencia y autonomía.

La Biblia contiene la experiencia del pueblo de Israel, su proyecto alternativo. Y la experiencia profunda y trascendente de Dios que tenemos nosotros, pueblos indígenas, también es palabra divina y humana.

Vivimos hoy una experiencia dolorosa en nuestra historia, pero también mantenemos la capacidad de leer y vivir los acontecimientos actuales desde la óptica de Dios, con profunda certeza de que el Padre nos sigue impulsando a vivir su proyecto con alegría y esperanza en su Hijo Jesucristo. Junto con el Espíritu Santo nos fortalece y hace crecer en nuestras culturas la misma vida.

El proyecto alternativo de vida se da donde se vive y sirve por el Dios de la vida y por el pueblo en la comunidad, donde se nos da la posibilidad de ser persona en la medida en que se sirve al pueblo y a Dios, donde el hombre y la mujer son el reflejo del Dios vivo.

### ***Experiencias indígenas en lo cultural y religioso***

“Los indios tenemos una identidad propia, clara y definida que en las circunstancias históricas actuales incluye hasta la conciencia y aceptación de lo propio. Un reconocimiento de nuestro Ser, nuestros valores, nuestra dignidad, es grandemente dinamizador de nuestra vida.”<sup>3</sup>

“En donde vivimos nuestra propia cultura, idioma, vestuario, costumbres, organización, ritos, mitos y territorio aquí vamos forjando nuestra historia, con una capacidad enorme de transformar la naturaleza, de vencer las inclemencias, de saber los tiempos y las siembras. Conocemos las fuerzas de la vida. Por eso rezamos al Dador de la vida, el Señor del Cerca y del Junto a nosotros, como Alguien que se contempla desde los acontecimientos y manifestaciones de nuestra sociedad. Tenemos un gran sentido humanitario, respeto, ayuda mutua, fineza en el trato y pensar del otro; para nosotros, esto tiene sentido de belleza.”<sup>4</sup>

“En cuanto la presencia y servicio de la mujer en la comunidad, no les son dados por ser la esposa o la hija de tal hombre; sino por sí mismas, por sus cualidades y capacidades. La herencia que recibimos de nuestros antepasados es la dignidad y los servicios. Como bandera de lucha y de animación en la sobrevivencia de la identidad cultural, ella está al pie del cañón proponiendo proyectos alternativos desde su ser de mujer para ayudar al esposo a sobrellevar la dura carga del Sistema. Ella con la espiritualidad y mística de nuestros pueblos indígenas da sentido esperanzador a la vida comunitaria. Junto con el hombre la mujer busca consejo para el bien del pueblo, apoyo decidido y valiente, para enfrentar los problemas, para dar respuesta con mayor visión, qué se va a hacer y cómo se va a hacer, evitando el autoritarismo.”<sup>5</sup>

“Los indígenas hemos sabido conservar nuestros patrones culturales y esto quiere decir que estamos presentes y lo estamos por nuestra sabiduría que ha hecho que se siga realizando de generación en generación *lo nuestro*.”<sup>6</sup>

### *Nuestra tierra y economía*

Sabemos cómo querer la tierra para que ella nos dé lo mejor que tiene. Por eso luchamos para conseguir un pedazo en donde vivir y trabajar. “Nos caracteriza la identificación que logramos hacer entre la vida humana y la madre tierra; hemos aprendido a vivir en comunicación con Dios a través de la naturaleza. Algo muy propio de nosotros es el sentido y espíritu comunitario. Cuando nos encontramos en comunidad tenemos una fuerza que nadie nos puede detener. Nuestro ser de indígenas nos remite a la sensibilidad de ver y sentir las necesidades de los demás encontrando soluciones a las situaciones difíciles que se vive en la economía.”<sup>7</sup>

Una manera de ir creando un ahorro social es la mayordomía o mano vuelta, en que el compromiso es apoyar a la comunidad con dinero, semillas, granos, animales o mano de obra. Esta es una alternativa hoy ante la crisis económica, en donde podemos seguir celebrando nuestras fiestas y compromisos fomentando la armonía y unidad entre nosotros. También nos relacionamos entre nosotros con nuestro idioma, productos y problemas comunitarios, tratando de integrarnos con otros pueblos cercanos a nosotros.

<sup>3</sup> “Somos reflejo del Dios vivo” - *Teología de la identidad y teología de la historia - Memoria del segundo encuentro de EAPI/Enlace de Agentes de Pastoral Indígena*. Temoaya, Estado de México, 17-21 de febrero de 1992, pág. 15.

<sup>4</sup> *Somos reflejo del Dios vivo*, pág. 18.

<sup>5</sup> “Raíz y esperanza” - *La conyuntura actual a la luz de la teología india - Memoria del quinto encuentro de EAPI/Enlace de Agentes de Pastoral Indígena*. San Pablo Villa de Mitla, Oaxaca, México, 20-24 de febrero de 1995, pág. 33.

<sup>6</sup> “Respeto a lo nuestro” - *Derechos fundamentales indígenas - Memoria del cuarto encuentro de EAPI/Enlace de Agentes de Pastoral Indígena*. Xapatláhuac, Guerrero, México, 18-22 de abril de 1994, pág. 19.

<sup>7</sup> “Somos reflejo del Dios vivo”, pág. 21.

### ***Nuestras organizaciones socio-políticas***

“Pertenece a un mundo social en el cual asumimos nuestras culturas, razas, costumbres, sin avergonzarnos nos identificamos con los nuestros. Con una capacidad de integración, sabemos respetar y buscar la paz a través del diálogo, tenemos la capacidad de servir a través de cargos gratuitos para el pueblo por elección o voluntariados.”<sup>8</sup>

“El sentido profundo de cualquier servicio que se presta a la comunidad nace de la disponibilidad de todos para que todos vivan. Dar servicio significa potenciar la vida del pueblo, cumplir la costumbre, respetar las enseñanzas de los abuelos, servir a Dios. Los cargos y servicios gratuitos que cada pueblo tiene varía por su nombre, su duración y por la región misma. El pueblo se reúne en asamblea, generalmente son los Consejos de Ancianos y principales quienes convocan y teniendo en cuenta la importancia del servicio que se prestará para la vida del pueblo. Para esto se exigen ciertas cualidades a aquellos que serán elegidos. El candidato será casado (para cargos mayores), responsable, respetuoso, estimado por la comunidad, sencillo, trabajador y servicial en las tareas comunitarias. Deberán ser elegidos aquellos que con su vida demuestran su capacidad de entrega, pues han cumplido bien sus cargos anteriores. Deben ser de edad madura, es decir de 45 a 60 años, y muy respetuosos de las costumbres, tradiciones, creencias, y ser amantes de su pueblo y temerosos de Dios.”<sup>9</sup>

“La autoridad, para tomar alguna decisión, tiene que dialogar con su mujer, para que ella contribuya al bien de la Comunidad, los dos son uno y la pareja se ayuda mutuamente, entre los dos debe haber comunicación. Así como Dios es Padre y Madre, entre hombre y mujer se ayudan para regir al pueblo escuchándolo; se dan fuerza y entendimiento para lograr el desarrollo comunitario y una vida digna para todos. Se complementan en ideas, consejos y experiencia. De otro modo se derrumbaría la familia y la comunidad.”<sup>10</sup>

### **Proyecto dominante y opresor y la muerte actual**

El proyecto opresor está en donde triunfa el poder, la producción, individualismos y donde no se toma en cuenta a la persona en sí.

#### ***El dios que domina***

Estamos dentro de un sistema del neoliberalismo en donde se manipula la vida destruyendo los bosques, contaminando el ambiente y las aguas. Es la época de destruir por lo tanto hasta a nosotros nos destruyen, nuestras costumbres, idiomas, en una palabra toda nuestra cultura como pueblos indígenas. En cuanto lo religioso, parece que todo se ha convertido en dios, al mismo tiempo se crea una ideología de ser como dioses. Es la era de las tecnologías en donde Dios ha pasado a último término, y el hombre y la mujer son unos seres más en la sociedad como *robots*. Se ge-

<sup>8</sup> “Somos reflejo del Dios vivo”, pág. 18.

<sup>9</sup> “El petate y el bastón” - Organización y autoridad en la práctica y pensamiento de los pueblos indígenas - Memoria del tercer encuentro de EAPI/Enlace de Agentes de Pastoral Indígena. Michoacán, México, 8-11 de febrero de 1993, pág. 10.

<sup>10</sup> “Raíz y esperanza”, págs. 32-33.

neralizan las costumbres convirtiéndose en modas e 'igualdad'. Las mujeres somos doblemente explotadas y marginadas por ser mujeres y por ser indígenas.

### *Tierra dominada*

La tierra se explota, se cosifica como mercancía para producir más, para incrementar el poder ya que la tierra está en manos de unos pocos. "La crisis económica nos está matando de hambre, la vida se hace más difícil, con la devaluación de la moneda, nos trae desempleo, miseria y aumento en los precios de los artículos de primera necesidad. La dependencia de los pueblos de las 'ayudas' del gobierno trae como consecuencia la división de las comunidades; frecuentemente el gobierno maneja las ayudas como premio a la sumisión. Hay dependencia de Estados Unidos en la solución de nuestros problemas; estamos como en una esclavitud, con un plan hecho desde fuera."<sup>11</sup>

La mujer como madre, esposa, trabajadora doméstica y asalariada se ve agobiada en el trabajo por la carestía de los productos básicos que no le permiten comprar ni lo necesario. Normalmente los dos trabajan. Y cuando el esposo emigra ella se queda al frente de su familia cuidando a sus hijos, parcela y animales. Los que poseen un pedazo de tierra pagan impuestos muy altos.

### *Dominaciones sociales y políticas*

"En los pueblos hay pleitos y divisiones porque no se está de acuerdo con el gobierno. No hay justicia para nuestros pueblos, aumentan los asaltos y divisiones, se siente desánimo y desesperación en las comunidades. No respetan nuestros derechos, a los que reclaman se les trata como revoltosos y agitadores. Se hace un manejo de la mentira como si fuera verdad. Nos sentimos engañados por los gobernantes. Hay confusión y desinformación de lo que realmente sucede. Hay una manipulación de la conciencia. A toda costa los de arriba defienden su proyecto neoliberal."<sup>12</sup>

Hay un presidencialismo y autoritarismo en varios países de nuestro continente, reflejando ingobernabilidad y un estado de derecho roto, reforzado con un ambiente de militarización.

## **Conclusiones**

Al reflexionar a partir de las tradiciones tribales en la Biblia me hace pensar en las diferentes etapas que han vivido nuestros pueblos indígenas de Abya Yala (andina, amazónica y mesoamericana). La forma en que nuestros pueblos vivieron y conservaron grandes valores como son: las familias extensas, la ayuda mutua, la reciprocidad. De una manera semejante lo relaciono al *go'el* como el padrino o familias que se encargan de otra familia o de los hijos.

Sabemos que toda cultura evoluciona. Nuestros pueblos también han ido buscando otras maneras de integrarse a otras culturas de las cuales se han enriquecido con otros valores, pero también ha habido ocasiones en que han perdido su identidad cultural.

Se han presentado hechos dolorosos que nos hacen pensar en los grandes imperios indígenas, la pugna entre las culturas.

<sup>11</sup> "Raíz y esperanza", págs. 15-16.

<sup>12</sup> "Raíz y esperanza", págs. 16-17.

Uno de los desafíos que me planteo al recordar las conquistas de los pueblos y de las tierras que en esta etapa nos presenta, cuando Yavé se pone de parte del pueblo que se adueña de las tierras. Una de las luchas fuertes y constantes será sobre la tierra.

Hay muchas cosas que nos hacen sentir parte de este Israel. También los pueblos indígenas somos parte de ese pueblo al tener en cuenta la alianza con el Señor del Cerca y Junto a nosotros, Padre-Madre que nos compromete en una alianza fraterna con otros pueblos hermanos.

Por el hecho de haber tenido una cercanía profunda con el estudio del tribalismo bíblico descubro las grandes propuestas que nuestros pueblos le hacen al sistema actual del neoliberalismo como son :

- a) La organización propia para nombrar sus autoridades.
- b) Las luchas incansables por el territorio, la dignidad y la autonomía.
- c) La manera de vivir los momentos coyuntural y críticas de la historia.
- d) Las fiestas, la alegría que hace que nuestros pueblos resistan activamente y con esperanza los golpes de la vida.
- e) La reciprocidad y ayuda mutua que se siguen dando, aún con la devaluación de las monedas de nuestros países.
- f) Los grandes movimientos de los grandes pueblos indígenas y pobres que va surgiendo a lo largo de Abya Yala.

***¿De qué manera la experiencia del pueblo de Israel fortalece e ilumina nuestro caminar como pueblos indios?***

Hay desafíos que constantemente nos planteamos, ante la inmensa riqueza que aporta Israel desde su experiencia en la búsqueda de la tierra prometida, la cual tiene mucha similitud con la de nuestros pueblos indios. La etapa del tribalismo israelita nos brinda nuevas luces para acompañar con delicadeza y amor a nuestras culturas, que están abiertas y dispuestas a aprender de otras experiencias ajenas a ellas, que fortalecen la identidad y el protagonismo dentro de la realidad histórica que les toca vivir hoy.

Al mismo tiempo se acrecienta la fe, la esperanza y el amor en el Dios universal, quien acompaña y comparte en nuestras luchas al igual que otros sectores, entre nosotros mismos los pueblos indígenas, tomando en cuenta el Espíritu de lucha que poseen las mujeres gestadoras de la esperanza y proyectos alternativos de vida.

Espero que este tema nos sirva para seguir acompañando a nuestros pueblos indígenas en sus luchas por la tierra y por el proyecto del Dios por quien se vive.

*Alberta de Jesús Mendoza Guzmán*  
 Mar Mármara 402  
 Colonia Popotla  
 Delg. Miguel Hidalgo  
 11400 México, D.F.  
 México

## PALABRA DE YAVÉ - DE EZEQUIEL A CHIAPAS

*En base a un análisis estrictamente literario del texto de Ez. 37,1-14, yuxtapuesto a un texto del movimiento zapatista de Chiapas, México —teniendo como finalidad encontrar puentes hermenéuticos entre los textos bíblicos y los vivenciales indígenas— este artículo trata de apreciar los nuevos horizontes de sentido contenidos en textos como éste, que con frecuencia han sido mal entendidos, o utilizados ideológicamente. Los pueblos indígenas en lucha por su liberación pueden encontrar, en la plataforma de Ezequiel, pueblos hermanos en estrecha alianza.*

*Through the juxtaposition of Ez. 37, 1-14 and a text of the Zapatista movement of Chiapas, México —and trying to find hermeneutical bridges between the biblical texts and the vivential ones of the aborigines— this article attempts to highlight the new horizons of meaning enclosed in texts such as this one, which have frequently been either badly understood or ideologized. On Ezequiel's platform, the indigenous peoples, struggling for liberation, may find other brother-peoples in close alliance.*

### Introducción

Hay un resurgimiento de la dignidad y conciencia india. Se va desarrollando una auténtica teología, con características, métodos, fuentes, y sujetos propios, indígenas. El campo bíblico, como lo muestra este número más de RIBLA<sup>1</sup>, también se ha visto enriquecido. Vamos entendiendo que no se trata más de hacer exégesis para beneficiar a los indígenas, llevándoles la palabra de Dios. Sino, más bien, de reconocer claramente y asumir honestamente el hecho de que la palabra indígena se va encontrando con la palabra bíblica. En ese encuentro la Palabra de Dios sorprende al mostrarse también como palabra indígena. Así, en igualdad de palabra, se establece el diálogo: de palabra india a palabra bíblica. Palabra indígena y palabra bíblica, juntas, en diálogo de búsqueda de la Palabra. Ninguna de las dos palabras tiene por qué anular a la otra. Ni la Palabra puede anular a ninguna de las dos. Aquí se cumple aquello de que el respeto a la alteridad y la apertura refuerzan la identidad propia. Así, los pueblos indios se van haciendo sujetos auténticos de la Palabra. Se van haciendo hombres y mujeres, pueblos, de palabra verdadera.

---

<sup>1</sup> RIBLA ha tenido esta preocupación de modo permanente. Ver los números 9, 11, 16, por ejemplo.

## Preguntas para este camino nuevo

¿Cómo hacer exégesis bíblica de tal manera que los pueblos indígenas de hoy se vean invitados a ver en los pueblos de la Biblia pueblos hermanos en búsqueda de los mismos ideales de vida, de libertad?

¿Cómo hacer esa exégesis de tal manera que nuestros pueblos se vean invitados a hacer exégesis de la vida diaria, mezcla de sufrimiento y de alegre esperanza?

¿Cómo hacer exégesis rigurosamente científica sin, por eso, sacrificar la alianza de los/las biblistas con las luchas de los pueblos que se debaten valientemente para que la Palabra de veras acontezca en el libro de la vida diaria?

Intentaremos hacer un ejercicio de lectura exegética desde los pliegues más diminutos de la literalidad del texto con la vista puesta en los horizontes de esperanza que los/las pobres, pueblos indígenas de nuestro continente, han abierto. Pedimos se nos acompañe en las cuatro etapas de este caminar por el texto:

1. ¿Cómo tener puentes de entendimiento mutuo?
  2. Limpieza del texto de Ez. 37,1-14: una traducción.
  3. Texto con muchas sorpresas: comentario.
  4. Les damos la palabra a los indígenas zapatistas.
- Entremos, pues, de lleno.

### 1. ¿Cómo tener puentes de entendimiento?

#### 1.1. Tener actitudes adecuadas

Antes de acercarnos al texto que escogimos de Ezequiel me parece que debemos afinar dos actitudes básicas: primera, no perder de vista el hecho de que estamos delante de un texto cuyo tejido cultural, lingüístico, imaginario, simbólico, histórico etc., nos es ajeno. Esta primera actitud nos es necesaria, pues, aceptando la diferencia y la alteridad del texto —al que reconocemos como interlocutor en diálogo diferenciado— evitaremos asimilarlo, y despojarlo así, de su identidad, colocándole la nuestra para acabar en un diálogo con nosotros mismos. Esta primera actitud básica es indispensable y debe quedar como desafío. De paso digamos que en nuestro diálogo con el mundo indígena esta actitud es igualmente necesaria. Hay que oír al otro y a la otra como otro y otra, pues.

La segunda actitud que se hace necesaria, me parece, es la de una humildad suficiente para reconocer y respetar el misterio vital contenido en toda obra humana, en especial en la obra literaria. Los textos no son meras palabras y frases escritas. La fuerza del lenguaje viene de las vivencias, conflictos, esperanzas, preguntas angustiantes, horizontes de utopías que se concretizaron en palabras. Las palabras, aun las de menor tamaño, son, en realidad, contenedores de, a veces, enormes vivencias. Y las palabras nos son significativas en la medida en que su contenido vivencial nos llega a tocar y en la medida en que nosotros, por nuestra parte, nos dejamos tocar.

#### 1.2. Dejar que los textos hablen por sí mismos

Este trabajo consiste en un intento de exégesis de Ez. 37,1-14 (texto ampliamente reconocido como unidad literaria) a través de una lectura minuciosa de la li-

teralidad del mismo. Con diccionarios, concordancias y léxicos<sup>2</sup> como principales recursos instrumentales, pero, más que nada, con un esfuerzo de no perder la sensibilidad que posibilite al texto hablar por sí mismo, pretendemos liberar sentidos contenidos en su interioridad. Notemos bien, vamos a evitar a toda costa poner o “dar” sentido al texto. Intentaremos percibir los sentidos que el texto da por sí mismo. No serán ciertamente sentidos doctrinales o ideológicos. Nos interesan los sentidos vivenciales. Estos nos servirán de gancho para el diálogo entre el pueblo de Ezequiel y nuestros pueblos indígenas que buscan, en su cotidianidad, vida renovada y, en la Biblia, alianzas de esperanza para el aquí y el ahora. Si, como veremos, los huesos secos le otorgaron a Ezequiel su madurez como profeta y a Yavé su señorío sobre la vida, ojalá la recuperación de este hermoso texto ayude a los pueblos indígenas a recuperar su palabra verdadera. Y, con humildad y pequeñez, a nosotros nos ayude a hacernos “hombres y mujeres verdaderos”, utopía indígena, según se habla ahora en Chiapas.

### 1.3. Devolver la palabra a quien le pertenece

Nuestro punto de referencia para pensar el mundo indígena no es ni el antropológico, ni el cultural, ni otros pertinentes, sino el que viene del fenómeno de lucha zapatista que está aconteciendo en México. Tratamos de poner a dialogar la palabra de Ezequiel con la palabra zapatista. Ojalá que, por esta vez, la simple yuxtaposición que hacemos de los textos, el de Ezequiel y el del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), nos ayude a intuir la presencia revolucionaria de la Palabra siempre mayor.

## 2. Limpieza del texto de Ez. 37, 1-14: una traducción

### 2.1. En los obstáculos lingüísticos está la riqueza

Como lo muestra la frecuencia de lectura y estudios de este texto<sup>3</sup>, estamos ante una riqueza de sentidos enorme. Pero ahí también se encuentra acechando una tentación. La de apresurarnos a hacer aplicaciones a nuestra realidad vivenciada, a veces tan carente de sentido. Una lectura reposada y atenta nos mostrará que el texto guarda, por un lado, obstáculos lingüísticos no fácilmente superables, y, claro, por el otro, riquezas insospechadas a primera vista. Los textos tienen sus límites y sus alcances propios. Y creo que así hay que respetarlos.

Otra gran ventaja de leer con cuidado los textos de culturas diferentes a la occidental consiste en que el respeto a las dificultades que los textos presentan en sí mismos nos proporciona la oportunidad de fascinarnos ante lo diferente que desafía nuestra identidad. Así es el misterio del Dios siempre mayor de la Biblia y de esa fascinación participan las diferentes expresiones de su Palabra como se va revelando en la realidad de nuestros pueblos.

<sup>2</sup> L. Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid, Trotta, 1994, 908 págs.; L. Köhler - W. Waungartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, E.J. Brill, 1985, 1138 págs.; Fr. Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Hendrickson Publishers, 1979, 1176 págs.; G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft. 1981, 1672 págs.

<sup>3</sup> Todos los volúmenes de la *Bibliografía Bíblica Latino-Americana* muestran la preferencia de los estudios por

Espero, pues, que, lejos de hastiarnos, la lectura minuciosa que vamos a hacer del texto nos ayude a percibir las dimensiones infinitas que contiene la realidad humana en sus pliegues más íntimos.

## 2.2. Veamos una traducción de Ez. 37, 1-14

- 1 Estuvo sobre mí la mano de Yavé  
y (él) me hizo salir  
en el espíritu de Yavé  
y (él) me acomodó  
en medio de la llanura  
y ella (la llanura) (estaba) llena de huesos.
- 2 Y me hizo pasar sobre/alrededor de ellos  
una y otra vez;  
Y, he aquí, abundantes en exceso  
sobre la superficie de la llanura;  
y, he aquí, secos en exceso.
- 3 Y me dijo: hijo de hombre,  
¿acaso vivirán estos huesos?  
Yo dije: mi-Señor Yavé, tú sabes.
- 4 Me dijo: realízate-como-profeta sobre estos huesos  
y dí-les: ¡huesos secos,  
escuchen la palabra de Yavé!
- 5 Así dijo mi-Señor Yavé  
a estos huesos:  
He aquí: hago venir sobre ustedes  
espíritu y vivirán.
- 6 Pondré sobre ustedes nervios  
haré crecer sobre ustedes carne  
y extenderé sobre ustedes piel  
y pondré en ustedes espíritu y vivirán  
y sabrán que yo (soy) Yavé.
- 7 Me realicé-como-profeta, como me fué ordenado;  
hubo un sonido conforme-yo-me-realizaba-como-profeta;  
y, he aquí, un temblor;  
y se juntaron los huesos,  
un hueso con el otro.
- 8 Yo vi y, he aquí, que (había) sobre ellos  
nervios y carne creció  
y se extendió sobre ellos piel por encima,  
mas espíritu no había en ellos.
- 9 Me dijo: realízate-como-profeta al espíritu,  
realízate-como-profeta, hijo de hombre,  
y dile al espíritu:  
Así dijo mi-Señor Yavé:  
¡de los cuatro vientos (espíritus), ven, espíritu!

¡y sopla sobre estos masacrados, que vivan!  
 10 Y me-profeticé, como fuí ordenado;  
 y vino sobre ellos el espíritu y vivieron;  
 se levantaron sobre sus pies:  
 ¡un ejército grande, enorme!

11 Me dijo, hijo de hombre,  
 estos huesos (son) toda la casa de Israel,  
 ellos dicen:

se secaron nuestros huesos,  
 se destruyó nuestra esperanza,  
 han cercenado el cordón de nuestra vida.

12 Por eso, realízate-como-profeta y dí-les:  
 Así dijo mi-Señor Yavé:  
 He aquí que yo abro sus sepulcros  
 y los hago subir de sus sepulcros,  
 pueblo mío,  
 y los hago llegar a ustedes a la tierra de Israel.

13 Y sabrán que yo soy Yavé  
 conforme abra sus sepulcros y  
 conforme los haga subir de sus sepulcros,  
 pueblo mío.

14 Pondré mi espíritu en ustedes  
 vivirán y los acomodaré en su tierra  
 y sabrán que yo Yavé hablé e hice:  
 palabra de Yavé.

### 3. Texto con muchas sorpresas: comentario

#### 3.1. Peculiaridades del texto

##### 3.1.1. *Causa perplejidad*

El inicio del v.1, que se traduciría a nuestras lenguas latinas simplemente como “estuvo sobre mí la mano de Yavé”, y que en hebreo se expresa en cinco palabras, de entrada, nos prepara dificultades para seguir leyendo el resto del versículo; pues, mientras que en esta primera frase, el género del verbo ‘estar’ corresponde al género del sujeto ‘la mano’, que en hebreo, como en nuestras lenguas, es palabra de género femenino, el género del verbo ‘me hizo salir’ ya es masculino. Es como si dijéramos: ‘estuvo (ella) sobre mí la mano de Yavé y Él me hizo salir’. Por lo menos se sorprende uno al leer que, primeramente, es la mano del señor la que hace salir y que, de repente, se habla más bien, no de la mano sino del dueño de la mano, Yavé, como quien hace salir al profeta.

Pocas veces en la Biblia, la palabra ‘mano’ es masculina: Éx. 17, 12: ‘las manos de Moisés estaban pesados’; 2 Sm. 4, 1; Sof. 3, 16; 2 Cro. 15, 7; Ne. 6, 9: todas

estas veces se habla, sí, de ‘manos’, pero refiriéndose al debilitamiento del ánimo.

Pero, entonces, ¿quién viene siendo el sujeto de los verbos ‘me hizo salir’ y ‘me hizo reposar’? Si se dijera que es Yavé y que hablar de la mano y del espíritu es una forma de hablar de la parte refiriéndose, de hecho, al todo, la confusión seguiría pues la diferencia de género entre el supuesto sujeto y el verbo permanece.

Las correspondencias de género son fielmente respetadas en todos los otros casos: ‘llanura’, que es femenino; ‘huesos’, palabra que en hebreo es de género común, guardan siempre sus correspondencias. La pregunta sigue en pie con respecto a la identificación de quién es el sujeto de todos los verbos que mueven a Ezequiel en los tres primeros versículos: ‘él me hizo salir’, ‘él me hizo reposar’, ‘él me hizo pasar’. Al principio del v.3 la incógnita sigue: “él me dijo”. ¿Quién?

¿Qué explicaciones puede tener este desfase? Tal vez esa frase sea un título que el uso convirtió en parte del texto, lo cual no es privativo del texto que nos ocupa. Por cierto, en otros tres lugares del mismo libro sucede el mismo fenómeno literario. ¿Cuáles son esas otras instancias en Ezequiel en las que se usa la misma fórmula literaria?

### 3.1.2. Pero tiene armonía

Son cuatro las veces que el libro de Ezequiel usa la frase: “estuvo sobre mí la mano de Yavé”. ¿Dónde?

Ez. 1, 3: inicio de todo el libro;

Ez. 3, 22: inicio del ministerio profético, después de su vocación (2, 1-3, 21);

Ez. 37, 1: momento culminante del ministerio profético;

Ez. 40, 1: inicio del otro libro de Ezequiel: la nueva *torá*.

Viendo así la disposición de los textos donde aparece la frase que nos ocupa, se puede inferir que dicha fórmula introductoria de textos proféticos cumple una función estructural. Es decir, es una frase muy importante para toda la construcción del libro.

Notemos primero que ‘la mano de Yavé’ no viene a cada momento. Sólo en ocasiones marcantes del libro. Inicio de la vocación y culmen da la misma. Por cierto el principio y el culmen de su vocación de profeta acontecen en un valle, *biq’ah*, en hebreo. De las únicas cinco veces que aparece la palabra *biq’ah*, “valle”, en todo el libro de Ezequiel, en 3, 22.23 (2 veces) como en 37, 1.2 (2 veces) se trata del escenario donde acontece algo central para Ezequiel y para su mensaje; mientras que en 8, 4 se trata de una referencia general a la visión fundante del libro, a saber, de la gloria de Yavé (1, 28).

Sería muy importante, aunque no oportuno en este artículo, hacer la comparación minuciosa de los dos textos centrales en esta estructura que estamos proponiendo como eje del libro. A saber, 3, 22-27 y 37, 1-14. Con esa comparación todos los aspectos peculiares del profetismo de Ezequiel nos quedarían admirable y provechosamente claros.

Y, por último, notemos que tanto el principio del libro de Ezequiel como el principio del libro, así llamado, de la *torá* de Ezequiel (caps. 40-48), tienen correspondencias hábilmente trabajadas. Tampoco es el momento para detenernos en ellas.

### 3.1.3. *Y lo que parecía desechable resultó pieza esencial*

Tenemos, entonces, por resultado, que la frase que en un principio nos parecía desentonar en la sintaxis del primer versículo de nuestro texto, ahora, además de reconocerla como introducción a un oráculo importante, tiene la función de servir de argamasa para conformar la estructura de todo el libro. Esa frase que, por cierto, es corregida frecuentemente por los traductores, sirve de cuadro para esbozar los trazos de la personalidad de Ezequiel como profeta que lleva a cabo su misión profética alrededor de la situación histórica de su pueblo.

Los pueblos indígenas no se sentirían extraños en un diálogo con este Ezequiel, tan rico en simbolismo y colorido, pero difícil.

## 3.2. *Cantera de piedras muy dóciles*

Tenemos un texto armónico y rico en material utilizable. Se parece a las narraciones y gestas indígenas. Veamos algo más de esa riqueza.

### 3.2.1. *El profetismo de Ezequiel tiene cuño muy propio*

Después del cap. 13 (en que el profetismo de Ezequiel se opone al de los/las profetas dominadores del pueblo), el nuestro es el que más usa el verbo ‘profetizar’. Resulta fácil decir que Ezequiel era profeta; pero ¿de qué tipo de profeta hablamos a final de cuentas? Creo que sólo percibiendo los matices del texto lo dejaremos a él mismo definirse.

De las 86 veces que aparece el verbo ‘profetizar’ en el Antiguo Testamento, 34 veces aparece en Ezequiel, sólo superado con una vez por Jeremías. En nuestro texto el verbo aparece 7 veces. Por su contenido, y no sólo por su morfología, este verbo admite únicamente 2 formas verbales, *nif al* (pasivo simple) y *hitpa`el* (reflexivo). Esos dos únicos modos los usa nuestro texto. Nunca es verbo transitivo. La acción del verbo hebreo ‘profetizar’ queda muy identificada con el sujeto del verbo. Ver nuestra traducción. Por cierto, puede parecer pedantería tecnicista, pero hay que penetrar el sentido.

¿Y qué sacamos de eso? Si aceptamos la relación propuesta por algunos comentaristas<sup>4</sup> de este capítulo con la vocación de Ezequiel en 3, 22-27, entonces, podría ser que Ezequiel se constituye profeta en plenitud precisamente delante de los huesos. En el cap. 3 fué llamado (3, 22: “y estuvo [verbo hebreo ‘estar’ en imperfecto, con *waw* conversivo] sobre mí la mano de Yavé”) y ahora los huesos lo están haciendo profeta (37, 1: misma frase con verbo en tiempo perfecto). El montón de huesos secos es el escenario del ápice profético de Ezequiel. Quien quiera asumir un profetismo semejante, ya sabe adonde dirigirse.

Queda como tarea mostrar cómo las correspondencias literarias de estos dos textos son impresionantes.

este capítulo.

<sup>4</sup> G.A. Cooke, *The book of Ezekiel. A critical and exegetical commentary*. Edinburgh, T. & T. Clark, 1936, págs. 396-397; W. Zimmerli, *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, I-II. Philadelphia, Fortress Press, 1979., 509 y 606 págs., cf. II, pág. 259.

### 3.2.2. *Profetismo en riguroso diálogo comunitario*

Este nuestro pasaje presenta un profetismo de mucho diálogo comunitario. Ya en otros capítulos anteriores del libro (8-11; 12, 9; 14, 1-3; 17, 2.12; 20, 1-3.31; 21, 6-7; 24, 18-19; 33, 30-33) se puede ver esa misma dinámica dialogal comunitaria muy propia de Ezequiel. Si nos fijamos bien, todo el trecho del que nos ocupamos es un diálogo donde todo el mundo interviene con preguntas, respuestas, autoevaluaciones, interpretaciones. El punto más alto del diálogo se encuentra en los vv. 12-13, en que Yavé se dirige al pueblo, con toda ternura, recuperando la alianza perdida, llamándolo ‘pueblo mío’. Sin embargo este punto alto es provocado por tres pequeñas frases, tristísimas, que pronuncia este pueblo de conciencia profunda de su destrucción: “nuestros huesos se secaron, pereció nuestra esperanza, fuimos cercenados de nuestro cordón de vida”.

Aquí se me antojaría lanzar esta sospecha: estas tres frases reveladoras de la autoconsciencia de destrucción del pueblo ¿no serán la semilla de todo el texto? ¿No será que Ezequiel desarrolló su texto a partir de frases germinales tomadas de la boca del pueblo? Tengamos en cuenta que otras palabras proféticas de Ezequiel tenían su fuente, precisamente, en lo que andaba diciendo el pueblo en su vida diaria y concreta (12, 22; 13, 10-16; 18, 2.19.25; 25, 3; 26, 2). Sea lo que fuere, el profetismo de Ezequiel tiene rasgos muy peculiares y el diálogo comunitario es uno de los más originales de él.

### 3.2.3. *El profetismo de Ezequiel es, no sólo peculiar, sino, además, osado*

El profeta que encarna Ezequiel tiene como oyente, no sólo a los huesos secos, sino al mismo *Espíritu* y, de hecho, a todos los espíritus. Aquí tenemos a un espíritu totalmente dócil a la palabra del profeta. La presencia activa, disponible a la voz profética, del espíritu, se concentra en los v.8-10. Isaías y Ezequiel son los libros que más usan la palabra *ruaj*, 51 veces, cada uno. En Ezequiel, este capítulo se lleva la delantera en el uso de *ruaj*: 10 veces.

Y aquí, aunque pueda ser tedioso, vale la pena constatar la riqueza que suelen los textos cuando la interpretación se hace a partir de un minucioso análisis lingüístico. La palabra hebrea *ruaj* normalmente se traduce por ‘espíritu’ o ‘viento’. Si penetramos pacientemente en la raíz verbal de la palabra ¿arrojaría otro sentido?

En efecto, la raíz verbal *rawaj* tiene que ver con la percepción de las cosas, acciones y personas a través del olor, del olfato. Tiene que ver con la delicia, con el gozo, de oler algo. En el Sl. 115, 6 se les niega a los Dioses diferentes a Yavé la capacidad de oler. ¡Yavé es Dios verdadero, entre otras cosas, porque sí tiene olfato! Uno diría que esos son detalles sin importancia, pero no. Veamos. Las alianzas y bendiciones fundantes de la Biblia comienzan con aromas agradables percibidos. Se dice en Gén 8, 21: “y el Señor olió el suave olor y dijo el Señor en su corazón: no volveré otra vez a maldecir la tierra por causa del hombre”; y en Gén 27, 27-28 se dice que Isaac bendice a Jacob de la siguiente manera: “se acercó (Jacob) y lo besó; entonces (Isaac) olió el olor de sus vestidos, y lo bendijo, y dijo: ¡el olor de mi hijo es como el olor del campo, que el Señor bendijo!: Que así te dé Dios del rocío de los cielos, y de las gorduras de la tierra, y abundancia de trigo y vino”. Admirémonos: el verbo hebreo para ‘oler’ es *rawaj*, raíz de la palabra *ruaj*, la misma que Ezequiel usa abundantemente en nuestro texto. ¡El *ruaj* de estos versículos pre-

para una nueva bendición, continuadora de las anteriores, fundantes del pueblo de Israel!

Con esto ejemplos simplemente quiero insistir en que esta meticulosidad no es, de ninguna manera, prurito de tecnicismo; es, más bien, una reiteración de la necesidad de abrimos al lenguaje de la Biblia como un texto de gente de cultura, imaginación, simbología etc., totalmente diferente a nosotros. Es el otro que nos desafía a entenderlo en su alteridad. Y en nuestra preocupación por insertar la lectura de la Biblia en el mundo indígena me parece que debemos tener cuidado de no perder de vista el respeto a la alteridad. Los textos leídos con paciencia nos ayudarán a vencer la tentación de domesticar a la gente que los escribió. A final de cuentas, la Biblia también es indígena.

Aquí vale proponer el desafío de un estudio, con ojos nuevos, más minucioso, de la presencia del espíritu en este texto ligado al profetismo y su acción con el pueblo. Notemos aquí también que la correspondencia de género es sumamente respetada, en un capítulo que, como vimos, se toma sus libertades a este respecto. Los imperativos de los verbos ‘venir’ y ‘soplar’ son hermosamente femeninos, como lo es la palabra *ruaj*.

### **3.2.4. Y ¿qué hacían ahí tantos huesos juntos?**

El espíritu es comandado a soplar sobre huesos que tienen la peculiaridad de ser restos que, según el lenguaje de Ezequiel, son resultado de una gran matanza. La traducción que presentamos dice: ‘sopla fuertemente sobre los masacrados estos’. Pues la raíz verbal *jarrag*, que da origen a la palabra hebrea *bajarugim*, ‘sobre los masacrados’, significa ‘padecer una matanza’, ‘ser matado’. No se trata entonces de huesos sacados de un osario o de una capilla donde esperan los difuntos “tranquilamente la resurrección”, como hablan ahora las propagandas comerciales religiosas de criptas funerales. La fuerza de la palabra remite, por ella misma, al sentido profundo que tienen esos huesos: se trata de huesos de pueblo masacrado; no de cualesquier huesos.

Con este sentido recuperado, también la palabra ‘llanura’ de los v.1 y 2 adquiere su profundo sentido. No se trata de la visión de un paisaje bucólico, sino de la visión de un campo de batalla donde el pueblo había sido vencido y masacrado. Ahora, según Ezequiel, llega el espíritu, recogido de los cuatro vientos, para hacer la venganza. La venida-venganza del espíritu, en este texto, no puede tener otra connotación inmediata que la de un levantamiento militar como paso indispensable para la resurrección. Creo que no podemos sacarle la vuelta a la fuerza de sentido de estas expresiones.

### **3.2.5. Ezequiel 37: ¿crítica y superación del deuteronomismo de Josías?**

Ezequiel, a quien todo el mundo ubica a unos 30 años de distancia del rey Josías y del punto más alto del deuteronomismo, sistema preocupado por la pureza, consigue, en poquísimo tiempo, dar un vuelco a los parámetros de juicio de los acontecimientos históricos.

Lo que en tiempos de Josías fue instrumento y símbolo de maldición, en el acontecimiento, Ezequiel se transforma en base de bendición y principio de vida plena, vigorosa. Para explicarme pido que se haga una comparación de nuestro texto con 2 Re. 23, 1-20.

¿Y qué tiene que ver Ezequiel con eso? Veamos. La reforma de Josías, incluida la celebración de la pascua, se ha analizado y entendido últimamente como siendo, para los pueblos contrarios a esa reforma, violencia y represión<sup>5</sup>. Es impactante que en el proceso de represión que Josías implementó los huesos tienen un papel importante. Los lugares que iban siendo descalificados como lugares de culto fuera de Jerusalén iban siendo maldecidos. Y la maldición tenía su ritual litúrgico: se esparcía sobre ellos huesos de gente. En los vv. 14-20 los huesos juegan un papel importante.

Si se quiere, esto que señalamos aquí es sólo un detalle; pero es también una punta del hilo para seguir investigando lo que Ezequiel significa como una etapa de superación en las propuestas históricas de su pueblo.

¡Qué distinto papel de los huesos se percibe en Ezequiel! Los huesos, aunque secos y amontonados, adquieren, en Ezequiel, otro carácter. Yavé les habla. Son sus interlocutores. Los huesos se hacen sujetos. Los huesos escuchan (*shama'*) la Palabra de Yavé. Reciben espíritu (*ruaj*). Los huesos comienzan a hablar (*Kol*). Los huesos reconocen a su compañero. Los huesos se hacen comunidad. Y, finalmente, son la base de la nueva creación. Aunque huesos, nunca perdieron lo humano.

Qué interesante. Mientras que el deshacerse de huesos le ayudó a Josías a buscar la hegemonía de poder, a Ezequiel los huesos lo hacen profeta dador de vida. Pero, más interesante aún es que, si Josías, con huesos, trató de anular a todos aquellos pueblos, llamémoslos indígenas, Ezequiel, de los huesos restituye y revigoriza al pueblo en su peculiaridad propia.

## 4. Les damos la palabra a los indígenas zapatistas

### 4.1. Palabra indígena: palabra militante

Siempre me he preguntado si este texto de Ezequiel realmente tiene relación con la resurrección y cómo. Walther Zimmerli<sup>6</sup> señala que fueron los escritos de los Santos Padres de la Iglesia los que le dieron ese amarre. Algunos comentaristas actuales, para salvar esta relación con la resurrección, han llegado a relacionarla con la idea más primitiva de resurrección que vendría del zoroastrianismo<sup>7</sup>. ¿Será necesario ir tan lejos? A nuestro alcance tenemos llaves de sentido muy eficaces que no hemos apreciado suficientemente ni siquiera en México mismo. Consideremos ésta que ofrezco.

### 4.2. Ezequiel y zapatistas, de la mano: ¿qué tal?

Los indígenas zapatistas de Chiapas, México, representan, hoy por hoy, una alternativa de proyecto indígena que supera lo simplemente cultural y que llega a la propuesta de un proyecto nacional desde el mundo indígena. Desde los proyectos así llamados de izquierda, el movimiento zapatista, a través de una exitosa y permanen-

<sup>5</sup> Cf. S. Nakanose, *Josiah's Passover. Sociology and the Liberating Bible*. New York, Orbis Books, 1993, 192 págs.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, pág. 264.

<sup>7</sup> B. Lang, "Street Theater, Raising of the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy", en J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book*. Leuven, University Press, 1986. págs. 297-316.

te comunicación escrita con el mundo, encarna un sistema de símbolos y discurso que superan en mucho al discurso típico, anquilosado, sea de marxistas, de socialistas, o de izquierda clásica, en general.

Con frecuencia se describen como “los muertos de siempre, muriendo otra vez, pero ahora para vivir”. Se autodefinen como hombres y mujeres de palabra verdadera: “nuestra palabra empezó a caminar desde siglos y no se apagará nunca más”. Creo que ellos, los muertos con palabra que da vida, nos proporcionarían llaves excelentes de entendimiento de este texto. No tendríamos que recurrir al zoroastrianismo.

A veces se juega con palabras diciendo que no se trata de resurrección, sino de insurrección. Quiero presentar una versión mexicana de la visión de ese pueblo-masacrado-convertido-en-ejército que tuvo Ezequiel. Se trata de una carta a un niño en la que se explica porqué los indígenas zapatistas tuvieron que recurrir a la violencia. Algunos obispos y gente del gobierno los habían llamado “profesionales de la violencia”. Aquí explican también por qué y cómo los muertos se convirtieron en soldados. ¿Resurrección? ¿Insurrección? Veamos.

### **4.3. ¿En qué se parecen Ezequiel y los indígenas de Chiapas?**

Sierra Lacandona, 6 de marzo 1994.

Al niño Miguel A. Vázquez Valtierra,  
La Paz, Baja California Sur

Miguel:

Tu mamá me entregó tu carta junto con la foto donde sales con tu perro. Escribo estas líneas apresuradas que, tal vez, no alcances a entender todavía. Sin embargo, estoy seguro que algún día entenderás que es posible que existan hombres y mujeres como nosotros, sin rostro y sin nombre, que lo dejan todo. Hasta la vida misma, para que otros (niños como tú y que no son como tú) puedan levantarse cada mañana sin palabras que callar y sin máscaras para enfrentar el mundo. Cuando ese día llegue, nosotros, los sin rostro y sin nombres, podremos descansar, al fin, bajo tierra..., bien muertos, eso sí, pero contentos.

Nuestra profesión: la esperanza.

Ya casi se muere el día en los brazos nocturnos de los grillos y entonces viene esa idea de escribirte para decirte algo que viene de eso de “profesionales de la violencia” que tanto se nos ha achacado.

Y resulta que sí, que somos profesionales. Pero nuestra profesión es la esperanza. Nosotros decidimos un buen día hacernos soldados para que un día no sean necesarios los soldados. Es decir, escogimos una profesión suicida porque es una profesión cuyo objetivo es desaparecer: soldados que son soldados para que un día ya nadie tenga que ser soldado. Porque eso que llamamos patria no es una idea que vaga entre letras y libros, sino en el gran cuerpo de carne y hueso, de dolor y sufrimiento, de pena, de esperanza en que todo cambie, al fin, un buen día. Y la patria que queremos habrá de nacer también de nuestros errores y tropiezos. De nuestros despojos y rotos cuerpos habrá de levantarse un mundo nuevo. ¿Lo veremos? ¿Im-

porta si lo veremos? Creo yo que no importa tanto como el saber a ciencia cierta que nacerá y que en largo y doloroso parto de la historia algo y todo pusimos: vida, cuerpo y alma. Amor y dolor, que no sólo riman, sino que se hermanan y juntos marchan. Por esto somos soldados que quieren dejar de ser soldados. Pero resulta que, para que ya no sean necesarios los soldados, hay que hacerse soldado y recetar una cantidad discreta de plomo, plomo caliente escribiendo libertad y justicia para todos, no para uno o para unos cuantos, sino para todos, todos, los muertos de antes y de mañana, los vivos de hoy y de siempre, los de todos a quienes llamamos pueblo y patria, los sin nada, los perdedores de siempre antes de mañana, los sin nombre, los sin rostro.

Y ser un soldado que quiere que ya no sean necesarios los soldados es muy simple; basta responder con firmeza al pedacito de esperanza que en cada uno de nosotros depositan los más, los que nada tienen, los que todo lo tendrán. Por ellos hay que tratar de veras de cambiar y ser mejores cada día. Acumular odio y amor con paciencia. Cultivar el fiero árbol del odio al opresor con el amor que combate y libera. Cultivar el poderoso árbol del amor que es viento que limpia y sana, no el amor pequeño y egoísta, el grande sí, el que mejora y engrandece. Cultivar entre nosotros el árbol del odio y el amor, el árbol del deber. Y en ese cultivo poner la vida toda, cuerpo y alma, aliento y esperanza.

Recibe mi mejor abrazo y este tierno dolor que siempre será esperanza. Salud, Miguel.

Desde las montañas del Sureste mexicano. Subcomandante Insurgente Marcos.

P.D. Acá nosotros vivíamos peor que los perros. Tuvimos que escoger: vivir como animales o morir como hombres dignos. La dignidad, Miguel, es lo único que no se debe perder nunca... nunca.<sup>8</sup>

Esta carta es del Subcomandante Marcos. Su contenido es fruto de la riqueza indígena: “lleno de referencias simbólicas y con poesía nata que le viene de sus estructuras pensadas en las lenguas mayas de la región”. Ni dudar que los verdaderos autores son los indígenas. Que no tengamos que responder a lo que uno de ellos preguntaba un día “atropelladamente con palabras en dialecto y en ‘castilla’: ¿Por qué siempre nos piensan como niños chiquitos? ¿Por qué para ellos nosotros no podemos pensar solos y tener buen pensamiento con buen plan y buena lucha? ¿Acaso la inteligencia sólo llega en su cabeza de ladino? ¿Acaso nuestros abuelos no tuvieron bueno su pensamiento cuando ellos eran?”<sup>9</sup>.

*José Luis Calvillo Esparza*  
Apartado postal 1236  
62000 Cuernavaca, Morelos  
México

<sup>8</sup> A. García de León (ed.), *EZLN - documentos y comunicados*. México, Ediciones Era, 1994, pág. 191.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 108.

---

## RECENSIONES

**Albert Nolan. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987, 207 págs. (original inglés: *Jesus Before Christianity*, Cape Town & Johannesburg, 1976).**

Aquí tenemos un libro que no es novedad pero que por sus méritos permanentes creemos útil presentarlo a los lectores de RIBLA. Se trata de una vida de Jesús, género siempre actual que ha encontrado en los últimos años muchos aficionados pero ninguno mejor que Albert Nolan. No es una vida de Jesús “científica” escrita para la comunidad de eruditos. Esta es una vida escrita por un activista conocedor de la literatura científica para mover a sus lectores a seguir el modelo del Jesús de Nazaret activista de la compasión y de la fe en el hombre y la mujer.

Albert Nolan es un dominico sudafricano, eminente representante de la teología contextual, nombre que se le da a la teología africana de la liberación (o, más precisamente, a la teología africana que más se corresponde con nuestra teología de la liberación). Ha sido Director del Instituto de Teología Contextual en Sudáfrica y asesor de estudiantes católicos. Estrictamente hablando, pues, es un teólogo más que un biblista, pero un teólogo que maneja las herramientas de la ciencia bíblica.

Jesús fue, dice Nolan, un hombre consumido por la compasión por las gentes de su nación que sufrían a manos de los romanos pero más aún a manos de sus propias autoridades religioso-políticas. Creía en la fe. No la suya especialmente, sino la fe humana como tal. Por su fe se curaban las personas y Jesús no reclamaba haberlo hecho él sino la fe de ellas. Fue un seguidor de Juan el Bautista que, sin embargo, se separó y se distinguió de su maestro por su alegría por la vida y su disposición a disfrutar de los banquetes y fiestas. Ante todo, detestaba el modo en que la gente establecía categorías de prestigio que les servían para desprestigiar a los excluidos. Disfrutaba de invitar a su casa a ramera, publicanos, leprosos y otra gente despreciable a los ojos de la sociedad de Galilea.

Sí, Jesús tenía su propia casa en Cafarnaúm. El Jesús de Nolan es un carpintero de clase media que se desclasa para identificarse con los pobres, los oprimidos y los excluidos. Predicaba el Reino de Dios, realidad social que vendría como catástrofe si su generación no se arrepentía y mostraba fe, pero que sería una realidad de justicia y paz si se lograba despertar en el pueblo su reserva de fe humana y de solidaridad. Anunció una catástrofe para Israel en su generación si el pueblo no cambiaba. (Este anuncio, sus seguidores lo convirtieron en discursos apocalípticos pero Jesús no era visionario apocalíptico, según Nolan.) Jesús no era violento, pero su pacifismo no era de principio inmutable sino para su situación particular. Con ello se

distinguió de los zelotas y otros activistas que creían que la liberación vendría únicamente por la violencia. Jesús creía que el secreto de la liberación era la fe, aunque no excluía la violencia como necesaria en algún momento, como demuestra su instrucción a sus discípulos que compraran espadas y su demostración violenta contra la explotación comercial que regía en el templo de su tiempo.

Bueno, esto dará una idea de un libro rico en contenido y de fácil lectura. Pretende ser una historia humana que no parte del supuesto de la mesianidad o divinidad de Jesús. En la conclusión del libro descubrimos que esto es una estrategia teológica. Nos invita el teólogo a creer en Jesús como divino y en el Dios de Jesús. Aunque no deja de sorprender al lector esta movida que no se anunció al principio no es una treta para captar a lectores incautos sino un paso teológico de principios. No podremos conocer a Jesús si leemos los evangelios como si ya conociéramos a Dios; mas bien, es a partir del humano Jesús que podemos comenzar a vislumbrar esa realidad trascendente que podemos sin manipulación llamar Dios.

Algunas reservas: El libro se escribió en 1976 y no fue revisado posteriormente. Depende mucho de Joachim Jeremias, cuyo conocimiento del judaísmo del primer siglo ha sido puesto en entredicho por E.P. Sanders en su libro premiado *Paul and Palestinian Judaism*, de 1978. Todo lo que depende de Jeremias, y Nolan es honesto en indicar sus dependencias, debe hoy quedar en entredicho (incluso su famosa interpretación de *Abba* como “papito”). Mas sorprendente es su uso de Thorlief Boman, cuya obra de 1960 sobre el pensamiento hebreo fue desacreditado por James Barr en varias obras de los años 1960.

Con estas advertencias, podemos recomendar la obra de Nolan. Es una buena introducción al Jesús histórico desde la teología contextual africana. Aunque incluye muchos detalles hoy discutidos también presenta otros muy sugestivos y su enfoque es teología contextual compatible con el pensamiento dominico clásico.

*Jorge Pixley*  
Apartado 2555  
Managua  
Nicaragua

## ***De Melitón sobre la pascua. Introducción, traducción y comentario por Alberto Ramírez Z. Colección “Estudios Bíblicos” de la Universidad de Antioquia, Medellín, 1993.***

Sardes fue una ciudad rica y lujosa que había sido antes de la conquista por los romanos la capital del reino de Lidia, cuyo más conocido rey fue el legendario Cresos. Ya en tiempos de Juan el visionario había una congregación cristiana en la ciudad. La comunidad judía era numerosa y rica, habiendo dejado la sinagoga más grande que se conozca de la antigüedad, excavada en tiempos modernos.

Melitón gobernó a la iglesia cristiana del lugar durante el principado de Marco Aurelio, a quien dirigió una apología de la que se conserva un fragmento en Eusebio, *H.E.* IV.26.6-11 que muestra un increíble acercamiento en su mente entre la fe cristiana y el imperio. Todo sugiere que quería que la iglesia adquiriera algo del prestigio, la riqueza e influencia de su rival, la sinagoga judía de la ciudad. Según Eusebio su fama y piedad eran grandes; era un “eunuco”, aparentemente un hombre célibe.

En este contexto hay que leer su Homilía sobre la Pascua, la única obra suya que se ha preservado en forma íntegra. Gracias a la Universidad de Antioquia y a Alberto Ramírez gozamos hoy de una traducción al español, con una introducción histórica y textual y un comentario. Esta homilía no se conoció en forma completa hasta el siglo XX, pero hoy se conoce en dos manuscritos y en dos ediciones críticas del texto griego, uno de Bernhard Lohse (Leiden, 1958) y el otro, el más completo, de O. Perler en la serie “Sources chrétiennes” (París, 1966). Ramírez describe la situación textual muy bien en esta edición colombiana de su traducción.

La traducción es una versión literal del estilo retórico y recargado del original de Melitón. Mi única reserva es su insistente uso del artículo con el nombre de Egipto (“el Egipto”), nombre muy frecuente en la homilía cuya primera mitad está basada en Éxodo 12. Este uso inusual del artículo es doblemente extraño considerando que Egipto es femenino en el griego y que Melitón por ratos parece jugar con la feminidad que pierde a sus hijos.

Las iglesias de Asia, y Melitón por supuesto también, celebraban la pascua el día en que la celebraban los judíos, la práctica cuartodecimana. Esto significa que no recordaban la muerte un viernes ni celebraban la resurrección un domingo. La homilía muestra la combinación de muerte y resurrección que esperaríamos en esta situación. Aunque Ramírez explica esta práctica y el hecho de que llevó a la condena de estas iglesias por las de Occidente, no logra ver todas sus implicaciones en la homilía de Melitón.

Para el lector moderno la larga sección que acusa a Israel de ser responsable de la muerte de Cristo (números 72-86) es difícil de apreciar. El comentario de Ramírez no es muy útil para entender esta extrema agresividad. Nada dice sobre la rica y floreciente comunidad judía de Sardes que era la competencia directa de Melitón y su comunidad cristiana. ¡Los arqueólogos no saben explicarse una sinagoga como la de Sardes con capacidad para mil personas! (Ciertamente, su inauguración se calcula en el temprano tercer siglo, unas décadas después del ministerio de Melitón, pero indica una comunidad judía floreciente.) Saber esto ayuda a explicar, aunque no justifica, la saña de Melitón contra los judíos, y debía mencionarse en un comentario sobre esta homilía.

A pesar de las críticas que hemos hecho, hay que agradecer que tengamos ahora un texto en español de esta homilía pascual de uno de los maestros más apreciados en el Oriente antiguo. Podemos recomendar la traducción a nuestros estudiantes, así como las aclaraciones de Ramírez sobre la situación textual. El profesor sabrá matizar los elogios de Ramírez por la utilidad práctica hoy de un texto que presenta problemas a creyentes que buscan promover la comunión entre todos los humanos. Como documento histórico para la situación particular de Sardes es valiosa esta homilía. Como evidencia de la seriedad con que se tomaba el éxodo y la pascua en Egipto como tipo de la Pascua del Hijo de Dios entre los cristianos de Asia es instructivo para la historia de la exégesis y de la liturgia.

*Jorge Pixley*  
Apartado 2555  
Managua  
Nicaragua