

Vida religiosa indígena

1. Contexto de un comienzo humilde y gracioso

Pedro Trigo

¿POR QUE NO CUAJO EL SEMINARIO PARA NOBLES INDIGENAS?

El 6 de enero de 1536, festividad de la Epifanía, fiesta que conmemora la vocación de los gentiles a la fe, se inaugura el Colegio de Santiago de Tlatelolco, en ese arrabal de la Ciudad de México. La ceremonia no puede ser más brillante. La presiden el primer Virrey, Don Antonio de Mendoza y asisten a ella el presidente de la audiencia Ramírez de Fuenleal e inmensa muchedumbre. El anfitrión es el primer Obispo de México Fray Juan de Zumárraga. Habían pasado los horrores de la conquista y de la primera audiencia y una feliz casualidad congregó a tres funcionarios de extraordinaria capacidad y altura de miras. Se estaba comenzando la institucionalización de lo que se llamó la Nueva España y desde esta perspectiva pareció que la novedad adjetiva podía componerse con el sustantivo etnocentrismo: estos hombres idealistas creyeron que la jerarquía (el poder sagrado, arquetipo de los demás poderes en una situación de cristiandad y más aún en un Estado misional) podría reunir en su seno a españoles e indígenas. Y por eso comenzaron precisamente por aquí, por la novedad: antes de estatuir un Colegio para españoles (europeos y americanos) se inauguraba el Colegio de Tlatelolco como seminario para nobles indígenas.

El Colegio funcionó tan bien que los fulgurantes avances de los indígenas despertaron enseguida no sólo la envidia de los letrados españoles sino la suspicacia de los vecinos que barruntaron en el crecimiento de los indígenas una tremenda amenaza a su preeminencia. Por eso desataron contra él una guerra sin cuartel, primero para que el colegio perdiera su carácter seminarístico y por último para que cerrara sus puertas, como ocurrió tras su temprano florecimiento y obligado languidecer.

A pesar de las intenciones de esos nobles funcionarios no fue posible la incor-

poración de indígenas a la institución eclesial. Desde arriba era estructuralmente imposible. Por eso antes de acabar el siglo todas las congregaciones religiosas (masculinas y femeninas) habían prohibido a los indígenas el acceso a ellas, incluso en condición de legos. Felipe II por su parte también les cerró las puertas al sacerdocio y veló, como consta documental-mente, por que se observara su prohibición.

Con el tiempo se cambió para no cambiar. Por presión de Roma (la bula pontificia de 1683 fue resultado del pleito de los cuarterones de Caracas) no puede negarse el sacerdocio por discriminación racial. Entonces se acude al expediente del blanqueo: no importa la proveniencia, lo decisivo es el producto final: cualquiera puede llegar a convertirse en cura... de acuerdo al modelo posttridentino, de neta fisonomía occidental. Cualquiera podía entrar en las filas de la jerarquía; el peaje es el blanqueo, la occidentalización. Los no blanqueados del todo se quedan por el camino formando el bajo clero, relativamente numeroso en la Colonia y abundante todavía hoy en países como México. De este modo se mantiene la Iglesia criolla (occidental americana) y se invisibiliza y desconoce la religión (católica) del pueblo, relegada meramente a lo devocional: es lo que se llama religiosidad popular.

LOS INDIGENAS (Y EL PUEBLO) COMO MENORES DE EDAD

La toma de conciencia de la Iglesia latinoamericana va llevando lentamente a la pregunta por el contenido de este sujeto ¿Los criollos y su cultura serían los representantes natos de la globalidad? Quienes hasta la independencia se llamaron españoles americanos y hoy son los occidentales y occidentalizados, ellos, como conjunto social con su cultura y proyecto, desde la situación hegemónica que mantienen ¿pueden dar la pauta de nuestra Iglesia? ¿Son capaces de escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias? Es

obvio que hoy en América Latina hay muchos criollos excepcionales que sí escuchan a Dios en los signos de los tiempos. Pero ¿no es cierto que los más significativos acaban entrando en conflicto con el proyecto criollo? Naturalmente que no estamos levantando un problema racial. El problema es una cultura encallecida en su dominio y que por eso se ha vuelto ciega para reconocer en el indígena, el negro y en general el pueblo mestizo a otro distinto que él y de igual dignidad que él; incapaz de ver en el pueblo a sujetos históricos, seres culturales y espirituales. Esa sería la causa del fracaso, tanto de la modernización desarrollista como de la revolución marxista. Los sujetos de estas propuestas eran ambos ilustrados que consideraban al pueblo como participios pasivos: marginados y oprimidos. Lo mismo puede decirse de los proyectos pastorales propuestos en este siglo: tanto en el proyecto restaurador como en el de Nueva Cristiandad el pueblo era menor de edad. Crecer (como en el caso de los proyectos seculares) era volverse como los agentes pastorales abandonando su ignorancia y supersticiones. Se trataba siempre de ser otro. El punto de partida era la desvalorización del pueblo como ser cultural. Por eso el mayor elogio que le tributábamos era su ductibilidad, su maleabilidad, su capacidad de aprender. Cristianamente la pregunta radical es si la institución eclesial creía prácticamente que el pueblo tenía el mismo y único Espíritu que poseían ellos. El Espíritu es el principio del discernimiento y su refracción en cada uno hace posible y necesario el diálogo para llegar a la catolicidad.

EL SENTIDO DE UN NUEVO INTENTO

A nivel de declaración de principios, tras Medellín y Puebla ya no es posible desconocer que la religión del pueblo "es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo" (P. 450). Tampoco desconocemos lo mucho

que al pueblo han aportado agentes pastorales que por origen o formación y status ya no pertenecen a él. Es precisamente este diálogo evangelizador en el seno del pueblo el que ha "ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres" (P. 1147).

Precisamente este diálogo está alcanzando su máxima diafanidad entre los que son los más pobres de los pobres: los indígenas. No pretendemos que la iglesia latinoamericana haya optado por ellos. Pero es verdad que tanto a nivel del Departamento de Misiones del CELAM (sobre todo mientras lo presidió Samuel Ruiz), como de multitud de reuniones, declaraciones y planes zonales (p.ej. de pastoral amazónica o del sureste andino en Perú o del sur de México o de Oruro o la Tarahumara...) es donde se va logrando en la práctica y en teoría más claridad de planteamientos en la Iglesia latinoamericana.

Uno de los pioneros de esta pastoral es Monseñor Leonidas Proaño, Obispo durante largos años de Riobamba. En el año 64 el nos abrió los ojos a esta perspectiva pastoral. Fuimos testigos de que él había echado la suerte con ellos. Para muchos escogió una mala suerte. Primero se le echaron encima los viejos hacendados, luego los pequeños caciques e intermediarios y enseguida la mayor parte de su clero. La Conferencia Episcopal y muchos religiosos lo desconocieron y aún lo desconocen, algunos lo acusaron incesantemente no sólo ante la Santa Sede sino ante la policía hasta llegar a la farsa grotesca de detener en su casa a 18 Obispos y un grupo de teólogos acusándolos de subversivos y comunistas. Pero nosotros fuimos testigos de que conocía y respetaba a su pueblo y por eso los comuneros de los ajeos lo querían como a padre y lo tenían por suyo. Después de unos modestos transistores para una red de escuelas radiofónicas no tuvo ya más que darles que su presencia alentadora y su propuesta de organización desde sus raíces culturales y en ellas particularmente desde su vivencia religiosa.

En 1985 el Papa aceptó su dimisión y le nombró un sucesor. Desde entonces en un fino gesto (para unos meramente protocolar y para algunos realmente efectivo) la Conferencia Episcopal lo puso al frente de la pastoral indígena de Ecuador. Esa pastoral no existe. Y Monseñor Proaño no ha montado una tremenda oficina ni

se escuda tras vistosos organigramas. Continúa, donde le dejan, su labor de presencia que respeta, valoriza lo que van haciendo desde abajo y mantiene el espíritu y la organización. Todo va saliendo bien pequeño, como despreciable, pero sólo Dios sabe de su poder germinador.

Como una muestra de la madurez que van alcanzando estos intentos Monseñor mismo nos cuenta entre sorprendido, agradecido y encantado, cómo se va dando a luz la vida religiosa femenina indígena. Ni virreyes ni notables, apenas un obispo jubilado como padre y una religiosa no indígena como partera. Es una fiesta de familia, de familia indígena. Ahora son los indígenas quienes adoptan a los criollos. Es en su casa, en su lengua, en sus costum-

bres, en su propia organización donde se siembra esta nueva planta: la vida religiosa indígena. No indígenas en congregaciones europeas o criollas sino indígenas que van naciendo a una vida religiosa indígena. Los invitados son el obispo jubilado y la religiosa partera. Con ellos, ya domesticados, dialogarán; ellos serán responsables del acto de Tradición, de entrega a este sujeto que surge nuevo, ellos darán lugar. Es una hora de Dios, un momento histórico. Sencillo, como fue la Anunciación a María. Sucede cuatro siglos y medio después de ese intento de Tlatelolco. Oigamos al propio Monseñor que nos lo cuente. Quiera Dios que tengamos oídos para oírlo.



Estudio, Tratamiento y Montura de la Obra
Sótano Uno - Anaucó Hilton - Parque Central
Frente al Restaurant El Parque - 573.62.24

LOS TRES

MARQUETEROS