



DOTTORATO DI RICERCA IN
STUDI EUROAMERICANI

CICLO XXIII

**Dio abitava già qui. Teologia India e ridefinizione
dell'identità tra protagonismo indigeno e nuove forme
di indigenismo.
Il caso messicano**

Claudia Troilo

A.A. 2010/2011

Tutor: Prof. Alessandro Lupo

Coordinatore: Prof.ssa Cristina Giorcelli

Indice

Capitolo 1. Teologia India: presentazione del tema, p. 3

1.1. Problematizzazione del tema e obiettivi del progetto di ricerca, p.12. 1.2 La problematica dell'indagine, p. 15. 1.3. Individuazione del contesto d'indagine, p. 37. 1.3.1 Breve stato della questione, p. 41. 1.3.2 Principali ipotesi di lavoro, p. 44.

Capitolo 2. Indios e indianità tra invenzione e risignificazione: breve retrospettiva, p. 49.

2.1 Etnie, *indios* e indigeni: terminologie controverse p. 51. 2.1.1 La conquista: all'origine del concetto di *indio*, p. 57. 2.1.2 Indianismi, p. 63. 2.1.3 Indigenismi, p. 69. 2.2 I movimenti indigeni: una breve panoramica, p. 88.

Capitolo 3. Presupposti della Teologia India in America Latina, p. 119.

3.1. Presupposti socio-politici: cenni sull'evoluzione del concetto di Stato-nazione verso un paradigma multi-culturalista, p. 119. 3.2 Presupposti teologici, p. 131. 3.2.1 Principali linee del Magistero del Concilio Vaticano II e successivo, p.138. 3.2.2 Il CELAM e il cristianesimo post-conciliare in America Latina, p. 146

Breve cronologia della Teologia India in America Latina, p. 154

Capitolo 4. La Teologia India secondo la Teologia India: la dimensione continentale e il caso rappresentativo del Messico, p. 157.

4.1. Organismi fondatori della Teologia India: il caso rappresentativo del CENAMI, p. 163. 4.2. Chi sono i *teologi indios*?, p. 198. 4.3. In quale accezione si parla di teologia, p. 214. 4.4. Perché teologia "india"? Problemi di articolazione tra locale e globale, p. 255. 4.5. Alcune dicotomie fondanti: riflessioni dalla Teologia India per un mondo in crisi, p. 288. 4.6 Dio abitava già qui: le riletture del passato e la fondazione della nuova identità indigena, p. 294.

Capitolo 5. Luoghi e modi dell'elaborazione teologica "india", p. 315.

5.1 Dinamiche di interazione tra "segmento di mediazione" e fedeli indigeni: gli *Encuentros Talleres* e dintorni, p. 315. 5.2 Costruzione di una liturgia plurale e di un cristianesimo "trans-ecumenico", p. 398.

Conclusioni. La Teologia India tra protagonismo indigeno, indigenismo e nuove "indianità", p. 414.

Bibliografia, p. 428.

Capitolo 1. Teologia India: presentazione del tema

L'obiettivo generale di questo progetto è quello di analizzare un fenomeno che, a partire dagli anni Novanta, è sorto ed ha acquisito una notevole diffusione in buona parte del continente americano. Si tratta della corrente teologico-identitaria nota come Teologia India o pastorale indigena: due definizioni, come si vedrà, tutt'altro che equivalenti; benché infatti vengano spesso usate come fossero intercambiabili ed alludano ad uno stesso fenomeno, di solito chi utilizza l'espressione "Teologia India" rivendica per i fedeli indigeni, anche laici, un ruolo e una capacità decisionale assai maggiore rispetto a quanti ricorrono alla più neutrale definizione di pastorale indigena.

Tenuto conto di ciò, questa tesi sarà essenzialmente dedicata alla "Teologia India", declinata al singolare e scritta con le iniziali maiuscole, così come definita da alcuni dei suoi protagonisti di spicco e più attivi promotori; uno dei problemi centrali sarà precisamente tentare di capire se e fino a che punto si possa parlare di *una* Teologia India. Dietro un punto apparentemente così semplice si snodano problematiche di ben più ampio respiro. In effetti, questa definizione "grida" due rivendicazioni di non poca importanza: parlando di teologia in relazione alle concezioni e alle pratiche religiose dei fedeli indigeni, fino a pochi anni fa tollerate a stento come manifestazioni sincretiche o forme di religiosità popolare, si vuole metterle sullo stesso piano e concedere loro la stessa "voce in capitolo" della riflessione teologica "ufficiale". L'aggettivo *indio*, a sua volta, viene utilizzato proprio per ribaltare l'uso offensivo e discriminatorio che se ne è fatto, affermando una *specificità* culturale del mondo indigeno, che risiede proprio

nell'alterità rispetto al mondo occidentale; questa, dunque, non è più concepibile come un disvalore, o come un vuoto da colmare, ma al contrario è riconcettualizzata come un patrimonio da riscattare e da rivendicare. Non è più concepibile che condizione per partecipare pienamente della cittadinanza, teoricamente garantita a tutti i cittadini dalle legislazioni degli stati nazionali, sia la compiuta “inculturazione”¹ ai valori di una cultura nazionale essenzialmente unica e ancora fortemente legata alle matrici europea e statunitense, benché i processi di liberazione dal regime coloniale e di fondazione degli stati nazionali, nella maggior parte delle nazioni iberoamericane, si siano basati sulla *invenzione di una tradizione*² e di un'identità il cui tratto distintivo

¹ Per ricorrere alla definizione classica di Alberto Mario Cirese, per “inculturazione” in antropologia si intende “il processo, o meglio il fascio di processi consapevoli e inconsapevoli, spontanei o organizzati, attraverso il quale i nuovi nati *di un dato gruppo* socio-culturale vengono integrati nella cultura del *gruppo stesso*, e cioè sono portati ad accettarne i valori e i modelli, ad assorbirne le conoscenze, ad adottarne le concezioni e i comportamenti. [...] Il processo di inculturazione o integrazione costituisce il supporto di quella trasmissione nel tempo dei fatti culturali cui si dà il nome di tradizione” (Cirese, A.M., 1986: 106).

Nella teologia post-conciliare e, conseguentemente, nella Teologia India, il termine inculturazione assumerà un significato differente e molto più specifico. Uno dei documenti nei quali esso viene definito in maniera più chiara è l'enciclica *Redemptoris Missio, circa la permanente validità del mandato missionario* (Giovanni Paolo II, 7/12/1990, consultabile *on line* all'indirizzo: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_it.html, consultato nel maggio 2009):

Svolgendo l'attività missionaria tra le genti, la chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d'inculturazione. È, questa, un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta e urgente. Il processo di inserimento della chiesa nelle culture dei popoli richiede tempi lunghi: non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l'inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture». È, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della chiesa. Ma è pure un processo difficile, perché non deve in alcun modo compromettere la specificità e l'integrità della fede cristiana. Per l'inculturazione la chiesa incarna il vangelo nelle diverse culture e, nello stesso tempo, introduce i popoli con le loro culture nella sua stessa comunità; trasmette a esse i propri valori, assumendo *ciò che di buono c'è in esse* e rinnovandole dall'interno. [...] L'inculturazione è un cammino lento, che accompagna tutta la vita missionaria e chiama in causa i vari operatori della missione ad gentes, le comunità cristiane man mano che si sviluppano, i pastori che hanno la responsabilità di discernere e stimolare la sua attuazione. ((RMi, 52)

Salvo diverse specificazioni, è principalmente in questa seconda accezione che il termine verrà utilizzato in questa sede.

² V. Hobsbawm e Ranger, 1994.

rispetto alla cultura della “madrepatria” era proprio il *mestizaje*³. La Teologia India sorge nell’ambito di (e contribuisce a) un più ampio insieme di impulsi e movimenti che rivendicano il diritto ad una piena e concreta cittadinanza e rappresentanza all’interno di stati nazionali che devono essere ridefiniti in senso plurale e multiculturale; la stessa appartenenza alla religione cattolica, che in molti casi rappresenta, almeno esteriormente, uno dei fattori che accomunano la maggior parte degli abitanti del subcontinente, indipendentemente dalla loro estrazione socio-economica e culturale, viene ridefinita in questo senso. Da questo punto di vista, all’interno della Teologia India l’idea di un’appartenenza ortodossa, contrapposta ad una “superficiale”, “eterodossa”, “sincretica”, o più brutalmente, viziata dalla “superstizione” viene chiaramente a connotarsi come una classificazione discriminatoria e per ciò stesso anti-cristiana ed anti-cattolica. È proprio in nome dell’universalismo cattolico che, anche in campo religioso, la Teologia India promuove una visione teologica plurale, nella quale le forme specifiche di affiliazione religiosa sviluppatasi nei contesti indigeni a seguito della cristianizzazione vengano riconosciute come legittime e pienamente ortodosse; si aspira, dunque, ad un ampio margine di autonomia liturgica e teologica.

Tale visione trova la propria legittimazione teologica in una serie di documenti ufficiali della Chiesa (cfr. *infra*, cap. 3), ma attinge anche ad una serie di altri ambiti, che sono, appunto, plurali. In coerenza con essa molti *teologi indios* affermano che alla religiosità dei fedeli indigeni vada riconosciuta “pari dignità” che a quella propria di quanti, vivendo in contesti urbani e meno

³ Su questo concetto, che verrà analizzato con più attenzione nel prossimo capitolo, si vedano ad es.:

marginalizzati, hanno ricevuto un'istruzione religiosa formale più approfondita; sottolineano, anzi, che spesso la religiosità dei nativi è più profonda, più "autentica" e più in coerenza con l'esempio di Cristo, rispetto a quella dei connazionali più benestanti, più istruiti e sovente più "praticanti", ma "deviati" dai dettami del cristianesimo da un modo di vita fondamentalmente improntato all'individualismo e al consumismo.

Dunque, la Teologia India si iscrive e contribuisce ad un più ampio processo di emancipazione, di conquista di spazi più estesi di visibilità e rappresentanza dei cittadini di cultura "indigena" all'interno delle società nazionali. Va subito precisato che è proprio il concetto di *indio* o indigeno (talora usati intercambiabilmente, talora con accezioni leggermente diversificate) a rappresentare il punto nodale della riflessione, dei conflitti e dei rapporti di forze che sono inerenti in questo, come in ogni altro processo di "ridefinizione identitaria" finalizzato ad un processo di emancipazione e di acquisizione di spazi di autonomia e di potere. Anche in questo caso, il processo di emancipazione si basa su un lavoro di "invenzione della tradizione" e di creazione di "comunità immaginarie"⁴ che sulla base di una logica "segmentaria" - per usare la celebre definizione di Evans-Pritchard - consente di trascendere le specifiche e concrete identità etniche e gli specifici contesti di vita (estremamente diversificati non solo nel continente, ma nei singoli contesti nazionali) per affermare un'omogeneità, un'*unità* pur nella grande differenza. Partendo dalla comune situazione di emarginazione, discriminazione e - per riportare il termine più frequentemente usato - di "oppressione", la

Bartolomé, 1999; Bonfil Batalla, 1990; Hale, 1996; Pranzetti, 2007; Rojas Mix, 2006.

Teologia India - come molti dei movimenti indigeni di livello nazionale o trans-nazionale – arriva quasi a postulare l’esistenza di una “identità indigena” che, pur manifestandosi nelle numerose e diversificate varianti regionali ed etniche, avrebbe una sorta di “nucleo” o “essenza” comune, di cui vanno cercate le radici, sottolineati i tratti e le matrici comuni. Questo sforzo di accomunare e di dare luogo ad una riflessione comune è ritenuto indispensabile per fare “fronte unitario” (trovando anche alleati esterni) e per combattere le diverse cause dello stato di marginalizzazione, privazione ed emarginazione dei gruppi autoctoni latinoamericani.

Proprio perché questo processo di “invenzione” di una “comunità immaginaria” avviene all’interno di una logica “segmentaria”, oppositiva, l’effetto di essenzializzazione non può che essere polarizzante e riguardare, al tempo stesso, la “cultura indigena” e la cultura “occidentale” o dominante (spesso definita anche con l’espressione “*sociedad envolvente*”). Dunque, se l’oppressione è stata legittimata sulla base di una visione eurocentrica, nella quale *lo indígena* è associato ad una serie di valori e percezioni negative (passività, arretratezza, ignoranza...), l’emancipazione sembra quasi dover passare da un lato dall’idealizzazione “in blocco” di tutto ciò che è (o è definito come) indigeno; dall’altro, da una speculare demonizzazione, anch’essa spesso essenzialista, di tutto ciò che è considerato “occidentale” (compresa, dunque, quella che viene, appunto, definita “teologia occidentale”).

Questo processo porta inevitabilmente ad effettuare delle forzature - laddove la specificità culturale della “identità indigena”

⁴ V. Anderson, 2006.

venga messa direttamente in connessione con la sua diversità, e talora opposizione, rispetto al modo di vita della “*sociedad envolvente*”; ed inoltre porta con sé una serie di contraddizioni, di ambivalenze e di disparità di interpretazioni all’interno del discorso della Teologia India (e, in generale, del processo di ridefinizione identitaria), specialmente in mancanza di parametri unanimemente riconosciuti per stabilire che cosa decreti la reale “appartenenza indigena”⁵. In ultima analisi, quando si ricade nell’esaltazione della specificità culturale (“reale” o “immaginaria” che essa sia), si arriva anche a negare, se non altro nei fatti, quel pluralismo che costituisce una delle rivendicazioni primarie del discorso.

Nel caso della Teologia India (ma senza mai perdere di vista i contatti e gli scambi con altri movimenti indigeni o “indianisti”, i cui membri spesso sono anche tra i seguaci o tra gli animatori della Teologia India), al centro della ridefinizione identitaria vi è proprio la religiosità delle popolazioni autoctone, che viene ritenuta uno dei segnali più significativi di una profonda vitalità ed autonomia culturale, finora non riconosciute dagli Stati Nazione. Dunque, dietro alla rivendicazione di una “parità di status” in ambito teologico, si celano tutta una serie di problematiche, connesse tra loro ed inserite in un contesto ben più ampio di quello “pastorale” nel quale sorgono: in relazione a cosa, e con quali progetti e finalità, avviene questa ridefinizione identitaria? Optando per utilizzare il termine *indio*, introdotto per separare quasi “ontologicamente” gli abitanti del Nuovo Mondo dai colonizzatori, si accoglie di fatto come presupposto fondante di un’identità distintiva questa alterità radicale e antinomica, talora a costo di

⁵ Questo argomento, data la sua centralità, verrà analizzato in maggior dettaglio nel capitolo 2.

mettere in secondo piano le tante realtà e forme culturali cui allude – e che veramente esprimono la specificità culturale. Benché questa operazione sia concepita come un momento transitorio, come un passaggio necessario per unire in un fronte comune le tante minoranze del continente, e consentire loro di far “sentire la propria voce”, non si può fare a meno di riflettere sulle conseguenze che tale riappropriazione ha sulla ridefinizione identitaria. Infatti l'identità sarà, in questa tesi, il nodo teorico essenziale e più complicato, per la sua polisemia, e per la peculiare circostanza per cui, di solito, il tema dell'identità diviene centrale nel momento in cui un gruppo, proprio attraverso di essa, voglia acquisire un accresciuto grado di autonomia o controllo culturale o politico in un dato ambito. Infatti questo termine, che sulle prime evoca una dimensione psicologica e quasi personale, andrà qui analizzato soprattutto in relazione alle ricadute sul piano dei rapporti di forze tra i diversi attori sociali in campo. Pertanto la definizione dell'identità "indigena" da un lato si iscrive in un contesto ben più ampio di quello locale, inserendosi nel quadro della discussione che riguarda i diritti delle popolazioni indigene e l'emanazione di norme e legislazioni, di livello nazionale ed internazionale, a tutela dei gruppi indigeni (una discussione alla quale partecipano le rappresentanze delle popolazioni indigene, ma anche Organizzazioni Internazionali, movimenti sociali, istituzioni legate ai governi nazionali); dall'altro rimanda ad una serie di questioni inerenti, appunto, le conseguenze ed i rapporti di forza che si celano dietro la definizione di una "identità indigena".

La Teologia India muove i primi passi contemporaneamente in diversi paesi dell'America Latina sul finire degli anni Ottanta: sorge

inizialmente in modo informale, nell'ambito e come risultato delle attività promosse dal Consejo Episcopal Latinoamericano a seguito dal Concilio Vaticano II e nel seno della Teologia della Liberazione, ma in seguito - più precisamente dal 1990, anno del *Primer Encuentro Taller de Teologia India Latinoamericana* - aspira ad assumere una sua fisionomia ed una veste che potremmo definire "pseudo-istituzionale" - dato che i partecipanti da un lato puntano a dar luogo ad un movimento organizzato e riconoscibile, dall'altro prendono le mosse da una critica alla struttura gerarchica e accentratrice della Chiesa Cattolica. I più attivi tra questi fondatori sono vescovi, sacerdoti ed agenti di pastorale che lavorano in zone indigene o si occupano di pastorale indigena; alla base della loro formazione teologica vi sono alcuni degli spunti più innovativi del Concilio Vaticano II, le Conferenze Generali del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) e la Teologia della Liberazione. Da qui mutuano alcuni dei propri capisaldi, come l'*evangelizzazione inculturata*, l'*opzione preferenziale per i poveri* e la necessità di rendere presente e manifesto il regno e la volontà di Dio anche attraverso una liberazione integrale delle maggioranze oppresse dell'America Latina. Tuttavia i "teologi indios" – termine utilizzato per alludere a chiunque, religioso o laico che sia, contribuisca all'elaborazione teologica - ritengono fondamentale rimettere al centro la specificità e la vitalità culturale delle popolazioni autoctone, rispetto alla più ampia categoria di *poveri* che costituisce il nodo principale della Teologia della Liberazione (una definizione che giudicano "deprivante" e troppo generica). Da qui deriva la decisione di ricorrere ad una denominazione provocatoria e rivendicativa, risignificando un aggettivo come "indio", che non si riferisce a

nessuna concreta appartenenza etnica, ma di fatto rappresenta una negazione di identità, alludendo, in modo dispregiativo, ad un indistinto ed indifferenziato “altro da sé”.

Una delle retoriche fondanti, e anche dei punti potenzialmente più "rivoluzionari" e innovativi della Teologia India, è che i protagonisti principali siano non più dei politici o degli intellettuali “indigenisti” appartenenti alla cultura dominante, ma bensì gli stessi fedeli indigeni, i quali, con la loro *vivencia* religiosa, col loro apporto e le loro risorse culturali e religiose, possono farsi promotori di un profondo rinnovamento non solo del cristianesimo, ma della stessa relazione uomo-mondo-dio; non solo, dunque, per il contesto locale, ma per tutto il mondo, e specialmente per la civiltà occidentale, scossa nel suo stesso essere da una crisi di valori, che si rende manifesta nelle ricorrenti crisi economiche e nel rapporto “squilibrato” con la natura: *los indios no somos un problema, somos una solución*, è infatti uno degli “slogan” che più frequentemente ricorrono negli incontri di Teologia India e nei documenti che ne derivano.

Oltre che nella scelta della denominazione, questo “nuovo protagonismo indigeno”, come sovente lo definiscono i partecipanti agli incontri, si manifesta nella modalità preferenziale di elaborazione della Teologia India: gli *Encuentros Talleres*, strutturati in modo che tutti i partecipanti abbiano (almeno teoricamente) pari voce in capitolo: in questo modo si intende restituire ai fedeli indigeni quella voce teologica che, negli ultimi cinquecento anni, è stata loro negata. I *teologi indios* affermano infatti che sia lo stesso “popolo indigeno” ad elaborare e sistematizzare la riflessione teologica, postulando così un tipo di

autorialità collettiva, non individualista e non gerarchica. Si afferma inoltre che la religiosità indigena (compresa quella preispanica) sia pienamente in accordo con il Cristianesimo, ed anzi possa contribuire ad un suo arricchimento ed innalzamento; per questo motivo, dev'essere legittimata e riscoperta.

1.1 Problematizzazione del tema e obiettivi del progetto di ricerca

Il lavoro, pur mantenendo uno sguardo allargato alla dimensione latinoamericana del movimento, sarà essenzialmente rivolto al caso del Messico, dove la Teologia India ha avuto una fioritura precoce ed intensa. In particolare, sarà finalizzato ad indagare chi realmente siano gli autori e/o fruitori della Teologia India, attraverso ed al di là della retorica espressa dai suoi principali rappresentanti; si tenterà anche di comprendere quanto i capisaldi di questa corrente teologica, ideologica ed identitaria – chiunque ne siano gli ideatori – sorgano e siano sviluppati in funzione delle esigenze delle comunità indigene che ne sono protagoniste/destinatari; nonché di stabilire quanto la loro voce abbia rilievo e sorga spontanea, o quanto invece la “cabina di regia” sia situata altrove. A questo fine, si è scelto di concentrarsi principalmente sulle affermazioni e sul *modus operandi* di alcuni dei *teologi indios* più influenti; poiché questi definiscono se stessi come meri “portavoce” di un sentire collettivo, appare essenziale cercare di valutare se possano riprodurre fedelmente e senza interferenze le istanze che rappresentano.

A seguire, si indicano sinteticamente i principali obiettivi, generali e specifici, attorno ai quali si è sviluppato il lavoro di ricerca, bibliografica e di terreno

OBIETTIVI

1. Descrivere le principali caratteristiche della Teologia India

A questo scopo, è stata ricostruita, nelle sue linee principali, la genesi della Teologia India Latinoamericana, anche al fine di delimitarla e collocarla nel quadro globale nel quale si inserisce (discussione internazionale sui diritti delle popolazioni indigene, emanazione di norme e legislazioni a tutela dei gruppi indigeni, diffusione di movimenti sociali e identitari); inoltre, sono stati analizzati e sistematizzati l'ampio ma frammentario corpus documentale e le testimonianze di alcuni dei più importanti *teologi indios*.

2. Ricostruire in che modo, all'interno della Teologia India, si definiscono e concretizzano categorie fondanti come quelle di identità, religiosità e protagonismo indigeno.

Appare centrale analizzare come, nell'elaborazione teologica, si articolino locale e globale, autoctono ed esogeno; a questo fine, si è tentato di risalire alle principali "fonti di ispirazione" dei *teologi indios*, distinguendo tra quelle espressamente citate (come ad esempio il Magistero ecclesiastico e alcuni lavori storici ed archeologici sul mondo preispanico) e quelle più "implicite" (che includono materiali eterogenei, che vanno dalla riflessione giuridica internazionale, alle dichiarazioni di esponenti di movimenti sociali quali, ad esempio, il Forum Sociale Mondiale, alle riflessioni "neo-indianiste" sorte nei vari contesti nazionali), e riflettendo sulle ragioni e sulle modalità con le quali sono state selezionate alcune fonti e ne sono state escluse altre. Tali criteri appaiono essenziali per comprendere due punti nodali del tema della ricerca: comprendere *gli usi e i significati* del passato ai fini

della ridefinizione identitaria e delle rivendicazioni della Teologia India; identificare in relazione a cosa, e con quali progetti e finalità, avviene la ridefinizione identitaria e chi ne siano i beneficiari.

3. Stabilire se ed in che misura si possa parlare di *una* Teologia India, analizzando le diverse accezioni con le quali la definizione viene utilizzata, anche ragionando sulle motivazioni e sulle conseguenze della rivendicazione del concetto di “indio”.

A questo fine, il punto principale era comprendere, soprattutto attraverso l’osservazione etnografica delle interazioni negli *Encuentros Talleres*, chi fossero realmente i protagonisti del movimento, se si potesse effettivamente parlare di una sorta di autorialità collettiva, e se, come risulta dalle enunciazioni dei *teologi indios*, tutti potessero aspirare ad uno stesso grado di partecipazione, autorevolezza e livello di comprensione/interesse per i temi trattati. Una volta definite le principali tipologie di attori sociali coinvolti, si è tentato di dar conto delle dinamiche di negoziazione, conflitto e appropriazione esistenti tra i diversi esponenti - e tra questi e i detrattori della Teologia India – e di osservare, al di là delle retoriche, i rapporti di forze esistenti.

4. Comprendere, attraverso l’osservazione del caso del Messico, se la Teologia India possa contribuire ad un nuovo protagonismo delle popolazioni autoctone in seno alle società nazionali e alla Chiesa oppure se finisca col ricadere nel “paradigma indigenista”⁶, che, nelle intenzioni dei *teologi indios* e dei vari seguaci del movimento, costituisce uno dei primi modelli da abbattere in quanto fondamentalmente connaturato all’atteggiamento paternalista e neo-colonialista della cultura egemonica (v.

⁶ Questo concetto, proprio per la sua centralità, verrà analizzato in maniera specifica nel prossimo capitolo.

documento di Barbados I). In conclusione, attraverso l'osservazione di ambiti più quotidiani di applicazione della "pastorale indigena" (nello specifico, due parrocchie della Zona Pastoral Norte dell'Arcidiocesi di Puebla), si è tentato di valutare il grado di agentività dei diversi attori sociali e il grado di ricezione e/o appropriazione da parte delle comunità indigene, nonché di stabilire se (ed eventualmente perché) vi sia uno scarto tra le modalità in cui la Teologia India ci viene descritta nei documenti programmatici e il modo in cui si manifesta in contesti più ristretti e "ordinari" di pratica religiosa.

1.2 La problematica dell'indagine

Il profondo interesse per questa tematica mi è sorto alcuni anni fa, quando il Prof. Lupo, a seguito di alcune delle sue campagne di ricerca in diverse zone del Messico, da lui osservate per oltre un trentennio, ha iniziato a registrare alcuni mutamenti nelle dinamiche di interazione tra la Chiesa ufficiale e le pratiche e concezioni religiose da lui osservate, soprattutto nelle comunità nahua di Santiago Yancuictlalpan e della vicina cittadina di Cuetzalan⁷. Più o meno in quello stesso periodo ricorreva il trentennale della Missione Etnologica Italiana in Messico, anniversario che si decise di celebrare con un simposio intitolato "Gli indigeni messicani oggi. Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica". Tra gli obiettivi del simposio vi era quello di analizzare, nello specifico contesto messicano, "le caratteristiche sempre più

⁷ Parte delle sue riflessioni su questo tema sono state pubblicate nel volume, da lui curato, *Il mais nella croce* (2009). Mi riferisco in particolare agli articoli intitolati "I semi della croce. Nuova evangelizzazione e valorizzazione del passato preispanico", pp. 212-253, "Il ritorno dall'esilio teologico", pp. 255-278; "la scomparsa del sacrificio fra riappropriazione e negazione del passato" (279-309).

fluide e mutevoli delle dinamiche identitarie”, osservando da un lato come i membri delle comunità indigene si siano appropriati degli “strumenti con cui gestire in maniera sempre più efficace e consapevole la propria definizione identitaria, i propri diritti e i propri interessi”, e dall’altro “chi siano gli interlocutori dei protagonisti di questa costruzione dell’identità indigena: si va dai funzionari di importanti enti governativi e organismi internazionali, ai membri del clero cattolico e delle chiese protestanti, dagli archeologi agli etnologi, dai commercianti e gli albergatori ai turisti che si riversano con sempre maggior frequenza nelle comunità native”⁸. La Teologia India sembrava essere una delle dimensioni più interessanti ed innovative di questa accresciuta “fluidità” nei rapporti tra i diversi settori della popolazione. Il Prof. Lupo aveva cominciato ad interessarsene proprio sulla base dei profondi mutamenti da lui osservati durante le più recenti campagne di studio nella relazione tra le pratiche pastorali e liturgiche della Chiesa locale e la religiosità dei fedeli indigeni. Fino ad allora vissuta largamente al di fuori dei contesti di liturgia ufficiale, questa religiosità era invece in quel momento al centro di un processo di legittimazione e valorizzazione da parte del parroco di Santiago che, insieme ad un gruppo di fedeli indigeni, iniziava ad includerla nella liturgia ufficiale, avviando un processo di riflessione congiunta e di negoziazione dei significati di valori e pratiche un tempo condannati o appena tollerati dalla Chiesa Cattolica. Questo comportava naturalmente una ridefinizione dei rapporti tra i fedeli indigeni e la Chiesa e si iscriveva in un più

⁸ Citazione tratta dal programma del convegno, ancora reperibile on line all’indirizzo http://rmcisadu.let.uniroma1.it/glotta/archivio/aa_precedenti/2002_2003/2002_convegno_lupo1_01.html, consultato il 20/04/2010.

ampio sforzo di "liberazione integrale" delle popolazioni indigene – uno sforzo avviato sin dai tempi della II Conferenza Generale del CELAM, avvenuta nel 1968, a tre anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, e particolarmente stimolato dal sorgere di correnti e movimenti ispirati alla Teologia della Liberazione e all'operato delle Comunità Ecclesiali di Base e di altre associazioni religiose laiche, come l'Azione Cattolica.

In vista di quel simposio, che rappresentava anche un'occasione per ricordare il prof. Signorini, fondatore e direttore della Missione, il prof. Lupo mi propose di preparare un breve intervento, volto ad esplorare le origini e lo sviluppo della Teologia India in America Latina, attraverso una serie di pubblicazioni reperibili con una certa facilità anche qui in Italia. È stato dunque in quell'occasione che ho iniziato ad interessarmi a questo fenomeno, che in questi ultimi anni ho avuto modo di analizzare in maniera più approfondita.

Con l'eccezione degli studi del Prof. Lupo e di pochi altri, la Teologia India non ha finora trovato uno spazio adeguato nella riflessione accademica (eccezion fatta, entro certi limiti, per gli studi teologici). Una delle ragioni è che, essendosi manifestata in tempi recenti, la Teologia India è un fenomeno aperto, in divenire, dalle conseguenze ancora difficilmente valutabili; inoltre, per molti versi sembra configurarsi come un "oggetto" difficilmente inquadrabile appieno all'interno di ambiti disciplinari come quello storico o etnologico, soprattutto data l'eterogeneità dei suoi protagonisti e dei suoi circuiti di produzione. In effetti, come a suo tempo ebbe modo di riscontrare il prof. Lupo, quei mutamenti nella prassi liturgica e nella relazione tra fedeli indigeni e rappresentanti

della Chiesa a livello locale, avevano avuto la loro gestazione *altrove*, ed inizialmente proprio nell'ambito di alcuni settori progressisti della Chiesa Latinoamericana, in conseguenza della svolta teologica segnata dal Concilio Vaticano II. Quello che il Prof. Lupo osservava a Santiago ed in seguito nell'ambito più ampio della zona parrocchiale di Cuetzalan era, dunque, la declinazione locale di una profonda revisione della "pastorale indigena" maturata nel Consejo Episcopal Latinoamericano, avallata a livello nazionale dalla Conferencia Episcopal Mexicana e sviluppatasi poi, in forme differenziate, soprattutto nelle Diocesi caratterizzate da un'elevata percentuale di popolazione indigena (ad esempio, quella di Puebla da lui analizzata, e quelle di Oaxaca, di San Cristóbal de Las Casas e della Tarahumara).

In questa nuova pastorale uno degli obiettivi prioritari era la promozione umana e sociale, ed anzi la "liberazione integrale" dei settori poveri e marginali della popolazione, in linea con l'*opzione preferenziale per i poveri*; concretamente, in molte Diocesi si vararono Piani Pastoralis incentrati in primo luogo su una serie di interventi ad ampio raggio per migliorare le condizioni di vita, di salute e di istruzione delle popolazioni indigene, e sull'idea che gli agenti di pastorale dovessero essere profondamente inseriti nel contesto in cui operavano⁹.

In questo quadro, molti dei religiosi erano prima di tutto i sostenitori ed animatori, assieme ad altri attivisti ed esperti provenienti dalla società civile, di una serie di progetti di sviluppo locale condotti dalle stesse popolazioni autoctone. Infatti, uno dei

⁹ Ne è un esempio lo stesso *Plan Pastoral* della zona pastorale Nord dell'Arcidiocesi di Puebla, nel cui ambito hanno avuto luogo i mutamenti di cui sopra.

principi ispiratori della nuova pastorale era che le popolazioni indigene dovessero divenire, con le loro specificità culturali, protagoniste della propria evangelizzazione integrale e della propria emancipazione sociale e culturale; non più, come ai tempi della *pastorale indigenista* e delle politiche indigeniste promosse dalle istituzioni statali, destinatarie di una politica di sviluppo basata su un'idea di integrazione e di acculturazione promossa dal di fuori, secondo i parametri esclusivi dello Stato nazione, fondato sull'idea del *mestizaje*, ma sostanzialmente monoculturale.

Naturalmente, è questo uno dei punti potenzialmente più innovativi ed affascinanti della Teologia India, la quale (insieme ad altri fattori cui poi si farà riferimento) ha indubbiamente contribuito, benché con risultati assai disomogenei nei diversi contesti, ad un notevole allargamento della partecipazione delle popolazioni indigene alla vita sociale e politica. Gli esponenti più radicali della Teologia India (spesso provenienti da settori non indigeni della popolazione) proclamano con forza per i fedeli indigeni una parità, se non una superiorità, culturale e teologica rispetto agli altri fedeli ed agli stessi teologi; tuttavia, non si può mancare di rilevare una discrepanza tra questa affermazione, in base alla quale autori e protagonisti principali della Teologia India sarebbero gli stessi fedeli, e il ruolo ancora chiaramente preponderante di quel gruppo di religiosi, attivisti, studiosi che, definendo se stessi come mediatori e portavoce, sembrano essere gli autori e propulsori di questa corrente. In effetti, sin dal primo approccio con la documentazione prodotta durante gli *Encuentros*, che è stata una delle fonti principali e la prima analizzata, appariva piuttosto evidente che era proprio questo gruppo di persone, che mi

sembrava si potesse concettualizzare come una sorta di “segmento di mediazione”, a svolgere, oltre ad un’azione, appunto, di mediazione, il ruolo più creativo ed attivo; al tempo stesso, si configuravano come un “oggetto etnologico” in qualche modo “atipico”, proprio per la sua collocazione che potremmo definire “ibrida” o, evocando le teorizzazioni Turneriane, liminale – e persino, per la creatività e capacità di propulsione, “liminoide”¹⁰. Questa constatazione, d’altro canto, sembrava inserirsi pienamente nell’alveo di una serie di riflessioni che, dall’antropologia interpretativa e riflessiva in poi, ha messo in crisi i paradigmi “classici” dell’etnologia, originariamente incentrata su un modello positivista e su una visione fondamentalmente essenzialista delle culture, orientata a produrre monografie obiettive e possibilmente esaustive, in grado di ricostruire “oggetti puri”, talora a costo di trascurare o mettere in secondo piano la presenza di fattori esterni che contaminassero “l’autenticità” dei fenomeni culturali presi in esame (come vedremo in seguito, questo tipo di sguardo ha avuto una sua specifica declinazione in ambito messicano, dove ancora esercita una forte influenza negli studi etnografici ed etnostorici). Questo paradigma “oggettivante”, centrale ancora sia nell’antropologia funzionalista che in quella strutturalista, portava anche a fondare la scrittura etnografica su uno stile narrativo orientato a “neutralizzare” la voce dell’etnografo e a rimuovere per quanto possibile il “rumore di fondo” prodotto dalla sua presenza sul campo¹¹.

¹⁰ V. Turner, 1975a, 1975b

¹¹ La letteratura su questo tema è, ormai, molto ampia. Mi limiterei a menzionare, in questa sede, due “classici” come Marcus e Fischer, 1998 e Clifford e Marcus, 2001. In particolare, all’interno di quest’ultimo, è il caso di menzionare i saggi di Rosaldo e Pratt, entrambi dedicati alla riflessione sulle

Uno dei modelli che hanno influenzato l'etnologia sin dal suo sorgere, e quindi condizionato i suoi paradigmi narrativi anche a lungo termine, è quello dell'etnologo come testimone (idealmente primo o unico) di un mondo radicalmente altro, in via di sparizione e "autentico"; in questo senso, la ricerca di campo viene sovente descritta come una sorta di esperienza iniziatica¹², attraverso cui all'etnologo è concessa una visione profonda, *emic*, del punto di vista del suo oggetto di studio, che egli poi può riprodurre abbastanza fedelmente, cercando di ridurre al minimo le interferenze derivate dalle proprie categorie concettuali e dai propri valori. Tuttavia, come tra gli altri evidenzia Fabietti, gli antropologi

non hanno mai lavorato nell'isolamento più completo, come una certa tradizione ha voluto farci credere. Essi hanno invece lavorato da sempre in un contesto caratterizzato da ambiti di contatto e di interscambio tra i gruppi che essi studiavano e le strutture (fossero anche gli avamposti) della propria società di provenienza; in ambiti quasi sempre caratterizzati per la presenza di funzionari, mercanti, missionari, meticci, acculturati e deculturati che, sebbene venissero menzionati di rado nelle monografie etnografiche del passato, contribuivano a fare del 'campo' degli antropologi un ambiente 'complicato', nel quale i processi di scambio e riformulazione identitaria erano assai più intensi e complessi di quanto le 'descrizioni idilliache' dell'Altro [...] abbiano voluto farci credere. [...] In queste 'zone di contatto', dove agivano in passato e agiscono sempre più soggetti di diversa provenienza, l'antropologia si configura come un lavoro di ricerca che non può non tener conto degli effetti indotti da queste pluripresenze, le quali sono ognuna portatrice di specifici motivi culturali, interessi, progetti politici, aspirazioni economiche e rivendicazioni identitarie. Se l'antropologia era una volta un sapere di frontiera in quanto sapere che si produceva dall'incontro tra due culture, quella dell'antropologo e quella dei 'nativi', oggi lo è in quanto sapere che nasce in una 'zona' caratterizzata dal contatto tra molteplici forme di espressività pratica e intellettuale (Fabietti, 1999: 7)

Infatti, ricorda Fabietti, l'antropologo non è

un osservatore che, per quanto possa perturbare con la propria osservazione i fenomeni che pretende di osservare (come del resto accade anche al fisico o al chimico), si trovi in presenza di oggetti incapaci di produrre significati propri. L'antropologo vive la propria esperienza in un contesto fatto di perturbazioni del

retoriche e sugli "usi e gli abusi" dell'autorità etnografica. A questo stesso tema Pratt dedica buona parte del suo *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (1992).

¹² Come, tra gli altri, fa Paul Rabinow, in maniera particolarmente suggestiva e con una certa ironia, nel suo *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977).

genere più disparato: potere, ideologie, gerarchie, solidarietà, violenza, ricordo, oblio.... Questi sono i fattori che determinano il suo campo, e sono anche i suoi oggetti. Inoltre, da quando si è fatta strada l'idea che non è poi così ovvio 'prendere la parola altrui' e trasferirla in un testo etnografico, è invalsa la tendenza a riconsiderare il ruolo che la presenza dell'antropologo sul campo svolge nella produzione di nuovi significati locali, nei quali l'antropologo stesso è compreso, per cui il soggetto conoscente finisce per diventare un oggetto conoscibile" (ib.: 8)

Questo tipo di approccio, che qui Fabietti "decostruisce" che è ormai largamente messo in discussione nell'ambito delle scienze sociali si sarebbe rivelato difficilmente applicabile e poco proficuo in questo progetto di ricerca, anche dato lo specifico profilo di molti dei suoi esponenti, che sovente si avvalgono proprio di ricerche etnologiche nel loro processo di ridefinizione identitaria – come è apparso ancor più evidente nelle modalità di interazione da me osservate durante la ricerca di terreno.

Uno dei primi punti che mi pare doveroso sottolineare è, a questo proposito, che i *teologi indios* (i quali spesso non sono né teologi né indios, almeno nelle accezioni che *normalmente* si darebbero di questi termini), non costituiscono un gruppo omogeneo, ma sono persone di varia estrazione, formazione e vocazione, la cui definizione di se stessi come *teologi indios* è assolutamente "elettiva". Rimandando a un momento successivo la non semplice questione di chi, esattamente, possa essere definito indigeno, possiamo anticipare che taluni provengono effettivamente da comunità indigene, e sono spesso catechisti o "agenti di pastorale" di vario tipo; altri sono religiosi cresciuti in contesti nei quali sono compresenti la componente indigena e quella "meticcica" della società, mentre altri ancora (specialmente i sacerdoti e i vescovi) provengono dagli strati più "occidentalizzati" e urbanizzati. Ad ogni modo, qualsiasi sia la provenienza di quanti contribuiscono a vario titolo all'elaborazione, diffusione e legittimazione della

Teologia India, tutti fanno largamente ricorso a categorie e strumenti concettuali mutuati dalle scienze sociali e dalla visione “Occidentale”. La rivendicazione fondante nella Teologia India è, riducendo all’osso il discorso, che si possa essere pienamente cattolici (se non di più) pur senza rinunciare alla propria identità indigena – mentre invece, finora, la religiosità nativa è stata considerata come una forma non piena, deviata e contaminata da superstizioni e altre forme di eterodossia ritenute più o meno gravi e incompatibili (un discorso particolarmente sentito dai sacerdoti indigeni che, in seminario, hanno dovuto vivere un processo di acculturazione e occidentalizzazione tale da creare in loro profonde scissioni interiori).

Il fatto è che, nell’ambito della Teologia India, la definizione stessa di identità e/o di indigeno (sovente le due cose sono descritte come coincidenti) è profondamente legata all’idea di “Occidente” e di occidentale, che rappresenta una sorta di polo in riferimento al quale definirsi; cosa che accade con una profonda ambivalenza, poiché da un lato l’Occidente rappresenta tutto ciò che l’*indio* non è e non vuole essere (consumista, individualista, razzista, egoista, inquinante...); ma dall’altro continua a essere percepito come il luogo cui attingere, per esempio, le narrative e gli strumenti (concettuali e non), attraverso i quali sviluppare il processo di ridefinizione e legittimazione identitaria: il che era piuttosto evidente nella lettura degli Atti, ma ancor di più nella partecipazione ai cosiddetti “incontri-laboratorio”. Gli esempi sono numerosi e diversificati: ad esempio, durante i *talleres* si fa ricorso a strumenti informatici (diffusissimo il ricorso a presentazioni in Power Point) e a metodi di analisi della realtà mutuati dal

marketing (come la *SWOT analysis*¹³); si invitano studiosi, membri di ONG, e stranieri, che spesso sono ritenuti più autorevoli e il cui giudizio positivo o interesse per il mondo indigeno è ritenuto autorevole ed incoraggiante. Su un piano più profondo, la “ricostruzione” di un’identità indigena, che spesso si descrive nei termini di una sorta di “passato mitico”, è largamente basata sul ripristinare un collegamento con il mondo preispanico – il mondo preispanico ideale ed “incontaminato” descritto da studiosi appartenenti essenzialmente alle *élites* messicane, come ad esempio León Portilla, e in parte ricostruito attraverso una lettura “trasversale” dei codici, delle cronache e delle fonti archeologiche. Naturalmente i *teologi indios* hanno avuto accesso a queste fonti così come pubblicate da storici, etnologi, archeologi e altri studiosi; spesso, però, ne rigettano le interpretazioni, le teorie e l’apparato critico, perché affermano che sono viziate da un’ottica ancora eurocentrica e colonialista. I nativi avrebbero invece, per via della loro discendenza dagli antichi messicani, una maggior capacità di comprendere questi materiali e di darne un’interpretazione “fedele” – quasi si trattasse di una dote

¹³ La SWOT analysis è uno strumento essenzialmente utilizzato nella pianificazione e nel marketing strategico. Consiste nell’individuare i fattori esterni e interni nella valutazione delle strategie atte a raggiungere un determinato obiettivo (solitamente di mercato, anche se la SWOT analysis viene attualmente utilizzata anche come supporto alle scelte di intervento pubblico, dalle ONG e da altri enti non aventi scopo di lucro). L’acronimo sta per *Strengths, Weaknesses, Opportunities and Threats*, dove i primi due (punti di forza e di debolezza) sono considerati fattori endogeni e gli altri due (opportunità e rischi) fattori esogeni. L’analisi è finalizzata a “stabilire quali sono le priorità nella definizione dei possibili obiettivi: lo scopo è di definire le opportunità di miglioramento che derivano da una valorizzazione dei punti di forza e da un contenimento dei punti di debolezza, alla luce del quadro di opportunità e rischi” (Andrea Ciavani e Patrizia Giaveri, *I ruoli della qualità nella Scuola. Linee Guida per il miglioramento continuo*, Milano, Franco Angeli, 2005: 102). Di solito, questi dati vengono riportati, per facilitarne la lettura incrociata, su una matrice a quattro quadranti. Contrariamente a quanto accade in italiano, esiste un corrispettivo spagnolo dell’acronimo (FODA, *fuerzas, oportuidades, debilidades y amenazas*) e in particolare ho visto applicare questo modello durante il “taller de educación indígena”, organizzato dalle parrocchie di Cuetzalan e Huehuetla assieme alle organizzazioni indigene UNITONA e OIT, di cui si parlerà in seguito, e celebratosi a Huehuetla nei giorni tra il 21 e il 22 luglio 2009.

connaturata. In particolare, vengono rigettate quelle parti delle testimonianze che attestano gli aspetti di disuguglianza e di violenza presenti nelle società e nelle religioni preispaniche, mentre vengono frequentemente enfatizzati i segni, i simboli, le testimonianze (per esempio dei cronisti) che dimostrano la profonda spiritualità e saggezza degli antichi popoli (particolarmente quando mostrano “affinità” con la spiritualità, la morale o la liturgia cattolica) e la loro capacità di vivere “in armonia con la natura”.

Da questo punto di vista, i *teologi indios* sembrano aver interiorizzato e rifunzionalizzato (ancora una volta, principalmente nell’ottica di un’inversione o di un ribaltamento) una tendenza che ha radici lontane nella storia del Messico. In effetti, l’ambivalenza o il “doppio standard” con il quale si è guardato al mondo indigeno e precolombiano hanno origini lontane e ben radicate, sin dal sorgere di una cultura *criolla* e a maggior ragione a seguito dei processi di indipendenza e di creazione di un’identità nazionale: da un lato (quando si pensa ai passati splendori delle civiltà precolombiane) come un bagaglio distintivo, una sorta di antichità classica esclusiva del Messico rispetto alla (prevalente) cultura di origine spagnola ed europea; dall’altro (quando si guarda all’indigeno reale, che vive in condizioni di marginalità socio-economica e di isolamento) ad un gravoso fardello di arretratezza, superstizione ed ignoranza, da superare per acquisire una fisionomia a pieno titolo come nazione del Primo mondo¹⁴. Per la Teologia India è la cultura dominante a trasformarsi nel *locus* del disvalore; ma quella profonda ambivalenza pervade

inevitabilmente anche i discorsi, i materiali, l'iconografia prodotti da questa corrente: uno dei modi nei quali si rende evidente è che molti dei *teologi indios*, nel parlare di "indigeni", sembrano passare quasi inavvertitamente dal *noi* al *loro*, quasi avessero difficoltà nel sapere a quale dei due gruppi ascrivere se stessi. Talora si parla espressamente di una identità che ha "dos vertientes", entrambe irrinunciabili ma spesso difficili da conciliare e in conflitto tra loro – la sensazione che si ha, quando si ascoltano testimonianze di questo tipo, è quella di una sorta di scissione interiore (qualcuno la definisce proprio in questi termini, o nei termini di una lacerazione).

Il carattere ibrido, eterogeneo di questo movimento traspare chiaramente nelle modalità di organizzazione e nei contenuti dei *talleres* (che costituiscono uno dei momenti principali dell'elaborazione della Teologia India), come pure nelle interviste e conversazioni personali con diversi esponenti di questa corrente, ma era già evidente nella documentazione da me consultata in fase di elaborazione del progetto di ricerca. Infatti questi materiali rappresentano una fonte essenziale e molto peculiare, in quanto non è possibile trattarli come saggi accademici o trattazioni teologiche. Intanto, non ne hanno tutte le caratteristiche: sovente, vi si trovano affermazioni anche molto forti e "anticonvenzionali" tanto rispetto all'interpretazione delle Sacre Scritture e del Magistero Ecclesiastico, tanto rispetto alla storia delle civiltà preispaniche; tali affermazioni, però, non sono quasi mai argomentate sulla base di fonti alle quali si possa risalire (e infatti sono quasi totalmente prive di riferimenti bibliografici). Questo è

¹⁴ Una delle sintesi più complete ed efficaci di questa "alchimia ideologica" è quella tracciata da Bonfil

dovuto al fatto che questi testi, nelle intenzioni dei *teologi indios*, non vanno considerati come “opere” o saggi scritti con il principio dell’autorialità, ma come una semplice “trasposizione scritta” di quei momenti di elaborazione teologica collettiva cui tutti i partecipanti contribuiscono su base paritetica; gli autori dei vari testi e i curatori del volume sarebbero dunque mediatori “neutrali” (in modo curiosamente evocativo, un po’ come l’etnologo descritto dall’antropologia decostruzionista¹⁵). Al tempo stesso è indubbio che, se questi atti vengono pubblicati per garantire una certa diffusione di quanto discusso sul territorio, e far sì che raggiungano anche i religiosi delle comunità più isolate, essi sono pur sempre strutturati su un modello di autorevolezza e di legittimazione, anche nei confronti di un pubblico “esterno” alla Teologia India (religiosi, ma anche accademici il cui ruolo è ritenuto essenziale e il cui giudizio positivo largamente ricercato). Per questo, mentre per molti versi si discostano da un testo accademico o da un trattato teologico, ne mutuano anche concetti, modelli e schemi, venendosi a configurare anch’essi come prodotti ibridi, eterogenei, per usare l’espressione utilizzata da Cornejo Polar in riferimento al romanzo indigenista: lo schema elaborato da questo studioso per analizzare quel fenomeno e il suo circuito di produzione e fruizione, infatti, può essere proficuamente applicato a questo contesto.

Questo carattere eterogeneo, ibrido, liminale, della Teologia India, dei suoi protagonisti, dei contesti e delle modalità di produzione e, per finire, dei materiali prodotti rappresenta, a mio avviso, la sua peculiarità più interessante, ma al tempo stesso rende difficoltoso

Batalla nel suo *México Profundo. Una civilización negada*.

individuare un approccio metodologico e persino, in certa misura, delimitare l'oggetto di ricerca. Infatti, sull'origine della Teologia India e sulla sua successiva diffusione e cristallizzazione hanno influito fattori di vario tipo, molti dei quali ad un primo sguardo non sembrerebbero avere con essa alcun tipo di connessione immediata.

Per questo motivo, la gestazione di questo processo di ricerca è stata particolarmente laboriosa. Il nodo più complesso era valutare a quale livello "posizionarmi" come etnologa, che osservasse un fenomeno nel quale la dimensione continentale e globale ha avuto ed ha un peso determinante, ma nel quale la dimensione "locale", specificamente etnica, delle singole comunità è ritenuta la più rappresentativa e rilevante.

La mia prima ipotesi era quella di "verificare" quale vissuto e quali percezioni si registrassero tra i membri di una specifica comunità in un contesto etnografico ristretto – anche sulla base dell'affermazione, ripetuta in vari passi degli Atti e anche enunciata da due *teologi indios* di spicco come Clodomiro Siller e Eleazar López Hernández, che la Teologia India non si potesse studiare "sui libri", ma andasse osservata dal vivo, nel suo stesso sorgere – un'affermazione che aveva una forte e curiosa assonanza con la descrizione "classica" dell'indagine etnografica di terreno.

Partendo da alcune interviste e da alcuni contributi agli Atti degli Incontri di Teologia India, mi ero particolarmente interessata a Mario Pérez, un teologo indio che non aveva la stessa influenza di Clodomiro Siller e Eleazar López Hernández, ma che esprimeva

¹⁵ Cfr. sopra, note 11 e 12.

posizioni alquanto energiche e aveva avuto un itinerario biografico che mi sembrava molto rappresentativo. Nato in una comunità indigena e figlio di una *curandera* di etnia nahua, Mario era poi entrato in seminario, dove la sua formazione era consistita, secondo quanto racconta, in un processo di “occidentalizzazione” e di negazione delle proprie radici indigene. Quando fu ordinato diacono, alla guida dell’Arcidiocesi di Puebla si trovava Rosendo Huesca Pacheco, che ne è stato alla testa per oltre 30 anni¹⁶. Monsignor Huesca, pur non potendo essere catalogato tra i vescovi più simpatizzanti della Teologia India (preferisce infatti che la si continui a chiamare pastorale indigena o *sabiduría india*), ha sempre ritenuto fondamentale che alle comunità più isolate e marginali fossero destinati sacerdoti giovani, che desiderassero votarsi a quella causa, e che possibilmente conoscessero la lingua della parrocchia cui erano destinati. Così Mario fu assegnato sin da subito a una comunità della Zona Pastoral Norte, della quale adesso è vicario episcopale. Come molti altri sacerdoti con la sua storia, Mario racconta che il suo impatto di sacerdote di recente ordinazione con il contesto indigeno si è configurato come un nuovo momento di “crisi identitaria”, nel quale le certezze teologiche recentemente acquisite in seminario si sono come dissolte dinanzi al (ritrovato) contesto indigeno. Qui Mario racconta di essersi trovato come “disorientato”, rendendosi conto di quanto le omelie e la liturgia cattolica fossero incomprensibili e quasi insignificanti per i suoi fedeli; e al tempo stesso di aver

¹⁶ Per la precisione, tra il 1977 e il 2009. Poco dopo il suo insediamento, nell’Arcidiocesi di Puebla si teneva la III Assemblea Generale del CELAM, mentre dai primi anni Ottanta nella Zona Pastoral Norte si iniziò a formare l’*equipo*, composto da sacerdoti, religiosi e catechisti, che avrebbe elaborato un Plan Pastoral, fortemente ispirato alle posizioni della Teologia della Liberazione e, al tempo stesso, finalizzato a realizzare in quella zona una pastorale inculturata o indigena.

riscoperto il profondo valore religioso e morale della loro cosmovisione e del loro modo di essere vicini a Dio - quella cosmovisione e quel modo di essere vicini a Dio che in seminario era stato invitato ad abbandonare, in quanto non adeguatamente cristiano. Dunque, quello di Mario è per molti versi un itinerario paradigmatico, con una “riscoperta delle origini” che è alla base di una – per dirlo con i termini del Concilio Vaticano II – Nuova Evangelizzazione e di uno sforzo per dare legittimità anche ufficiale alla “religiosità popolare” dei credenti nativi. Per questo la mia prima idea era quella di ricorrere a Mario Pérez come “informatore principale”, eventualmente raccogliendone una storia di vita, e di osservare “dal vivo” come la Teologia India – secondo quanto affermato negli Atti – sorgeva dalle stesse comunità indigene, anche grazie all’interazione con un personaggio significativo come lui.

Per vari motivi, però, non ero pienamente convinta di voler concentrare la mia attenzione esclusivamente su un contesto locale: in primo luogo, la vicenda personale di Mario mi sembrava sin troppo “paradigmatica”, come se dietro di essa vi fosse un “modello narrativo” (in questo, era anche notevolmente simile a quella di Eleazar López Hernández e di altri religiosi di cui avevo letto); in secondo luogo, mi sembrava che trasparisse comunque dagli Atti che vi fossero dei luoghi di elaborazione “centrale” e delle “istanze autoriali” assai più forti di quanto non si affermasse – e in questo senso, mi interrogavo sul perché si insistesse con tanta enfasi sul fatto che la “vera” Teologia India era quella che “emanava” dalle comunità indigene. Sin dall’inizio, dunque, mi sono posta il problema di come tentare di analizzare la Teologia

India nella sua dimensione più “globale” (da questo punto di vista mi era sembrato particolarmente interessante il contesto nazionale messicano, come in seguito preciserò meglio), cercando di comprendere al tempo stesso le sue ricadute sul territorio.

Ai fini di questa riflessione, mi sembrava che l’osservazione del vissuto della Teologia India in una specifica comunità potesse configurarsi come un *case study*, ma non gettare luce, in senso più ampio, su che tipo di circolarità e interazioni esistessero tra la Teologia India “centrale” e la ricezione da parte dei credenti nativi.

Via via che mi confrontavo con i testi prodotti dai *teologi indios* a vario livello, e ancor più nel corso dei *talleres* e della permanenza in Messico, la mia visione del fenomeno è andata modificandosi, assieme alle domande cui mi sembrava essenziale tentare di dare una risposta. In un primo momento la questione che sembrava fondamentale valutare era il reale grado di agentività e protagonismo dei nativi all’interno della Teologia India, e quanto questa potesse contribuire all’affermazione di una loro “piena cittadinanza” e parità, non solo nominale (anche sul piano religioso e all’interno del cattolicesimo). Andando avanti con l’elaborazione del progetto, mi sono resa conto che la prima questione era prematura (proprio per la novità e il carattere ancora “aperto” e negoziale della Teologia India) e troppo complessa per poter dare *una* risposta che trascendesse uno specifico ambito territoriale: il grado di radicamento della Teologia India e lo spazio che, a seconda dei contesti, i nativi riescono effettivamente a conquistare rispetto alla posizione normativa della Chiesa dipendono in effetti da un vasto repertorio di fattori, che possono andare dagli orientamenti pastorali prevalenti nella Diocesi e nella

parrocchia, alla congiuntura politica che determina quanto la popolazione indigena di una determinata comunità riesce a rendere le proprie istanze centrali¹⁷.

Mi è quindi parso centrale focalizzarmi sulle modalità di elaborazione a livello “centrale” e capire per quale ragione si ponesse tanta enfasi nel descrivere questi momenti come eventi quasi “secondari” e derivati dalla “vera” Teologia India. Questo quesito mi ha spinto a focalizzare la mia attenzione sulle categorie, sui tropi e sulle retoriche più pervasive della Teologia India, che spesso ruotano intorno ad una visione fortemente essenzialista di identità/indianità e ad ideali di “autenticità” in via di dissoluzione, e dunque da salvare; e a tentare di ricostruire con che modalità si rielaborano, si risignificano e si utilizzano (talora senza coglierne appieno tutte le possibili conseguenze) materiali e strumenti concettuali tratti da una pluralità di fonti diverse, che spaziano dal Magistero, alle scienze sociali, alle istanze ecologiste e no-global, ad una spiritualità New Age, solo per citare gli ambiti più chiari e pervasivi.

Questa convinzione mi ha spinto a concentrare anche la mia indagine di terreno principalmente sugli ambiti di “produzione centrale” della Teologia India, e ad incentrarla da un lato sull’osservazione di alcuni “incontri laboratorio” (due a livello nazionale, presso il CENAMI, che è una delle istituzioni più attive

¹⁷ Ad esempio, nell’ambito della sola Zona Pastoral Norte dell’arcidiocesi di Puebla, si registrano casi estremamente diversificati: a Huehuetla, per esempio, la Organización Independiente Totonaca è riuscita negli anni, anche grazie al supporto del parroco e delle missionarie carmelitane, a conquistare un ruolo di primo piano, giungendo a governare il municipio per quasi dieci anni (cfr. nota seguente); mentre invece nella cittadina di Zapotitlán, dotata di una struttura parrocchiale adatta ad organizzare incontri e ritiri, il parroco è fortemente ostile alla Teologia India e ha lungamente osteggiato questi incontri e qualsiasi forma di “liturgia inculturata” presso la parrocchia (come mi hanno riferito numerosi informatori).

a livello nazionale e continentale; due nell'ambito della Zona Pastoral Norte, che è una delle zone nelle quali la Teologia India ha avuto una diffusione e un supporto più ampio, vedendo la collaborazione tra religiosi meticci e nativi di etnia nahua e totonaca); dall'altro su una serie di interviste e conversazioni personali con alcuni di quelli che precedentemente ho definito come "mediatori". Mi pareva fondamentale "far dialogare" tra loro i documenti pubblicati in via ufficiale con quelli che hanno una circolazione limitata ai partecipanti all'incontro e alla ristretta cerchia dei loro collaboratori, oltre che con i contesti orali ed informali di elaborazione di questi materiali, con i commenti ottenuti dai vari informatori e con la prassi liturgica osservata durante la ricerca di campo.

Come si accennava sopra, agli *Encuentros* partecipano una tipologia di attori molto diversificata per età, "etnia", estrazione socio-culturale, motivazioni e professione. Tra le cose che più mi hanno colpito, soprattutto nella fase iniziale dell'osservazione, vi erano la rilevante percentuale di partecipanti "non indigeni" (anche oltre la metà negli incontri di livello nazionale) e il loro grado, molto più marcato, di partecipazione e protagonismo. Nella presentazione di relazioni sui temi da trattare e nella stessa gestione di sessioni dell'incontro, veniva dato ampio spazio ad esperti di varia estrazione e ad attivisti di organizzazioni esterne (spesso laici e non indigeni). Una volta di più, mi sembrava che questo stridesse con le reiterate affermazioni secondo le quali la Teologia India è essenzialmente una forma di religiosità sorta e creata dalle comunità, nella quale l'intervento delle figure di mediazione è quasi accessorio o marginale. Inoltre, mi

preoccupava il fatto, chiaro sin dall'inizio, che in questo contesto non fosse possibile svolgere un'osservazione partecipante intesa nel senso tradizionale delle discipline etno-antropologiche: infatti, in più di un'occasione mi è stato espressamente richiesto di dare il mio contributo, in qualità di studiosa e di europea; alcuni hanno anche specificato che, nel contribuire con la propria collaborazione alla redazione di ricerche sul tema, auspicano che vengano prodotti e messi in circolazione lavori che sistematizzino e rappresentino la Teologia India, sia per avvalersene per la propria prassi pastorale, sia per ottenere, in ambiti più allargati, un consenso.

L'ipotesi, dunque, di poter avere delle risposte "obiettive" o di poter riproporre, quasi senza interferenza, un punto di vista *emic* appariva quanto mai illusoria¹⁸. Pertanto, se in un primo momento

¹⁸ Alcune delle persone intervistate hanno espressamente dichiarato di concepire quei momenti di condivisione delle informazioni (sia le interviste, sia la grande disponibilità con la quale mi hanno accolto ed ospitate durante la realizzazione degli Encuentros) come momenti di una reciproca collaborazione, in qualche modo di un *do ut des*. Una delle religiose carmelitane di Huehuetla, ad esempio, auspicava che potessi trascorrere alcuni mesi presso la casa misión per tenere, in veste di accademica europea, un corso di "cultura indigena" presso il Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom (CESIK), scuola fondata dalla Organización Totonaca Independiente con il fine di fornire agli studenti totonachi una "alternativa ante una educación oficial que cumple la función de desintegrar a las familias indígenas y por lo tanto a la vida comunitaria [...e che in questo modo ha contribuito ad eliminare] la lengua, el vestido y la raíz cultural, educando a los jóvenes a amar culturas ajenas pero no la propia". In questo spirito, uno degli obiettivi dichiarati della scuola è quello di contribuire ad una "revaloración cultural y reconocimiento del mundo indígena", anche servendosi di esperti esterni. La madre C.V. riteneva infatti che l'interesse dimostrato da una accademica europea per questi temi potesse contribuire a dimostrare agli studenti del CESIK, spesso desiderosi di lasciare la cittadina e "occidentalizzarsi", il profondo valore della saggezza dei loro antenati. Al tempo stesso, questo contributo era visto come rispondente ad una logica di reciprocità, inquadrabile appieno nello "spirito comunitario" che CV e altri degli informatori descrivono come una delle caratteristiche salienti della cosmovisione (e anche della teologia) indigena. (La "missione del CESIK", sopra parzialmente riportata, è stata scaricata dal sito <http://www.kgoyom.freehomepage.com/>, consultato nel settembre 2010, mentre per un'analisi esaustiva ed aggiornata sul caso di Huehuetla, rimando a Hernández García, 2007 e 2009). Questa ed altre esigenze sono state manifestate anche agli altri ricercatori con cui ho avuto modo di confrontarmi durante il lavoro di campo (tra cui lo stesso Gabriel Hernández), mentre l'uso dei materiali etnografici nella ricostruzione del proprio passato è documentato da vari studiosi. Una delle richieste più frequenti è che la disponibilità e collaborazione venga contraccambiata condividendo il frutto del proprio lavoro (tesi o pubblicazioni), in modo che questo possa essere utilizzato come parte dei materiali per la diffusione/promozione della Teologia India. Naturalmente,

mi prefiggevo ancora l'obiettivo di eliminare il "rumore di fondo" prodotto dalla presenza mia o di altri relatori e/o osservatori esterni, in una seconda fase mi sono resa conto che le modalità di queste interazioni (e retroazioni) rappresentavano uno dei punti nodali da problematizzare e da analizzare per tentare di comprendere alcuni punti essenziali della Teologia India.

Quanto all'articolarsi della dimensione continentale e globale della Teologia India con le sue concrete manifestazioni nella reale vita delle popolazioni autoctone, mi è sembrato che posizionarsi a livello dell'elaborazione "centrale" in uno specifico contesto nazionale potesse consentire di osservare questo fenomeno guardando alle interazioni e ai punti di contatto (o di divergenza) tra la dimensione "latinoamericana", al cui livello si sono elaborati i principali fondamenti della Teologia India, e gli specifici ambiti di applicazione pastorale, selezionandone uno che appariva rappresentativo per l'osservazione diretta di un *case study*.

Detto questo, Il lavoro è stato articolato essenzialmente in due parti: nella prima parte, si fornisce un breve quadro storico ed un'analisi dei fattori che hanno influenzato il sorgere della Teologia India come fenomeno interno alla Chiesa Cattolica e nel suo livello di diffusione continentale; si evidenziano, attraverso una ricognizione dei principali scritti prodotti dai *teologi indios* di maggiore spicco a livello internazionale, gli elementi comuni, che consentono a questa corrente di definirsi come un unico movimento, diffuso in tutta l'America Latina, che ha poi le sue specifiche declinazioni o varianti locali. Nella seconda parte le

questo non può non influenzare in certa misura sia chi le informazioni le fornisce, sia chi le elabora in un lavoro di ricerca.

tematiche definite in linea generale e teorica dai *teologi indios* vengono analizzate in modo più dettagliato e articolato, attraverso l'analisi della Teologia India in Messico, un contesto che appare particolarmente interessante e significativo, come verrà meglio motivato nelle prossime pagine. Il tema è stato approfondito a due livelli di ampiezza: ad un primo livello, si sono analizzate le istanze "centrali" e teoriche della Teologia India a livello nazionale (quali quelle espresse dal Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas e in certa misura condivise dalla Conferenza Episcopale Messicana). Questa parte del lavoro è stata condotta attraverso l'analisi dei principali materiali scritti dai *teologi indios* messicani e diffusi poi nelle Diocesi e nei decanati, come strumenti di orientamento per una prassi pastorale "inculturata"; attraverso interviste in profondità con i direttori del CENAMI e l'osservazione partecipante delle interazioni tra gli esponenti più autorevoli e attivi del CENAMI e gli agenti di pastorale (sia religiosi che laici, sia indigeni che non indigeni) da me osservata in occasione di due dei corsi che quest'istituzione organizza tutte le estati presso la propria sede di Città del Messico, ai quali ho avuto modo di partecipare. Ad un secondo livello, è stata selezionata come *case study* una specifica zona pastorale - la Zona Pastoral Norte dell'Arcidiocesi di Puebla (Sierra Norte de Puebla) – per osservare come viene messo in atto, modificato e rielaborato, nel vissuto quotidiano ed ordinario di un gruppo di fedeli, quanto enunciato e programmaticamente delineato negli incontri e nei documenti, che potremmo definire "semi-ufficiali". Uno dei punti cui tutte le fonti danno particolare rilievo è l'affermazione (parzialmente intesa come obiettivo da raggiungere) che la Teologia India costituisca uno strumento perché i fedeli indigeni siano realmente

protagonisti, e non più meramente recettori passivi, tanto dell'evangelizzazione e della religiosità, quanto dei propri processi di affrancamento politico e culturale. Si tratta di un nodo fondamentale, che ha costituito in certa misura il filo conduttore della ricerca, e che si è cercato di valutare tenendo conto della struttura fortemente gerarchica della Chiesa Cattolica e della marginalità che ancora caratterizza la maggior parte delle comunità indigene (solo per menzionare i due aspetti più evidenti)

1.3 Individuazione del contesto d'indagine

Oltre che per ragioni legate alla mia formazione accademica (essendomi occupata, in occasione della tesi di laurea, dell'utilizzo, soprattutto da parte degli ordini regolari, del teatro nahuatl come strumento di evangelizzazione nella Nuova Spagna del XVI secolo ed avendo già in passato collaborato con la Missione Etnologica Italiana in Messico), la scelta del Messico come caso particolarmente rappresentativo rispetto al tema della ricerca è stata motivata per varie ragioni, tra cui menziono le principali:

- Alcuni dei teologi indios più influenti ed in particolare alcuni dei vescovi più schierati a favore della Teologia India sono messicani (per citare solo i più noti, Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco, Arturo Lona).
- Una delle Assemblee Generali del CELAM destinate ad avere maggior peso nell'elaborazione della Teologia India si è tenuta in Messico, a Puebla, nel 1979; e sempre nell'Arcidiocesi di Puebla il vescovo, Don Rosendo Huesca Pacheco, ha organizzato

nel corso degli anni vari incontri tra vescovi dedicati a questo tema¹⁹.

- Il primo “Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India” si è tenuto a Città del Messico, presso la sede del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indigenas (d’ora in poi CENAMI), che è da sempre una delle organizzazioni più dinamiche ed influenti nello sviluppo e nella diffusione della Teologia India. I suoi due direttori sono tra i nomi più autorevoli e conosciuti di tutto il movimento, non solo in America Latina ma anche al di fuori (partecipano costantemente agli incontri di associazioni come la Articulación Ecuánica Latinoamericana de Pastoral Indígena e la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, di cui a rotazione sono anche membri dei comitati direttivi). Al tempo stesso il CENAMI eroga, a chi ne faccia richiesta, sia in Messico sia in altri paesi (compresi, recentemente, gli USA, dove la “pastoral hispana” sta conoscendo un rapido sviluppo) “asesorías” relative ad un’ampia gamma di temi, non solo legati alla Teologia India, ma più in generale all’etnosviluppo e alla riaffermazione delle identità etniche e culturali (salute comunitaria, istruzione indigena, agroeconomia, artigianato, diritti umani, difesa della donna, mercati indigeni, conoscenza del passato preispanico). Infine, il CENAMI organizza presso le sue sedi o sul territorio corsi ed incontri che, oltre a fornire degli strumenti conoscitivi, costituiscono un importante momento di scambio tra religiosi e laici, indigeni e non, operanti in realtà estremamente diversificate. I corsi talora sono dedicati alle stesse tematiche

¹⁹ Cfr. nota 16.

menzionate a proposito delle *asesorías*; ma spesso sono anche finalizzati a fornire una conoscenza adeguata dei documenti della Chiesa, e degli stessi passaggi biblici, che costituiscono le basi teologiche per l'elaborazione della Teologia India. Dunque, il CENAMI rappresenta un importante punto di elaborazione, di rappresentazione e di articolazione tra il livello "globale" e quello locale della Teologia India.

- La rilevanza delle culture preispaniche che si sono sviluppate in questo paese e l'abbondanza di siti archeologici e fonti storiche costituiscono un patrimonio simbolico cui attingere nella "costruzione" della Teologia India, non solo messicana (benché analoghe considerazioni valgano per le culture andine).
- La prima evangelizzazione in Messico ha avuto, come noto, caratteristiche del tutto particolari. In primo luogo, la Nuova España ha costituito il primo e più ampio contesto strutturato per un'operazione di evangelizzazione e conquista spirituale, assumendo così un carattere "fondativo" nell'organizzazione della *Conquista espiritual* e nella riflessione sull'*único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Probabilmente anche per questa ragione è stato in questo contesto che si sono concentrate figure del calibro di Sahagún, Las Casas, Motolinía, Durán e Vasco de Quiroga. La loro documentazione della storia e della cosmovisione preispaniche - seppur scaturita essenzialmente dalla volontà di estirpare le credenze "idolatriche" per meglio evangelizzare-, e i loro progetti - per molti versi utopici - di fondare un cristianesimo più vicino al messaggio di Cristo hanno lasciato segni profondi nel cattolicesimo messicano, e sono oggi presi ad esempio da molti *teologi indios* (talora con grande libertà interpretativa) nel loro sforzo di dar vita, anche ufficiale, alle

“Chiese autoctone” .

- Il particolare sviluppo che l'indigenismo istituzionale ha avuto in Messico (sede, non a caso, dell'Istituto Indigenista Interamericano, ente incaricato di coordinare le politiche indigeniste dei vari paesi membri).
- La rilevanza, nazionale ed internazionale, assunta dall'insurrezione neozapatista verificatasi in Chiapas nel 1994.

La decisione di svolgere una parte della ricerca nella Zona Pastoral Norte dell'Arcidiocesi di Puebla, invece, è derivata da due principali ordini di fattori: il primo è che, essendo questo il principale terreno di ricerca della Missione Etnologica Italiana in Messico, ho avuto facilmente accesso, sin dalla fase di redazione iniziale del progetto di ricerca, ad una serie di materiali che difficilmente avrei potuto trovare in riferimento ad altre aree geografiche. Sempre per questo motivo, anche dal punto di vista degli informatori da contattare *in loco*, sono stata facilitata dai contatti sviluppati negli anni dal Prof. Lupo e da altri membri della Missione, tra i quali menziono in particolare la Dr.ssa Grazia Tuzi e la dr.ssa Chiara Milano, che hanno generosamente condiviso con me i loro materiali, anche inediti, su questa zona, oltre che una serie di suggerimenti sulle persone da contattare. Tra le altre ragioni che mi hanno indotto a trascorrere buona parte della mia permanenza tra Puebla, Cuetzalan e Huehuetla (ed alcune delle *comunidades* che fanno parte delle rispettive zone parrocchiali) vi erano, come accennato sopra, le varie testimonianze sull'intensa attività di elaborazione/ promozione della Teologia India in questa zona. Oltre alle testimonianze trovate nei volumi contenenti gli Atti

degli *Encuentros de Teología India* e al *Plan Pastoral* della zona²⁰, su alcuni dei protagonisti e delle attività svolte, avevo infatti trovato notizie anche sui siti di numerose associazioni, sia religiose che laiche, che si occupano di diritti indigeni. In particolare, Mario Pérez, oltre ad essere stato parroco di Huehuetla, Ahuacatlán e Cuetzalan e a ricoprire l'incarico di vicario pastorale, è *asesor externo* del CENAMI e membro di varie associazioni civili, anche transnazionali, tra le quali l'AELAPI (Articulación Latinomaericana de Pastoral Indígena) e l'Equipo Amerindia, che riuniscono *teologi indios* di tutto il continente, dedicandosi sia ad organizzare gli incontri, che a selezionare, elaborare e tradurre una serie di materiali (non solo di stampo teologico) da utilizzare.

1.3.1. Breve stato della questione

Finora alla Teologia India è stato dato scarso rilievo in ambito accademico. In primo luogo, questo dipende dalla relativa novità del fenomeno e dal fatto che sia stato considerato principalmente come un movimento interno alla Chiesa e al dibattito teologico. In secondo luogo, con particolare riferimento agli studi etnologici, va segnalato che esso si è finora manifestato principalmente in un ambito - qui definito come "segmento di mediazione" - che vede tra i suoi protagonisti molte figure esterne al mondo indigeno e che per tale ragione non rappresenta un ambito prioritario di interesse dell'etnologia, (che, particolarmente nel contesto accademico messicano, rimane fortemente legata ad una visione essenzialista

²⁰ Una pubblicazione attualmente quasi irreperibile e che mi ha generosamente fornito il Prof. Lupo

ed esotizzante del contesto indigeno). Questo progetto mira a colmare almeno in parte questo vuoto, centrandosi precisamente su quell'ambito "ibrido" e sulle dinamiche di negoziazione che avvengono al suo interno e nell'interazione con "l'identità indigena".

Da questo punto di vista, il progetto tenterà di mettere insieme, in ottica transdisciplinare, materiali tratti da ambiti eterogenei.

1) Per quanto riguarda **l'ambito etnologico**, tra le più rilevanti eccezioni alla scarsità di studi vanno menzionate le ricerche condotte da:

- Alessandro Lupo nella Sierra Norte de Puebla e analizzate principalmente in una raccolta di articoli ("I semi della croce. Nuova evangelizzazione e valorizzazione del passato preispanico nel Messico indigeno"; "Il ritorno dall'esilio teologico"; "La scomparsa del sacrificio fra riappropriazione e negazione del peccato", tutti pubblicati nel suo *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, Roma, CISU, 2009)

- Andrew Orta in Bolivia (v. *Catechizing Culture. Missionaries, Aymaras and the "New Evangelism"*, New York, Columbia University Press, 2004)

- Kristin Norget nella diocesi di Oaxaca (la studiosa canadese ne parla in due articoli).

A questi studi, si sono aggiunti di recente i saggi raccolti nel volume *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, curato da Báez Jorge e Lupo (2010). Il libro riunisce i contributi di

numerosi studiosi, che, con prospettive differenti, analizzano il tema della Teologia India e di altre forme di religiosità indigena e di riappropriazione identitaria in varie aree del continente.

A fini comparativi, sono stati utilizzati due studi che, pur non occupandosi direttamente di Teologia India, analizzano forme di “riappropriazione identitaria” basate su una visione idealizzata di indianità, riguardanti essenzialmente un ceto urbano e non indigeno: si tratta *Les néo-indiens. Une religion du IIIe Millénaire* di Galinier e Molinié (Paris, Odile Jacob, 2006) e di *Hijos del Sexto Sol*, di De La Peña (México, INAH. 2002).

Spunti utili si trovano anche in alcune raccolte di saggi di taglio multidisciplinare più che etnologico, sull’interrelazione tra la Chiesa progressista, i movimenti indigeni e le organizzazioni che, a vario titolo e livello, li rappresentano. In questa sede basterà menzionare quella curata da Cleary e Steigenga (*Resurgent Voices in Latin America, Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2004).

Per il resto le principali informazioni disponibili sulla Teologia India includono:

2 atti ed estratti di “*Encuentros Talleres de Teología India*”, realizzati a partire dal 1990. Si tratta di un *corpus* piuttosto ampio ed eterogeneo: oltre alla documentazione relativa agli incontri Continentali, include atti o estratti di riunioni di livello regionale (ad.

esempio, di “Teologia India mayense”) oppure di incontri a livello nazionale.

3 Studi relativi alla Teologia della Liberazione, le Teologie del Terzo Mondo e quelle contestuali (principalmente redatti da esponenti di queste stesse correnti)

4 I documenti emanati dal CELAM o, ove abbiano avuto rilevanza transnazionale, dalle Conferenze Episcopali nazionali; la pastorale indigena e la teologia dell’inculturazione, che in questi materiali si mettono a fuoco, sono il presupposto della Teologia India e sono a loro volta basati su alcuni documenti del Concilio Vaticano II, di cui non si può non tenere conto.

5 Per quanto riguarda l’impianto teorico, si ricorrerà principalmente alla bibliografia incentrata su categorie che appaiono rilevanti rispetto alla Teologia India, quali quelle di identità/etnicità, “indianità”, produzioni culturali “eterogenee”, invenzione della tradizione, concetti di campo e capitale culturale.

1.3.2 Principali ipotesi di lavoro

Sulla base di quanto esposto, sono state formulate le seguenti ipotesi di lavoro

1. La Teologia India sorge insieme ad altri movimenti sociali, volti a tutelare i diritti delle popolazioni amerindiane nel seno della società e a renderle protagoniste delle proprie rivendicazioni in campo socio-economico, politico e culturale (in questo senso, la dimensione religiosa è centrale). Tuttavia, nella Teologia India (ma spesso anche negli altri movimenti) non risulta ben definito chi,

legittimamente, debba/possa essere considerato “indigeno”. Di fatto, è proprio questo l’asse intorno al quale si giocano essenzialmente gli equilibri di potere o prestigio, dato che, attualmente, l’appartenenza o meno a questa categoria è divenuta centrale all’interno di una serie di rivendicazioni, effettuate con motivazioni diverse e da gruppi di persone con visioni e interessi diversi, proprio in nome di una “identità indigena”. Di conseguenza, si tratta di un aspetto centrale, di grande rilevanza e problematicità.

2. Questa corrente teologica attribuisce una forte valenza, anche polisemica, al termine “indio”; quest’ultimo non viene in realtà definito in maniera inequivoca, mentre la sua risignificazione si basa sul contrasto con il “mondo occidentale”; di conseguenza, questo termine si usa sovente all’interno di retoriche essenzialiste. Infatti, il “recupero” dell’identità indigena è largamente basato sulla “riscoperta” e sulla riappropriazione di un (mitizzato) passato preispanico, che diventa la chiave interpretativa per illustrare fenomeni anche attuali. Dunque, spesso si tenta di dare conto del significato di usanze, valori e pratiche odierni sulla base dei codici di età coloniale o delle fonti etnostoriche – poiché gli attuali protagonisti non ricorderebbero il significato di molti elementi culturali, si ritiene che, per rifondare la propria identità, vadano incoraggiati a ritrovarne la memoria in quel passato.

3. Questo insieme di fattori sembrerebbe suggerire che la valorizzazione delle culture autoctone e l’auspicio di un nuovo livello di partecipazione e protagonismo in un’ottica multiculturale si stia basando sulla creazione di una “autoctonia decente”²¹:

²¹ Su questo argomento, cfr. Galinier e Molinié, 2006 e Molinié, 2010.

infatti i fedeli indigeni sono chiamati ad esprimere le proprie esigenze e a riappropriarsi delle proprie radici; tuttavia, si ritiene indispensabile che, in questo processo di ri-valorizzazione e legittimazione, siano guidati da membri del clero, agenti di pastorale, studiosi, attivisti.

4. Questo processo – sovente definito nei termini di una graduale presa di coscienza – sarebbe solo una fase transitoria, al termine della quale gli indigeni dovrebbero acquisire mezzi e competenze per esprimere e far rispettare le proprie esigenze, *anche* in campo teologico (dato che la Teologia India si occupa comunque di tutti gli aspetti della vita sociale, dalla salute, all'istruzione, ai diritti umani, e via dicendo). In questo quadro, i più attivi promotori della Teologia India sostengono di non svolgere altro che un ruolo di mediazione e coordinamento – sarebbero dunque meri portavoce, non autori o ideatori, di istanze *proprie* degli stessi fedeli indigeni.

5. Alla luce delle retoriche utilizzate e delle dinamiche osservate durante i *talleres* e le altre forme di interazione tra questi mediatori e i fedeli indigeni, appare piuttosto evidente che, almeno in questa fase, gli attori *esterni* alle comunità esercitano un ruolo di assoluta preponderanza, non solo ad un livello organizzativo e di coordinamento, ma nell'ideazione ed elaborazione. Stabiliscono ad esempio (pur confrontandosi con alcuni rappresentanti delle comunità): gli ordini del giorno dell'incontro, e dunque i temi di riflessione, le fonti sulle quali condurre la riflessione teologica e identitaria e persino i criteri centrali per la nuova identità e il nuovo protagonismo indigeno.

6. La ridefinizione del concetto di "indigeno" è centrale anche nelle politiche e nelle retoriche proprie di altri attori sociali (quali,

ad esempio, le cooperative “indigene”, alcuni segmenti del mercato turistico, le numerose organizzazioni che si occupano di sviluppo delle comunità indigene), che le utilizzano al fine di acquisire una miglior posizione nel campo – in termini di capitale culturale/simbolico, ma anche più espressamente politico ed economico. Pertanto, la definizione di “indianità legittima” risulta centrale all’interno di rapporti di forza e competizione per la distribuzione del “potere” e prestigio.

7. Se, dunque, i criteri di “indianità” vengono definiti da agenti esterni (benché nominalmente meri mediatori), vi è un rilevante rischio che le reali esigenze (pastorali e identitarie) dei “destinatari finali” dell’elaborazione teologico-identitaria non siano adeguatamente tenute in considerazione.

8. Benché la Teologia India stia contribuendo fortemente ad un’accresciuta consapevolezza dei propri diritti e ad un ampliamento della partecipazione alla vita sociale da parte dei fedeli indigeni (anche grazie alla dedizione profonda e talora audace di alcuni dei suoi esponenti), essa non sembra ancora avere espresso appieno quella dimensione profondamente innovativa che è enunciata nei contesti retorici (sia scritti, sia orali) dai suoi principali promotori. In particolare, pare opportuno anticipare due punti:

a) Dato che attualmente la partecipazione diretta dei fedeli indigeni è ancora fortemente limitata e mediata, la Teologia India, almeno fino a questo momento, non è ancora riuscita a compiere una delle sue premesse fondanti - il passaggio da una pastorale “indigenista” ad una pastorale indigena.

b) Il passaggio dall'ottica, propria della Teologia della Liberazione, incentrata principalmente su una visione di classe, ad una declinazione in chiave di etnicità (attraverso il rifiuto della generale definizione di "poveri" e la risignificazione/ rivendicazione dell'aggettivo discriminatorio di "indios") presenta però il rischio che le rivendicazioni delle popolazioni autoctone, specialmente nei contesti in cui sono minoritarie, finiscano col risultare isolate ed essere "esotizzate" o, per così dire, "espropriate" da agenti esterni. Anche la relativa benevolenza con cui le gerarchie ecclesiastiche hanno accolto la Teologia India (per lo meno nel confronto con la Teologia della Liberazione) sembrerebbe un chiaro indice del fatto che essa sia ritenuta meno sfidante – mentre al tempo stesso contribuirebbe a mantenere i fedeli indigeni nell'alveo della Chiesa Cattolica, che negli ultimi decenni è andata perdendo terreno in favore di altre denominazioni religiose.

Capitolo 2. Indios e indianità tra invenzione e risignificazione: breve retrospettiva.

Una delle affermazioni centrali e più reiterate della Teologia India è che si debba passare da una pastorale “indigenista” (fatta dai non indigeni per gli indigeni) ad una pastorale indigena (elaborata dagli indigeni o almeno con la loro partecipazione)²². Questa contrapposizione, che appare così innovativa in sede teologica, è decisamente centrale nella retorica della Teologia India e nella stessa definizione di “indianità” nella quale molti dei suoi esponenti si identificano. Tale nozione, come vedremo, inizia ad essere messa a fuoco al di fuori del contesto teologico, alcuni anni prima che la Teologia India muova i suoi primi passi, ed in particolare da parte delle cosiddette “filosofie indianiste” e dai movimenti indigeni, che iniziano a svilupparsi sul finire degli anni Sessanta, ma che vedono la massima fioritura intorno agli anni Ottanta. In effetti, le nozioni di indigenismo – indianità – indianismo, che sono dibattute e costantemente ridefinite, le une in relazione alle altre, rivestono un’importanza centrale ben al di là della Teologia India, che poi, in certa misura, se ne appropria. Esse rimandano, infatti, ad una serie di questioni centrali riguardanti la fondazione e composizione degli stati nazionali latinoamericani e l’idea di identità nazionale che ne ha costituito a lungo la base e che oggi è largamente dibattuta in diversi ambiti delle società latinoamericane (da quello accademico, a quello dei movimenti sociali a quello delle organizzazioni internazionali).

Nell’ambito della Teologia India, termini come “indio”,

22 V. ad es. Departamento de Misiones, 1987: *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*. Bogotá, CELAM.

“indigenismo” e indianità sono sovente usati, come si vedrà più avanti, in modo rivendicativo, ma relativamente “aproblematico”; tuttavia, essi sono inevitabilmente associati ad una serie di dibattiti e di rapporti di forze, sviluppatisi nel corso dei cinque secoli intercorsi dalla conquista ad oggi, di cui non si può non tenere conto nell’analisi di questo fenomeno. Per questo motivo, è necessario soffermarsi su di esse, facendo un passo indietro per ricostruirne la genesi.

Nel riflettere su queste categorie farò riferimento essenzialmente (anche se non esclusivamente) al contesto messicano; tuttavia, buona parte delle considerazioni (in particolare quelle che riguardano l’uso di queste nozioni da parte dei *teologi indios*) sono applicabili in modo più allargato all’ambito latinoamericano – sia per il carattere volutamente transnazionale della Teologia India e di molte delle organizzazioni indigene e pro-indigene con le quali essa ha legami, sia perché la storia del Messico ha avuto un ruolo centrale nell’articolazione di alcune delle categorie centrali – si pensi alle dispute sulla natura degli abitanti del Nuovo Mondo all’indomani della conquista, ma anche allo sviluppo dell’ideologia del *mestizaje* a seguito dei processi di indipendenza e dell’indigenismo istituzionale nella seconda metà del XX secolo.

2.1 Etnie, *indios* e indigeni: terminologie controverse.

El indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan ver su inconsistencia, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígena (Bonfil Batalla, 1972: 5)

Come già accennato, attualmente l'ascrizione alla categoria di indigeno, meticcio o "bianco" non è facilmente definibile; essa avviene sulla base non di criteri "razziali", ma di una serie di altri indicatori, difficilmente quantificabili, che rendono pressoché impossibile arrivare ad una definizione univoca del concetto. Per quanto riguarda il caso del Messico, ad esempio, secondo l'articolo II della Costituzione sono indigeni "aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o *parte de ellas*"; come se questi non fossero criteri difficilmente individuabili o quantificabili, lo stesso testo aggiunge anche che "la conciencia de su identidad indígena" [criterio ancor più "evanescente"] deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas". A complicare ulteriormente la situazione, vi è il fatto che, sebbene nella Costituzione non si menzioni la lingua parlata,

durante varias décadas ése ha sido el criterio empleado en los censos y otras estadísticas gubernamentales [...]. Por ello, las cifras oficiales de la población indígena mexicana se refieren a "Hablantes de Lengua Indígena" (Hli) y hasta hace unos años no incluían a los menores de cinco años, pues se consideraba que todavía no eran hablantes fluidos de sus idiomas [...]. Para compensar esta subestimación, en los últimos años se ha añadido a las cifras de Hli a la población menor de cinco años que vive en hogares donde uno de los padres o abuelos habla una lengua indígena, y a la población de cinco años y más que

habita en hogares donde, igualmente, al menos unos de los padres o abuelos habla una lengua indígena. (Navarrete Linares, 2008: 14).

Nella consapevolezza dell'ambiguità di questi criteri, in occasione del Censimento del 2000 è stato espressamente chiesto agli intervistati (un campione di oltre due milioni di nuclei familiari) se identificavano se stessi come indigeni:

muchos de los encuestados que no hablan una lengua indígena se definieron como indígenas; pero también muchos otros que sí la hablan no se identificaron como tales. Esto demuestra que los diferentes criterios que emplean nuestras leyes y nuestras instituciones para definir quiénes son indígenas no siempre coinciden, pues las identidades indígenas son complejas y tienen muchas dimensiones (ib., 15).

Bonfil Batalla, nel suo *México Profundo*, ha descritto un paese scisso tra due “progetti di civiltà”: il Messico immaginario, quello cioè che si orienta secondo “normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos [...] por el resto de la población nacional” e il Messico profondo, che comprende non solo, in senso stretto, i gruppi “comúnmente llamados indígenas”, ma anche altri settori della popolazione, presso i quali l'influenza della “matrice mesoamericana” è comunque rilevante. (Bonfil Batalla, 1990: 9-10).

Ancor oggi, questa struttura essenzialmente “duale” della società è ben visibile e l'atteggiamento di “rimozione” del paese “profondo” (quello radicato nell'universo indigeno, evolucionisticamente concepito come inerte retaggio di un modello di società da superare) è notevolmente diffuso, in un paese fortemente condizionato dall'influenza europea e dai vicini Stati Uniti. In una nazione che ha definito la propria identità intorno al concetto di *mestizaje*, come elemento distintivo della propria identità rispetto alla “madrepatria” spagnola, raramente si fa ricorso al termine “bianco”. Di conseguenza, il termine *mestizo* spesso viene

utilizzato come opposto ad *indio*, soprattutto in relazione al modo di vita e vari “marcatori di identità”, come possono essere la lingua, l’abbigliamento, il luogo di residenza, etc²³. In realtà, neppure questi indicatori consentono una demarcazione netta tra *indios* e *mestizos*, dato che, come ricorda Bartolomé (1996b: 1) molte comunità agrarie, nelle quali ormai nessuno parla più lingue native, “mantienen prácticas económicas, sociales y culturales no muy diferenciadas de las que se realizan en los pueblos indios”.

Lo stesso Bartolomé chiarisce infatti che in un paese nel quale il processo di meticciato è stato, oltre che biologico, sociale e culturale

personas racialmente indígenas pueden asumirse y definirse culturalmente como

23 Come noto, Bonfil Batalla ha dato ampio spazio, nella sua produzione, al concetto di indio, analizzandone la dimensione storica e le sue implicazioni contemporanee. In un articolo che analizza il concetto come “categoria della situazione coloniale”, spiega anche come mai neppure l’emergere di uno strato meticcio della popolazione sia riuscito ad incrinare la struttura “bipolare” colonizzati/colonizzatori (totalmente sovrapposta a indios/ non indios). In primo luogo chiarisce che vi è una certa sovrapposizione tra l’idea di meticciato biologico e meticciato culturale, in quanto “además de los catalogados socialmente como mestizos, hubo también los frutos de una amplia miscegenación que permanecieron adscritos a la población indígena y, seguramente, también a la criolla”. Specificando che l’uso prevalente fa riferimento al meticciato sociale, la sua ragion d’essere, nell’ambito di quella “struttura bipolare”, era che vi erano una serie di funzioni che “la población netamente colonizadora —es decir, los españoles peninsulares y los criollos— no bastaba para cubrir [...] que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada, ya que correspondían, en mayor o menor grado, a la estructura de dominio. Los mestizos, como categoría social, como sector diferente de la población indígena fueron el expediente adecuado del que el sistema colonial echó mano para satisfacer esa carencia. Sobre este grupo se ejerció una intensa acción aculturativa que dio por resultado su desarraigo del sector colonizado (que en general coincidía con su filiación materna); a ellos se destinó legalmente una serie de ocupaciones distintas de las admitidas para el indio; se les concedieron privilegios que los enfrentaban con los indios y, en fin, se les asignó un estatuto social diferente y superior al que ocupaba el colonizado, aunque también subordinado a la capa colonizadora estrictamente definida. En otras palabras, los mestizos pueden verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada. Visto así, el mestizo no es un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia responde a necesidades específicas del régimen dominante” (Bonfil Batalla, 1972: 113-114). A mio avviso, questa lettura aiuta anche a comprendere in che modo, a seguito della Rivoluzione, il concetto di *mestizo* venga spesso utilizzato, eufemisticamente, come opposto a *indio* (dato che l’identità messicana post-indipendentista e post-rivoluzionaria è largamente definita come distintiva rispetto all’ascendenza europea e che parlare di “bianchi” appare troppo direttamente legato ad una forma di razzismo biologico).

mestizas. De esta manera ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular. Por lo tanto es relativamente factible realizar el llamado *tránsito étnico*, es decir que un indígena puede llegar a incorporarse al sector mestizo a través de la renuncia a su cultura tradicional y si sus condiciones materiales se lo permiten. [...] Pero muy difícilmente ocurre lo contrario; esto es que individuos fenotípicamente "blancos", pretendan reivindicar una adscripción indígena. Sin embargo, y con gran frecuencia, esas mismas personas considerarán a los indígenas como sus antepasados, fundadores de una "nación mexicana" que ahora les pertenece en calidad de herederos. Lo indígena porta entonces un gran peso histórico y simbólico, aunque por lo general se tienda a estigmatizar la condición india contemporánea, al considerarla un arcaísmo que debe desaparecer para dar lugar a la "modernidad" entendida como integración a una occidentalización planetaria. (Bartolomé, 1996 b: 1)

Questa scissione tra l'*indio* contemporaneo e reale e l'*indio* ideale ha radici lontane e si è andata definendo negli oltre cinque secoli trascorsi dalla "Scoperta" dell'America fino ad oggi. Mentre è naturalmente impensabile tracciare qui una storia della categoria di *indio*, possiamo ripercorrere alcune delle tappe essenziali di questa traiettoria, per meglio comprendere perché, e con che tipo di intenzionalità e conseguenze, molti dei movimenti che oggi si oppongono alla storica discriminazione delle popolazioni autoctone scelgano di autodefinirsi proprio con questo termine che, sin dall'era coloniale, è stato forse il principale strumento simbolico della *negazione* del loro essere, dell'espropriazione delle loro ricchezze e dello sfruttamento del loro lavoro.

Pur tenendo a mente che questa traiettoria ha costituito un *continuum*, possiamo suddividerla in quattro fasi principali: nella prima, che inizia con la conquista e si chiude sul finire del XVII secolo, si introduce e definisce la categoria di *indio* nei suoi contorni originari; nella seconda, nota con il termine di *indianismo*, che coincide con le prime inquietudini dei *criollos* e culminerà con le guerre di indipendenza e la creazione degli stati nazionali, si inizia a registrare un recupero, o meglio una riappropriazione, del

passato preispanico, come elemento identitario distintivo rispetto alla madrepatria; nella terza, che segue il processo di indipendenza e segna la fondazione delle identità nazionali, comincia a prendere corpo, in modi assai diversificati, l'indigenismo²⁴. L'ultima fase è infine quella attuale, che si inaugura con la crisi del paradigma dell'indigenismo istituzionale o

24 In particolare, va specificato che il termine "indigenismo" viene usato con significati profondamente diversi (talora generando equivoci di non poco conto). In alcuni casi, lo si trova usato in senso generico, e con un'accezione essenzialmente positiva, che allude a qualsiasi movimento o iniziativa "pro-indigena", prescindendo da chi siano i promotori dell'azione. In alternativa, viene usato con riferimento al corpus di letteratura indigenista; ma, in anni più recenti, è stato invece utilizzato per alludere ad una serie di politiche, promosse essenzialmente dai governi e mirate ad una compiuta integrazione delle componenti autoctone della popolazione nello stato nazione. È in quest'accezione, tendenzialmente negativa e messa a fuoco in primo luogo da alcuni studiosi, che il termine viene usato dalle correnti "indianiste" e poi dai *teologi indios*; di conseguenza, in questo lavoro ci si atterrà a questo significato. La bibliografia sul tema dell'indigenismo è molto vasta; in questa sede basterà menzionare: Alcina Franch, 1990; Barre, 1983; Bonfil Batalla, 1972a e 1990, Caso, 1958; Cornejo Polar, 1978 e 1990 (soprattutto in riferimento alla letteratura); Favre, 1998; Marroquín, 1972, Villoro, 1979.

Il termine "indianismo", invece, si riferisce di solito alle varie correnti che, essenzialmente a partire dalla seconda metà del XVII secolo, attuano, a vario titolo, una rivalutazione del mondo indigeno (focalizzandosi, a seconda dei casi, sul paesaggio naturale, sui monumenti e la grandiosità delle civiltà preispaniche, ormai estinte, sulle "doti morali" innate che per alcuni gli *indios* incarnavano in contrasto con i corrotti coloni spagnoli, e così via). A differenza dell'indigenismo che, seppure in una prospettiva etnocentrica, paternalistica o evolucionistica (e dunque, per molti dei suoi critici, senza sortire alcun risultato positivo) si pone l'obiettivo di migliorare le condizioni di vita delle popolazioni autoctone, l'indianismo si costituisce piuttosto come una proiezione delle élites criollas e meticce, che iniziano a manifestare spinte autonomistiche nei confronti della madre patria; si tratta, dunque, di un processo di appropriazione de *lo indigena* in funzione di esigenze tutte interne al mondo coloniale. Va però segnalato che, sebbene questi siano gli usi prevalenti di questi termini, non manca chi li utilizzi in modi differenti. Per esempio, il termine indianismo viene spesso applicato anche alle istanze contemporanee che, ribaltando la secolare discriminazione ai danni delle popolazioni e delle culture native, si orientano verso una rivalorizzazione delle usanze locali, spesso interconnessa con uno sforzo di recupero del passato preispanico e di rivitalizzazione di usanze e pratiche ormai desuete. Più frequentemente, queste forme vengono definite "neo-indianiste", ma anche in questo caso si possono creare delle sovrapposizioni e delle ambiguità semantiche, dato che questa definizione si riferisce principalmente ai cosiddetti movimenti neo-indios (su cui cfr. infra), i cui protagonisti sono frequentemente di estrazione urbana e spesso non hanno reali ascendenze indigene. Come evidenza Luisa Pranzetti, dai due termini indio e indigeno «si generano due 'ismi' non sinonimici, indianismo e indigenismo, anch'essi di difficile definizione; indianista è definita, ad esempio, la lettura romantica che idealizza l'indio, indigenista invece quella che lo presenta in 'carne e ossa' e ne denuncia le miserrime condizioni di vita; ma indianismo oggi rinvia al 'movimento indio rivoluzionario', divenuto fra l'altro tema centrale del I Congreso de moviminetos indios de America de Sur del 1980; mentre neo-indigenismo può essere applicato tanto a una riflessione sull'indio da parte di chi indio non è, quanto a un'auto riflessione». (Pranzetti, 2007: 12-13). Su questi temi si vedano, ad esempio: Bartolomé, 1996 a e 1996 b; Bonfil Batalla, 1978; Pranzetti, 2007; Rojas Mix, 2008. Sui movimenti neo-indios rimando invece a De la Peña, 2002 e 2010; Galinier, 2010; Galinier e Molinié, 2006; Molinié, 2010.

In questa sede ci si atterrà alle accezioni prevalenti qui indicate, salvo diverso uso da parte di autori citati nel testo.

integrazionista e porta verso l'evoluzione in senso multiculturale degli stati-nazione. Questa fase, attualmente ancora nel suo pieno divenire, è segnata da varie forme di riappropriazione e ridefinizione identitaria, nella quale gruppi diversi e talora con finalità divergenti utilizzano e risignificano in modi eterogenei e talvolta conflittuali la tanto denigrata categoria di *indio*. Naturalmente, non si ha la pretesa di fornire un quadro rappresentativo di tutte queste istanze, ma, poiché è in questo scenario che sorge e si sviluppa la Teologia India, si alluderà qui ad alcune di esse: con alcune, come l'emergente "movimento indigeno", vi sono frequentemente rapporti di collaborazione ed analogie strutturali nelle modalità organizzative e, almeno in parte, nella visione dell'identità indigena; con altre, come i movimenti "neo-indios", non sembrano esservi obiettivi comuni, ma curiose sovrapposizioni e contese per la "legittima interpretazione" del passato precoloniale e della sua eredità.

2.1.1. La conquista: all'origine del concetto di *indio*.

La categoria de indio [...] es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial [...] El indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios: los incas y los piles, los labradores y los cazadores, los nómadas y los sedentarios, los guerreros y los sacerdotes; los que ya están sojuzgados y los que habitan más allá de la frontera colonial, siempre en expansión; los próximos, los conocidos sólo por referencias y los que apenas se imaginan o se intuyen. De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial (Bonfil Batalla: 1972: 110-112).

Si *chiamavano* mapuche, aymara, uro, quechua, maya, guaraní, pasto, páez, zaparo, cora, achuar, chol, salasaca, natabuela, tacana, cañaris, olmeca, zapoteca, tolteca, mexica, chichimeca, patagón, cario, purepecha, taino, arawak, acaluf. Quando Colombo si imbatte negli abitanti della prima terra toccata dal suo viaggio verso Occidente, li chiama indios e da allora quella denominazione è genericamente utilizzata come macro-categoria per descriverli, sfruttarli e raccontarli al mondo. Con il procedere della conquista, cancellate le frontiere etniche, nominalmente più che materialmente, esse sono sostituite da una nuova e unica frontiera che separa quelle popolazioni dal mondo dei conquistatori e le condanna a una duratura marginalità sociale e culturale, complessa quanto drammatica. Quella frontiera etnica, anzi razzista, più permeabile in alcune aree che in altre, è da subito gerarchica e in quanto tale non tarda a palesare le linee fondamentali dell'incipiente politica coloniale, la definizione del nuovo rapporto di potere, la distribuzione asimmetrica del lavoro (Luisa Pranzetti, 2007: 21).

Queste poche righe condensano con estrema efficacia la nota storia di come le numerose e diversificate popolazioni indigene giunsero, per un errore di calcolo, ad essere conosciute al Vecchio Mondo con una denominazione che si riferiva ad un altro continente; e condensano al tempo stesso tutta una serie di significati ed associazioni, impliciti ed espliciti, associati a questo aggettivo, che caratterizzeranno i rapporti tra i due mondi, al

momento della conquista e nei secoli successivi. L'atteggiamento dei *conquistadores* e poi delle autorità coloniali (civili e religiose) che si succedettero al potere durante il periodo coloniale era, generalmente parlando, improntato alla difficoltà e al disinteresse nel riconoscere che, oltre alla loro alterità rispetto agli abitanti del Nuovo Mondo, quelle popolazioni avevano caratteristiche distintive e civiltà proprie, che le differenziavano le une dalle altre.

Questa profonda incomprendimento (o mancato riconoscimento) riguardò infatti non solo le differenze tra le varie popolazioni che, nel processo di conquista, si andavano scoprendo nel Nuovo Mondo, ma anche le stratificazioni sociali o le differenze regionali nell'ambito di singoli gruppi etnici. Luisa Pranzetti aggiunge infatti che

L'indio è concepito fin dall'inizio come bene materiale indispensabile e così è plasmato da una legislazione filantropica, protezionista ma assai poco realistica che, tenendo in nessun conto, o forse non riuscendo a cogliere appieno la diversità dell'organizzazione sociale, politica e culturale delle popolazioni assoggettate, ne stravolge la struttura originaria, livellando gli indigeni verso il basso. Una destrutturazione che coinvolge ogni aspetto della vita, dalla religione al paesaggio, dal calo demografico alla redistribuzione dei gruppi etnici, dall'assimilazione alla società conquistatrice al meticcio biologico. L'elasticità di quella frontiera, che per alcuni avrebbe dovuto isolare l'indio drasticamente, favorisce, in alcune regioni, sia per strategia politica, sia per interesse personale, sia per trasgressione, ma anche e soprattutto per incoerenza e contraddittorietà della legislazione, l'incontro biologico e lo scambio culturale, sempre però in modo asimmetrico e con scarsa possibilità, per i nativi, di ascesa, fatta eccezione per i non moltissimi casi di assimilazione totale della cultura spagnola. A questo generalizzato appiattimento si sottraggono in qualche maniera i cacicchi, legittimi o millantati, che, come è noto, strategicamente ricollocati dagli spagnoli al vertice di antichi e nuovi nuclei tribali, svolgono un ruolo di mediazione in quanto autorità locale, sottoposta però agli spagnoli. Tale posizione concede loro diversi privilegi, pur senza consentirgli la dignità dell'antecedente rango; in questa nuova società non mancano gli indios ricchi e acculturati, discendenti solo in parte dalle antiche nobiltà o sedicenti tali (Pranzetti, 2007: 22)

Tale "livellamento" non può stupire, se si tiene a mente che in quegli anni era la stessa natura umana dei nativi ad essere messa in dubbio, come, tra gli altri, ricorda Rojas Mix, rievocando la famosa Controversia di Valladolid; o se si pensa che, intorno alla

definizione della disputa circa la natura degli indigeni americani, venivano fondate le principali istituzioni del regime coloniale. Questa combinazione tra difficoltà e rifiuto di comprendere, dunque, è alla base di quella totale *destrutturazione*, che non solo livella, ma ridefinisce le gerarchie interne alla società indigena, "premiando" quanti si mostrano più collaborativi e disposti ad allinearsi con le logiche della nuova società coloniale, o ad assimilarsi ai "ruoli indigeni" che tale assetto prevede per loro. Allo stesso tempo, il regime coloniale adotta le proprie misure per frammentare

las lealtades previas y obstruir el paso al surgimiento de otras nuevas y más amplias entre los colonizados. Como tendencia general podría señalarse la reorganización y el reforzamiento de la estructura de la comunidad local con su consecuente identidad parroquial, limitada a sus propios términos en virtud de su estructura de poder que reducía al mínimo la posibilidad de comunicación horizontal y aislaba a cada unidad local, mediatizando todos sus canales de comunicación en una primera instancia de poder controlada ya directamente por el aparato colonial. En otras palabras, cada unidad local indígena podría manejar hasta cierto punto sus asuntos internos, incluso mediante autoridades propias, pero la conexión con otras comunidades no podía hacerla directamente (horizontalmente) sino a través de funcionarios superiores que eran parte del sector colonizador. Aunados a esa estructura arborescente, y reforzándola, se multiplicaban los motivos artificiales de conflicto entre comunidades vecinas (por tierras y aguas, casi siempre) con lo que se ponía un dique más a la posibilidad de solidaridad entre los colonizados (Bonfil Batalla, 1972: 117).

Dunque, appurata infine, l'appartenenza dei nativi alla natura umana, l'obiettivo, come evidenzia Rojas Mix (2006: 98), diviene quello di "dargli una nuova personalità: cristiano e suddito". In questo senso, il potere temporale e quello spirituale si muovono in una stessa direzione e "l'evangelizzazione, in realtà è una negazione dell'identità nazionale [...] che si estende a tutti i campi della cultura"(ib.). L'indigeno deve essere integrato, assimilato al nuovo ordine coloniale e persino le posizioni più benevole sono orientate ad un paternalismo che lo descrive come un minore, quando non espressamente come un essere umano di rango

inferiore. Questa prima percezione e categorizzazione dell'*indio* è destinata a lasciare tracce profonde nei dibattiti che, intorno a questo tema, si svilupperanno nei secoli successivi; tracce profonde di cui, ancor oggi, si percepiscono gli strascichi nelle dispute sulla natura dell'identità indigena, sulla possibilità che ai "popoli indigeni"²⁵ si possa riconoscere una reale parità culturale e, più concretamente, sulla possibilità di introdurre forme di autodeterminazione e autogoverno, che ridefiniscano le nazioni latinoamericane in senso multiculturale (come sancito dalle modifiche costituzionali apportate in numerosi paesi negli ultimi decenni).

Da questo punto di vista, non si può non pensare alla grande attualità del discorso di Gerbi in *La Disputa del Nuovo Mondo*, opera che lo stesso autore aveva definito come un "libro a organetto", nel quale "al coro discorde non sarebbe difficile aggiungere le voci d'altri scrittori all'attacco e alla difesa" (2000: p.4). In effetti, anche in questo caso, non si può fare a meno di notare l'influsso, l'ombra lunga proiettata dalla "polarizzazione" tra Vecchio e Nuovo Mondo, impostata sin dai primi contatti e cristallizzatasi in un'unica e coerente "teoria generale dell'inferiorità della natura americana" (ib., p.5) con le riflessioni dei naturalisti del Settecento. In particolare, Gerbi ritiene che matrice di ogni futura disputa sia quella che egli definisce "la calunnia buffon-depauwiana", ossia una

polemica divampata nell'Europa della seconda metà del Settecento sulla qualità fisica del continente americano. Non si trattava, agli inizi almeno, di giudicare le società americane [...]. Questo venne poi come uno sviluppo naturale [...] via via

25 Questa è la definizione utilizzata nell'ambito delle risoluzioni e degli accordi internazionali sui diritti delle popolazioni indigene – come ad es. l'Accordo 169 della Organizzazione Internazionale del Lavoro, su cui cfr. infra - nonché, frequentemente, nelle rivendicazioni espresse da parte di vari movimenti formati nell'ultimo scorcio del XX secolo un po' in tutto il continente.

che la 'Disputa' si allargava e incendiava zone successive della metaforica foresta del Mondo Nuovo. Ma in origine la discussione era nata su un punto molto specifico: e cioè, se gli animali delle Americhe, di quella del Sud in particolare, fossero più o meno numerosi, come specie, e più o meno cospicui come dimensioni di quelli del Mondo Antico (Gerbi, 2000: 167).

Come corollario, ci si chiedeva altresì se la “apparente o supposta inferiorità” delle specie dipendesse da una qualche deficienza organica o da una

“inferiorità specifica ed essenziale del continente americano”. [...] L'inferiorità d'America, in primo luogo delle sue specie zoologiche, è in Buffon il corollario di un lungo e complesso ragionamento, che va da una grandiosa descrizione della primitiva natura del Continente a dubbi che inficiano la stessa virilità degli indigeni. [...]. Pochi anni dopo [...] de Pauw non esitava ad estendere la condanna buffoniana delle specie animali [...] agli uomini d'America, sia agli indigeni [...], sia agli immigrati europei, che in America si sarebbero infrolliti, ammosciati, sotto i nefasti influssi del Continente. Buffon cercava debolmente di dissociarsi da queste tesi, e far salvo almeno l'uomo, in cima alla scala delle creature, ma la logica del suo ragionamento era più forte di lui [...]. Sin da questi inizi la polemica rivelava la sua natura proteiforme, si prestava a puntellare le tesi più arrischiate, era asservita a fini insospettati e via via permeava di sé, quasi sorgesse dall'inconscio, manifestazioni di sorprendente altezza (Gerbi, 2000: 167).

In realtà, di “dispute” intorno alla natura del Nuovo Mondo ve ne erano state numerose anche in precedenza, ed in particolare nel Cinquecento (lo stesso autore ha successivamente affrontato il tema in un saggio dedicato, *La Natura delle Indie Nove*); nelle riflessioni e nelle controversie, riguardanti principalmente la “natura” degli indigeni (la loro stessa appartenenza al genere umano) e il modo in cui, di conseguenza, la legislazione dovesse inquadrali, sono state espresse posizioni la cui influenza sull'impostazione dei regimi coloniali e sulla visione delle popolazioni indigene, ancor oggi, è fondamentale ed innegabile. Per dirlo con le parole dell'autore, quel “corpus inorganico presenta una prima grossolana formulazione [...] di quasi tutte le questioni, fisiche ed etnografiche, che, su ben altro piano scientifico, dovevan porsi ansiosi i naturalisti del Settecento”

(Gerbi, 1991: 149)²⁶.

Tuttavia, ed è la premessa fondamentale di Antonello Gerbi, i cronisti del Cinquecento non erano mai giunti “a coordinare le loro osservazioni in una teoria generale dell’inferiorità della natura americana” (Gerbi, 2000: 5). Se l’autore prende le mosse dal Settecento, ed in particolare da Buffon, è perché solo nei suoi scritti

raggiungono per la prima volta una forma coerente e scientifica osservazioni e giudizi e pregiudizi che sin da allora s’erano espressi come sorprendenti notizie di terre lontane nelle prime relazioni dei viaggiatori e naturalisti nel Nuovo Mondo, o come paradossi e favole polemiche nei racconti dei missionari, nelle utopie e nei miti del buono o del cattivo selvaggio. [.. Ed inoltre] solo da Buffon in poi la tesi dell’inferiorità delle Americhe ha una storia ininterrotta, una traiettoria precisa che, attraverso de Pauw, tocca il suo vertice con Hegel e s’allunga poi nella sua caduta *fino alle reciproche recriminazioni e alle puerili vanterie, alle sommarie condanne e alle famose esaltazioni tanto comuni ancora ai giorni nostri*” (Gerbi, 2000: 5, corsivo mio).

Luisa Pranzetti prende invece le mosse da un brano della testimonianza di Gómara sul quarto viaggio di Colombo, per introdurre la propria riflessione sul fatto che

“l’indio ingenuo , minore, passato al vaglio di dispute giuridico-teologiche è uno stereotipo che attraversa gran parte della produzione letteraria e storiografica sull’America Indiana ed è presente anche in opere insospettabili [...]”²⁷. Ingenuo, sottomesso, rassegnato, pigro, enigmatico, impenetrabile, implorante, indigente, sporco, vendicativo, l’aggettivazione denigratrice dell’indio è molto ricca e... dura a morire; tale aggettivazione, nella progressione negativa, arricchisce per contrasto la superiorità della cultura occidentale. Eppure la questione dell’indio è stata ed è ancora centrale in America Latina, lo è come problema identitario, lo è come storia, come rimosso, come memoria, come presente e come futuro [...]; come del resto si continua a dibattere sull’irrisolta collocazione delle popolazioni indigene [...] tra due poli: integrazione e autonomia.” (Pranzetti, 2007:10-11)

26 Tratto dall’articolo “la natura delle *Indie Nove*”, pubblicato in Gerbi, 1991: 147-165.

27 Un esempio, relativamente recente, che segnala come paradigmatico è *El Diosero*, raccolta di racconti scritti dall’antropologo messicano Francisco Rojas Gonzáles, intrisi da stereotipi deformanti che ironizzano su comportamenti naïves ed irrazionali dei protagonisti, rigorosamente indigeni. Per Pranzetti, l’autore “dà prova di notevole dominio della scrittura umoristica, che però restituisce un’immagine ‘affettuosamente’ ingenua dell’indio, se non addirittura derisoria; immagine che non si

Si tratta degli stessi due poli intorno ai quali, oggi, verte il dibattito interno ai movimenti indigeni e, per tornare all'oggetto di questo lavoro, alla Teologia India (dove, come si vedrà, i due poli estremi sono le istanze "normative" della Chiesa Cattolica - espresse, ad esempio, dai vescovi più conservatori o, in casi più rari, direttamente dal Vaticano - e la tendenza "centrifuga" di quanti pensano di dover praticare la propria religiosità con o senza il beneplacito della Chiesa, postulando, dunque, la necessità di un distacco. Nel centro, troviamo la maggioranza degli esponenti della Teologia India, che aspirano alla creazione di Chiese Autoctone, riconosciute dalla Chiesa Cattolica, ma con specifici ambiti di autonomia e con ministeri propri).

2.1.2 Indianismi

Nada original ni valioso – pensaban en el Viejo Mundo - ha nacido en América, continente degradado. Los criollos quedaban incluidos. Su respuesta descansó en dos pilares ideológicos: el guadalupanismo y la apropiación del pasado indio (Bonfil Batalla, 1990: 146)

Luis Villoro nel suo libro relativo a *Los grandes momentos del indigenismo en México*, che ripercorre la concettualizzazione dell'indio e la coscienza che se ne ha nelle diverse epoche storiche, dalla conquista fino agli anni Quaranta, individua

tre momenti significativi di concettualizzazione dell'indio: il primo corrisponde alla fase della conquista, in cui l'indio, rifiutato e negato, appare vicino e negativo; il secondo antitetico al primo, in cui l'indio è rivalutato (Clavijero e fra Servando Teresa de Mier) nel passato, quindi è positivo (perché liberato dal retaggio demoniaco) ma lontano; e il terzo – l'indigenismo moderno – in cui, sulla spinta di forti preoccupazioni storiche e sociali, è recuperato li presente e finalmente raffigurato vicino e positivo secondo un'ottica includente nel quadro nazionale

attenua nonostante l'intervento di un qualche personaggio o del narratore stesso sulla legittimità di logiche "altre" (ib.)

(Pranzetti, 2007: 58).

Rimanendo ancora in area messicana, anche Bonfil Batalla fa risalire all'ultima fase del periodo coloniale la rivalutazione del passato preispanico. Per lui, come per Villoro, sono Clavijero e fra' Servando Teresa de Mier ad inaugurare questa "riscoperta". Soprattutto al primo si deve, secondo Bonfil (1990: 146-147), la rivendicazione dell'eredità preispanica come propria dei *criollos*, come carattere distintivo rispetto ai *gachupines*: una "espropriazione" necessaria "para minar las bases que pretendían legitimar la dominación peninsular"; a proposito di fra' Servando, Bonfil rileva invece come neppure nei suoi discorsi la rivalutazione della civiltà indigena precortesiana portasse a concepire l'indio contemporaneo su una base di uguaglianza.

L'altro "pilastro" dell'incipiente corrente indipendentista, come ancora evidenzia Bonfil, è invece il guadalupanismo: infatti nel 1648 venne pubblicato il testo, in seguito noto come *Nican Mopohua*²⁸, nel quale si narrava come la Vergine adorata dagli indigeni presso il Cerro de Tepeyac, antico tempio della dea Tonantzin, fosse apparsa all'indio Juan Diego, per affidargli la missione di richiedere al vescovo Zumárraga che, proprio in quel luogo, erigesse un santuario in suo onore. A quanto pare, ancora nel XVIII secolo, i fedeli indigeni che si recavano al Tepeyac non conoscevano la storia dell'apparizione della Vergine di Guadalupe; a seguito della pubblicazione del *Nican Mopohua*, essa ebbe invece rapida diffusione presso i *criollos*, che la trasformarono in un'icona delle proprie rivendicazioni autonomistiche. Infatti, per

28 La bibliografia sul tema è molto vasta. Alcuni riferimenti bibliografici essenziali includono: Francisco de la Maza, 1986 (1953): *El guadalupanismo mexicano*, México, FCE; Lafaye, 1977; León Portilla, 2000; Nebel, 1995, Poole, 1995.

loro

el hecho indiscutible de que la Virgen María hubiese escogido esta tierra entre otras (no hizo igual con ninguna otra nación) para dejar personalmente su imagen y solicitar su culto, era la prueba más alta e irrefutable de la legitimidad (y por qué no: la superioridad) de México, de América... y de los propios criollos frente a España y Europa. Esta convicción resultaba incompatible con la posición de ciudadanos de segunda que se le asignaba en su propia patria. (Bonfil Batalla, 1990: 147)

Non è qui il caso di approfondire il tema dell'apparizione del *Nican Mopohua* e di tutte le polemiche di cui, anche recentemente, è stato oggetto; tuttavia, è interessante menzionarlo qui in relazione al processo di costruzione e affermazione di un'identità messicana, "oppositiva" rispetto a quella peninsulare, tenendo conto del fatto che, all'interno della Teologia India latinoamericana, proprio questo testo viene presentato come un "modello di evangelizzazione perfettamente inculturata", promosso dai *teologi indios* e legittimato dallo stesso Papa Giovanni Paolo II²⁹. Su questo punto si avrà modo di tornare in seguito; è però interessante rilevare, sin da adesso, come la fondazione dell'identità nazionale messicana - inizialmente come processo generato dalle élites *criollas* per rivendicare la propria specificità rispetto alla cultura della madrepatria, poi ripreso a seguito della Rivoluzione ed ormai ispirato all'ideologia del *mestizaje* - si basasse sullo stesso "capitale simbolico" che oggi (letto in maniera profondamente diversa e, secondo quanto affermano alcuni, dai suoi legittimi

29 V. ad esempio: Giovanni Paolo II, 1995; per i *teologi indios*, cfr. AA.VV., 2000; López Hernández, 2009 c; Siller 1989 1992a. Il tema è stato anche oggetto di una delle sessioni del taller "La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas", tenutosi a Città del Messico, presso la sede del CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009, al quale ho avuto il privilegio di poter partecipare. La sessione era coordinata da López Hernández e, come d'abitudine, alla sua *ponencia* hanno fatto seguito alcuni gruppi di lavoro, organizzati dal coordinatore e guidati da domande da lui formulate; i partecipanti dovevano riflettere sul tema, analizzandolo in base alla propria realtà ed adattandolo al proprio contesto di provenienza; infine, le riflessioni svolte nei gruppi di lavoro venivano riassunte e discusse nella "sesión plenaria" (ed è in questa forma che sono poi state riportate nella "memoria").

esegeti) consente ai vari movimenti indigeni di rivendicare la propria autonomia in campo culturale, religioso e – entro certa misura – politico.

Ampliando lo sguardo all'intero sub-continente, anche Rojas Mix ricorda che solo quando le élites nazionali (prima i *criollos* e in seguito anche i *mestizos*) iniziarono a formulare più espressamente la questione dell'identità, si registrarono le prime rilevanti modifiche nella concettualizzazione dell'indio. Nell'ambito di questo processo diventava

fondamentale rivalorizzare le opere, la religione e la cultura dell'indio [...]. Sarà questo il compito del secolo XIX, una delle conseguenze dello spirito del romanticismo europeo (Rojas Mix, 2006: 99).

Secondo quest'autore, fu essenzialmente a partire da Humboldt che l'immagine del passato precolombiano iniziò a modificarsi profondamente. A seguito delle sue esplorazioni, iniziò a svilupparsi, sia tra gli artisti sia tra gli scienziati, il gusto per l'esotico; la nobilitazione e valorizzazione del passato precolombiano aprirono così le porte al primo indianismo. Un altro elemento autoctono che venne riscoperto in quello stesso periodo fu l'ambiente naturale delle Americhe, che, nel secolo successivo, sarebbe diventato l'elemento centrale nelle letterature e nelle filosofie del tellurismo e della mistica della natura. Proprio attraverso la riscoperta della natura si iniziano a diffondere

il "primitivismo" e il topos del "buon selvaggio" e si impone la moda romantica dell'indianismo [...il quale] cerca *l'indio nel passato, o nel paesaggio, perché lo vede come parte della natura*³⁰: *paesaggio e indio diventano tutt'uno*. L'indio è visto come mera alterità (Rojas Mix, 2006:101, corsivo mio).

30 Un tema, questo della totale "fusione" con la natura, che, come vedremo, ancora echeggia nelle dichiarazioni degli aderenti ai movimenti indigeni e ad alcune "teologie contestuali" (non solo della Teologia India, ma anche della Teologia della Liberazione, di quella femminista e di quella "della terra").

In questa corrente l'indigeno viene visto "alla 'maniera europea' e i suoi reali problemi non destano interesse", come sarà manifesto nella legislazione del XIX secolo, che

ignora i concetti antropologici più elementari. Inizia col dare agli indios l'uguaglianza dei diritti civili e politici. [...] Fu un insuccesso totale, poiché, dato che l'indio mancava della nozione di proprietà privata, le terre passarono rapidamente nelle mani di altri proprietari. Come atteggiamento, l'indianismo è vincolato all'antispagnolismo della prima Ispanoamerica. [...] (Rojas Mix, 2006: 101)

È importante segnalare che tale visione romantica, propria dell'indianismo, non si limita a riprodurre

l'immagine del buon selvaggio [...ma] circolano due rappresentazioni dell'indio, entrambe romantiche: il buon selvaggio e il barbaro. [...]infatti] l'indianismo non rappresenta solo l'idealizzazione, la simpatia, ma anche l'ostilità e il rancore manifestati dall'autore bianco nei confronti dell'indio (ib)³¹.

Si potrebbe segnalare che questa compresenza di idealizzazione/demonizzazione era presente sin dall'inizio dell'epoca coloniale (si pensi ad esempio alle opere dei primi missionari-cronisti, come Sahagún, Torquemada o Motolinía, nei quali il rifiuto di ogni evidenza "idolatrica" era spesso affiancato dall'ammirazione per alcune delle doti morali "innate" o manifeste nella profonda capacità di devozione o nell'oratoria) e ha continuato a manifestarsi, come evidenziato dallo stesso Bonfil Batalla, nella visione "bipolarizzata" dell'indio, che lo esalta nella sua veste preispanica come l'eroe ancestrale della nazione, ma lo rimuove e rifiuta nella sua tangibile realtà contemporanea, come fattore di ritardo e come ostacolo per lo sviluppo della nazione "immaginaria". Si potrebbe dire che queste due tendenze rappresentino, in fondo, le due anime di uno stesso fenomeno³². Rispetto all'oggetto di questo lavoro, si tratta di una questione

31 Tra gli esempi letterari più significativi di questa seconda tendenza, Rojas Mix fa riferimento, in particolare, al *Martín Fierro* di Hernández e a *La Cautiva* di Echeverría.

32 Cfr. anche Gerbi 2000.

piuttosto rilevante, dato che spesso i processi di ridefinizione identitaria, e ancor più la rivalorizzazione e rivitalizzazione di pratiche risalenti al passato preispanico finiscono con l'interiorizzare una visione "indianista", rischiando così di costruire una nuova identità "essenzializzata", fondata, in maniera più o meno latente, su quelle stesse caratterizzazioni stereotipate (anche se nella loro versione romantica) che pretende di contrastare.

Un ultimo aspetto individuato da Rojas Mix a proposito di questa tendenza è che essa non comporta alcun reale interesse nei confronti dell'indio, né si orienta solitamente ad un miglioramento delle sue condizioni di vita; piuttosto, si limita a trasformarlo in un possibile oggetto o personaggio della rappresentazione artistica e letteraria, cosa che fino a quel momento non sarebbe stata concepibile, in quanto

Prima di Monvoisin era impossibile che un quadro rappresentasse un indio: avrebbe contrastato con il sentimento del bello, dato che lo si considerava intrinsecamente brutto³³. [...] La sua anatomia sembrava contraddire i canoni della bellezza classica. Unicamente con l'indianismo e *attraverso l'esotismo* l'indio sarà riconosciuto come personaggio estetico e letterario. Solo a partire da questo momento inizia a esistere per l'arte (Rojas Mix, 2006: 103, corsivo mio).

33 Come rappresentativo di questa tendenza, viene riportata una descrizione del 1792, tratta dalla rivista indipendentista *Mercurio Peruano*, che vale la pena di riportare: «ha i capelli grossi, neri e lisci, la fronte stretta e bassa; gli occhi piccoli, torbidi e malinconici, il naso grande a spengitoio, la barba rada e talvolta persino inesistente...Il sudore fetido, che lo fa stanare dai segugi come avveniva coi mori sulla costa di Granada» (cit. p. 103).

2.1.3. Indigenismi

Así se llega hoy a una situación por demás irónica, que se ejemplifica bien en el caso de México: todos reivindicamos como nuestro el pasado indígena... pero los indios de hoy deben dejar de serlo, para ser mexicanos. Nos hemos apropiado de su pasado y, para que lo recobren, les exigimos que renuncien a su propia identidad (Bonfil Batalla, 1972a: 269).

Come anticipato sopra, il termine indigenismo viene utilizzato con accezioni piuttosto eterogenee. Attualmente, la più comune – quella cui viene associato, solitamente, nel movimento indigeno e dai *teologi indios*, e di cui dunque ci occuperemo qui – è quella che fa riferimento alle politiche messe in atto dagli stati nazionali per integrare la popolazione indigena e, in senso più allargato, all’atteggiamento di chi, non appartenendo alle popolazioni indigene e non conoscendone da vicino le specificità e le esigenze, promuove azioni di sviluppo, concepite sulla base di criteri esterni alle popolazioni stesse. In questo senso, all’interno delle rivendicazioni indigene la quasi totalità dei progetti di sviluppo e dei programmi assistenziali statali, ma anche quelli promossi dalle Chiese o da organizzazioni non governative che non abbiano una base indigena, sono catalogati come “indigenisti”. Simili considerazioni valgono per le forme tradizionali di rappresentanza, come i sindacati e i partiti politici (specialmente quelli di sinistra), che hanno ricondotto la “soluzione” della questione indigena al più ampio paradigma marxista, e ad un progetto di “emancipazione del proletariato” che, proprio per la sua portata universale, viene considerato come un progetto di integrazione e di acculturazione non dissimile dagli altri

“indigenismi”. Secondo Luisa Pranzetti

una definizione univoca di indigenismo *tout court* non esiste. Per chi in un certo senso ne condivide il ruolo e i principi si tratta di una politica messa in atto dagli Stati americani con l'obiettivo di risolvere i problemi delle popolazioni indigene [...] per chi invece si colloca criticamente [...] un'appropriate definizione è quella di Henri Favre: 'Una corrente di pensiero e di idee che si organizzano e sviluppano intorno all'immagine dell'indio. Si presenta come un'interrogazione sull'indianità da parte di chi non è indio in funzione di preoccupazioni e finalità di quest'ultimo'³⁴ (Pranzetti, 2007: 63).

Bonfil Batalla, che possiamo considerare uno degli autori più critici rispetto all'indigenismo istituzionale, ritiene che, al di là delle differenze, anche rilevanti, che intercorrono tra i diversi contesti nazionali e le fasi storiche, esso vada studiato come un unico fenomeno. In effetti, in ognuno dei contesti nei quali si è manifestato, è stato orientato dagli interessi dominanti delle società nazionali; in questo senso

si el problema se ve dentro de una perspectiva amplia que abarque todo el conjunto, entonces sí aparecen rasgos comunes: secuencias iguales en los cambios de la política indigenista, semejanzas sincrónicas en su orientación principal y otros aspectos menores que revelan la acción de factores comunes (Bonfil Batalla, 1972a: 267).

In quest'ottica, l'antropologo messicano sottolinea anche che

pretender que tiene un carácter eminentemente científico, por el hecho de que en algunos países se hace uso parcial de los resultados de la investigación histórica y antropológica para fundamentar algunos aspectos de la acción indigenista, es sólo una muestra de miopía: los árboles no nos dejan ver el bosque (ibidem).

Al di là delle differenze, quindi,

las tendencias de la política indigenista se mueven entre dos orientaciones límite: 1) la contestación reformista en favor de la población indígena, y 2) la racionalización y el apoyo del sistema de explotación colonial. *Aunque cada una representa un límite extremo de variación, no debe considerarse que son mutuamente excluyentes: en la realidad, se mezclan con frecuencia* (Bonfil Batalla, 1972a: 270, corsivo mio).

Per Luisa Pranzetti, il dato che accomuna le varie formulazioni è

l'esteriorità dell'indigenista rispetto all'indigeno; perciò l'indigenismo in senso lato non può che essere considerato l'espressione di soggetti esterni al mondo indigeno che si collocano comunque a un livello più alto rispetto a quel mondo per rivendicarne i diritti, ma a partire dal loro modello identitario (Pranzetti, 2007: 63).

34 Henri Favre, "Indigenisme mexicaine: naissance, développement, crise et renouveau", in *La documentation française*, n. 4338-4339, 1976, p.72 (cit. p.63).

Ad ogni modo, l'indigenismo differisce sensibilmente dall'indianismo, inteso, come indicato sopra, come corrente principalmente artistica e letteraria nella quale l'indigeno, idealizzato ed esotizzato, diventa un personaggio, un oggetto di proiezioni e di metafore tutte interne all'istanza creatrice. L'indianismo, modificando la valutazione del passato e inaugurando un campo di studi, precede l'indigenismo, che sorge in primo luogo come corrente culturale e letteraria; benché anch'esso contraddistinto da quella "esteriorità", esso è caratterizzato da

una dimensión reivindicativa, gracias a la toma de conciencia del lugar y del papel del indio en la sociedad. El indigenismo se convierte en instrumento de protesta contra la injusticia que padece el indio y se manifiesta a través de la literatura (Gregorio López Fuentes en México, Valcárcel en Perú, Jorge Icaza en Ecuador), de las ciencias sociales (Mariátegui en Perú) en la formación de organizaciones proindígenas [...], de revistas [...] etc. (Barre, 1983: 30).

Rispetto all'indianismo, l'indigenismo è più orientato verso i canoni naturalisti e realisti e dunque più interessato alla reale situazione della popolazione nativa all'interno delle società nazionali: presenta l'indio "in 'carne e ossa' e ne denuncia le miserrime condizioni di vita"³⁵, benché non si contempra, al suo interno, che l'indio stesso sia in grado di pensare autonomamente ad una soluzione. In particolare, è nell'opera di Mariátegui che l'aspetto sociale ed economico della "questione indigena" assume centralità, ma, come evidenziato dalla maggior parte degli studiosi del fenomeno, il carattere rivendicativo e di potenziale sovversione dello status quo non era destinato a prevalere.

In effetti, l'indigenismo è fortemente connaturato con la nascita stessa delle nazioni latinoamericane all'indomani dei processi di indipendenza. Chantal Barre, una delle studiose che ha dedicato

maggior attenzione al suo sorgere e alla sua evoluzione, ne spiega la genesi risalendo, appunto, a questo periodo storico e ricordando, con le parole di Mariátegui, che “la revolución de la independencia no constituyó un movimiento indígena. Lo promovieron y usufructuaron los criollos y aun los españoles de la colonia”³⁶. Le nuove élites perseguivano infatti un’idea di nazione modellata sugli stati europei ed improntata ad una visione liberale, che, pur proclamando l’uguaglianza di tutti i cittadini dinanzi allo stato, di fatto finiva col marginalizzare ancor più le popolazioni autoctone. Decadeva in effetti la legislazione differenziata che era stata vigente durante l’epoca coloniale, e che, pur se nella discriminazione, garantiva un margine di autonomia e di tutela alle comunità indigene.

Uno dei primi provvedimenti che erosero questo margine fu la privatizzazione delle terre comunitarie, che vennero in parte messe in vendita, in parte assegnate, appunto in regime di proprietà privata, ai singoli contadini. In questo modo, venne delegittimata la proprietà collettiva delle terre, destrutturando ancor più le basi dell’organizzazione sociale di molte comunità native. I contadini più poveri, prevalentemente indigeni, si trovarono pressoché costretti a vendere le proprie parcelle ai latifondisti *criollos*, e a trasformarsi poi in braccianti agricoli, che operavano in un regime di semi-schiavitù. Come Barre, numerosi altri autori evidenziano che i processi di indipendenza in America Latina non hanno portato ad una reale decolonizzazione, ma piuttosto ad un “avvicinarsi” di colonizzatori e ad un

35 Pranzetti, 2007: 13

36 José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1974. p. 46, cit. in Barre 1983: 27.

rafforzamento della relazione coloniale³⁷:

La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes.

Más todavía: muchos pueblos aborígenes se mantuvieron hasta mediados del siglo XIX en un estado de virtual independencia, ocupando enormes áreas que la sociedad colonial no había requerido, o no había podido incorporar efectivamente. Los países independientes habrían de sustentar en la explotación de esos territorios su economía nacional, atendiendo al desgajamiento de los antiguos imperios coloniales y a la necesidad de reorientar sus empresas económicas en un contexto nuevo en el que se debían vincular con la economía mundial de forma diferente a la que caracterizó a las colonias (Bonfil Batalla, 1972 b)

Esempi particolarmente lampanti di questo stato di cose sarebbero i processi di espansione delle frontiere, come quello accaduto nel cosiddetto “deserto” nel Sud dell’Argentina o nell’Ovest degli Stati Uniti, che si sono configurati come autentiche guerre di conquista ai danni delle popolazioni native, le quali furono, come noto, pressoché sterminate; ma anche nei casi in cui non si è verificata l’eliminazione fisica, il processo di espropriazione e di conquista culturale è sostanzialmente proseguito³⁸.

L’indigenismo, dunque, va perdendo “el carácter significativo de sus comienzos para convertirse en un instrumento de poder, un aparato ideológico del estado” (Barre, 1983: 33). Infatti, il paradosso è che i processi di indipendenza

pusieron a los criollos ante la necesidad de fundamentar una identidad nacional opuesta a la de la metrópoli respectiva; tal fundamento lo hallaron en el pasado precolonial. Así se llega hoy a una situación por demás irónica, que se ejemplifica bien en el caso de México: todos reivindicamos como nuestro el pasado indígena... pero los indios de hoy deben dejar de serlo, para ser mexicanos. Nos hemos apropiado de su pasado y, para que lo recobren, les

37 Si tratta di una posizione ampiamente condivisa; per alcuni esempi si vedano Barre, 1983; Bonfil Batalla, 1972a, 1972b, 1980; Bartolomé, 1996b; Barbados, 1971; Pranzetti, 2007; Rojas Mix, 2006; Stavenhagen, 2002; Sieder, 2002.

38 Cfr. anche Bartolomé, 1996 a e b.

exigimos que renuncien a su propia identidad. La creación y la consolidación de una nacionalidad ha sido propuesta por algunos indigenistas —Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, en primer término— como la meta última y principal del indigenismo. Se trata de una nacionalidad mestiza en la que se funden armónicamente elementos que proceden del indio, del europeo y del negro. Se ignora la situación colonial y se propone que el indio (el esclavo hegeliano) deje de serlo y se transforme en mexicano (es decir, en el amo): se considera que el pluralismo es un obstáculo para la consolidación de la nacionalidad, cuando el problema real es la estructura colonial —ésta sí es un obstáculo. (Bonfil Batalla, 1972a: 270)

In questo senso, il nascente indigenismo – che Rojas Mix denomina eloquentemente *indigenismo criollo* o *da encomendero* - è fortemente legato con le ideologie del *mestizaje*, sulle quali le élites *criollas* fondano le loro rivendicazioni autonomistiche. In questa visione del *mestizaje*, l'elemento indigeno è ridotto

a 'puro apporto', qualcosa di accessorio rispetto allo spirito spagnolo. il meticcio fruttifero è il *plus* del *criollo*. [...]. L'indigenismo da *encomendero* altro non è che una variante della ideologia della Ispanità, perché continua a considerare la cultura ispanica [...] come dominante. La differenza tra quest'ultimo e l'indianismo del secolo precedente consiste nel riconoscimento del meticcio culturale, [...] rivendicazione [...] delle borghesie nascenti o espressione della cultura di una politica oligarchica [...]. Sono le classi ereditarie dei conquistatori [...] a formare le borghesie culturali e politiche. Questa tendenza appare in tutti i paesi d'America, a partire dagli anni Venti e ha aspetti politici e culturali. Di base si tratta di un'affermazione dell'identità culturale *criolla* che arricchisce l'occidentalismo con un bagno nelle "fonti nazionali". (Rojas Mix, 2006:106)

Nella nascente ideologia - che avrà una delle sue "vette" con *La Raza Cósmica* di José Vasconcelos, nel 1925 – si nega in realtà spazio ad un reale

dialogo interculturale, basato sul mutuo consenso, [e si] nasconde il fatto che [...] le parti non sono acquiescenti [...]. Attraverso lo stile, forma europea arricchita con l'imbastardimento, si rivendica la superiorità della cultura occidentale e si afferma l'identità *criolla* rispetto a quella peninsulare. [...] Si stabilisce questa visione in base all'importanza della forza vitale della mescolanza, per il ringiovanimento della cultura occidentale [...](Rojas Mix, 2006:117)

In queste ricerche dell'identità

l'elemento meticcio si valorizza [...] nella misura in cui apporta un tratto singolare alla cultura occidentale. Ma l'elemento meticcio non crea [...]. La bellezza è determinata dall'estetica dell'occidente"(ib., 119)

Chantal Barre si sposta dal terreno delle produzioni culturali e artistiche a quello della retorica politica; anche in questo campo, l'indigenismo sembra configurarsi quasi nei termini di un processo

di espropriazione; secondo questa studiosa, i governi populistici – tanto di destra che di sinistra – seppero appropriarsi del nascente discorso indigenista (in questo caso, fa riferimento all'indigenismo realista e naturalista, che mette in luce la condizione di esclusione e miseria dell'indio) e si resero presto conto che esso

podía convertirse en su aliado a la hora de lograr que los pueblos indios sobrellevaran de buen grado, e incluso aceptaran, su condición de colonizados. El caso más típico es la recuperación del indigenismo al servicio del nacionalismo latinoamericano llevada a cabo especialmente por los gobiernos populistas (Barre 1983: 31).

In molti paesi i governi ne fecero uno strumento della propria retorica politica, puntando così ad ottenere l'appoggio e il consenso degli ampi strati della popolazione che non erano stati presi in considerazione dalle politiche prevalenti nei nuovi stati nazionali; in quest'ottica, si diede alle tematiche indigene uno spazio sino ad allora inusitato, riconoscendo, se non altro a livello retorico, l'importanza della componente autoctona della popolazione nella costruzione delle identità nazionale.

È proprio il Messico il paese nel quale l'indigenismo istituzionale si è sviluppato ed è stato applicato in maniera più organica; ciò è dipeso da vari fattori, ma forse il più influente e caratterizzante è stato la Rivoluzione messicana. Come noto, si è trattato di un processo lungo ed articolato, nel quale il formarsi di fazioni e il succedersi degli eventi bellici hanno rappresentato la confluenza, sulla scena politica nazionale, di una serie di interessi diversi e in conflitto. Anche per la sua grande complessità, non è qui il caso di tentare di riassumere la Rivoluzione messicana, neppure nelle sue linee generali; in effetti, si è trattato di un processo che si è protratto per almeno un decennio, e nel quale hanno pesato fattori

di tipo economico, sociale e politico, che non è possibile analizzare in poche righe. Tuttavia, rispetto all'oggetto di questa tesi, è opportuno ricordare che durante il più che trentennale regime di Porfirio Díaz il processo di privatizzazione delle terre comunitarie aveva portato ad una notevole espansione del latifondismo (approssimativamente, l'85% delle terre coltivabili era in mano all'1% della popolazione) e accentuato lo sfruttamento e la sistematica repressione della popolazione autoctona, che era ridotta in uno stato di schiavitù *de facto*. Benché questa fu soltanto una delle cause che portarono allo scoppio del conflitto e al suo protrarsi, essa riveste una grande importanza, non solo politica, ma anche simbolica, all'interno delle retoriche post-rivoluzionarie sulle quali è stato rifondato lo stato. Una delle questioni che furono centrali allora e nel periodo successivo, infatti, fu proprio quella della Riforma agraria e della risoluzione del "problema indio", tanto più che la popolazione indigena aveva giocato un ruolo di una certa rilevanza all'interno del conflitto. Durante la Rivoluzione e negli anni successivi si andava ridefinendo, sulla base dei nuovi equilibri di potere, il concetto di nazione. Anche sulla base delle spinte democratiche che avevano animato il conflitto, si andava sempre più affermando l'idea che era necessario dare vita ad una nazione unica, basata sul presupposto teorico dell'uguaglianza tra tutti i cittadini e contemporaneamente orientata verso un progresso sociale ed economico, che consentisse al paese una rapida crescita e ponesse le basi per una migliore distribuzione del reddito. In questa nuova idea di nazione, ancora fortemente positivista, la classe dirigente si pose l'obiettivo, assieme ad alcuni intellettuali, di studiare le popolazioni indigene, anche al fine di facilitarne l'integrazione nella società nazionale. In realtà, quella

che in seguito venne chiamata “Rivoluzione messicana”, come se fosse un processo storico “unitario” vinto dalla maggioranza dei messicani in rivolta contro una ristretta oligarchia, era stato un lungo e violento succedersi di fazioni, ognuna delle quali aspirava al controllo delle risorse economiche del paese – prima tra queste, la terra, che rappresentava, in quel momento, la principale fonte di ricchezza per un ristretto gruppo di latifondisti.

Al termine della Rivoluzione – un termine sul quale non vi è accordo unanime da parte degli storici, dato che in realtà soltanto con la presidenza di Lázaro Cárdenas (1934-1940) si arriverà ad una reale stabilizzazione – apparve chiaro che trovare un reale equilibrio tra le parti che avevano motivato il conflitto era tanto necessario quanto complicato. Infatti, nel decennio successivo alla caduta del Porfiriato, né Madero, né Huerta, né Carranza erano riusciti ad istituire un equilibrio stabile. La Costituzione promulgata nel 1917 costituiva un modello di liberalismo radicale e, se fosse stata pienamente applicata, avrebbe portato ad un'autentica rivoluzione sociale; tuttavia, come evidenzia Williamson, essa non comportò un reale riassetto degli equilibri dei rapporti tra classi, ma

the eventual accession to national government of new landowning elites from the North. [...] These new men did not change the economic and social structure of Mexico, they none the less introduced novel arrangements, which made for political longevity. In essence, they brought within the capacious umbrella of state patronage the leadership of new and hitherto neglected social forces – industrial labour and the peasants. Thus the settlements forged in the 1920s and 1930s did not usher in new 'bourgeois' values in politics; rather, it adapted ancient method of patronage and client-ship to the requirements of a modernizing state: oligarchic politics were extended to include new *caudillos* – the bosses of trade unions and agrarian leagues – who became the partners of political chieftains and revolutionary generals in the business of government (Williamson, 1992: 390).

Perché questo nuovo equilibrio potesse mantenersi, era essenziale che la nuova classe dirigente generasse attorno a sé

un ampio consenso. A tal fine, si attuò sul piano politico e normativo, con una serie di interventi tra i quali spiccano, oltre alla stessa Costituzione del 1917 (che varava una legislazione a tutela dei lavoratori e dei braccianti agricoli e definiva in senso ancor più restrittivo rispetto alla Costituzione del 1857 la separazione tra Stato e Chiesa), la Riforma Agraria e la nazionalizzazione delle risorse del sottosuolo (particolarmente, i giacimenti petroliferi) – misure, queste, che furono attuate in maniera più decisa nella seconda metà degli anni Trenta, con la presidenza di Lázaro Cárdenas. Oltre che su questo piano, la costruzione del consenso si giocò fortemente anche su quello simbolico e culturale, creando un'ideologia di stato fondata intorno alla nozione di *Rivoluzione* – una nozione che fu costruita ex-post rispetto al decennio di lotte e fazioni che aveva fatto seguito alla caduta di Porfirio Díaz. Infatti, il 20 novembre del 1920 il presidente *ad interim* Adolfo de la Huerta

inaugurated the first celebration of Francisco Madero's rebellion against Porfirio Diaz in 1910; that rebellion and the factional wars that followed it *were now officially designated the 'Mexican Revolution'*. It was a fruitful concept, fertilized as it was by association with other great progressive watershed such as the French Revolution and the recent Bolshevik Revolution in Russia. The *concept of Revolution implied an irrevocable break with a corrupt past and a consequent opening to a better future*. [...] More positively, the idea of Revolution obliged an aspiring Mexican ruling class to address itself, for the first time since independence, to *creating an idea of the nation which would unite the people behind a common identity* (Williamson, 1992: 390, corsivo mio).

Il nucleo concettuale di quest'operazione, in continuità con quanto fatto dai *criollos* nei processi di indipendenza, rilanciava l'idea di una nazione nuova e liberale, e perciò ispanofoba e anticlericale, vivificata dalla nobile eredità azteca e maya; ma in questo caso era la classe dirigente legata al Porfiriato ad essere dipinta come oscurantista e ancora legata, in quanto *criollos*, all'eredità spagnola. Di fatto, l'idea centrale rimaneva, come durante il processo di indipendenza, quello di un'identità nazionale generata

dalla fusione tra la tradizione europea e ispanica e quella autoctona; ma questa volta la retorica doveva estendersi anche a quanti, durante il primo secolo di indipendenza, erano stati esclusi: gli *indios* e i meticci:

The day of the *mestizos* and the Indian had arrived: they too must be found a dignified place as full citizens in the new Mexico. The revolution was converted into the ultimate source of the government authority. In effect, appeals to the spirit of the revolution could function as a transcendent sanction for political power, a *modern equivalent of the divine will which had theoretically underwritten the decrees of the catholic monarchy*. The state thereby acquired a *mystique which the illiterate multitudes found easier to sympathize with than such bloodless liberal abstractions as the 'sovereignty of the people'*. [...] In effect what Obregón and his 'revolutionary family' were setting up was a capitalist system under the corporate direction of the state. Such a system rested on a fundamental ambiguity which the Mexican state has had to wrestle with ever since. *The official rhetoric and ideology were nationalist and socialistic, as was dictated by the notion of the liberating Revolution, but economic realities were not qualitatively different from those of the Porfiriato*: capitalist development financed by the export of raw materials and foreign capital investment (Williamson, 1992: 390, corsivo mio).

In questo quadro, la cultura e l'istruzione erano destinate a giocare un ruolo fondamentale. In quegli anni il grande istigatore del nazionalismo culturale fu Vasconcelos (ministro del governo Obregón, nonché autore della *Raza Cósmica*, che intorno all'idea del *mestizaje* creava quasi una mistica); a partire dagli anni Venti fu varato un ingente programma di alfabetizzazione di massa, nonché di riabilitazione delle componenti indigene e meticce come colonne portanti della nuova nazione – come testimoniato anche dalla vasta produzione dei *muralisti*, i quali codificarono e sintetizzarono, nelle immagini che ancora oggi adornano alcuni dei principali monumenti-simbolo del Messico post-rivoluzionario, il tema del passato preispanico come mito fondante che irrompeva nella nuova idea di nazione.

La peculiarità, nel più vasto quadro dell'America Latina, dell'indigenismo messicano come componente fondamentale nella

creazione di un nuovo stato è descritta, ancora una volta, da Rojas Mix, secondo il quale l'ideologia post-rivoluzionaria sulla quale doveva sorreggersi il nuovo ordine

prese forma, come un polittico, in varie tavole. Prima, formulò un progetto di società meticcia, partendo dall'affermazione che tutti i messicani erano meticci. Secondo, definì l'indigenismo come un progetto anticoloniale. Terzo, reagì contro l'accademismo, l'uropeismo e l'arte separata dalle masse. Quarto, operò la rottura con il passato che si era realizzata nella storia, rottura con l'arte spagnola, con l'arte religiosa e con l'arte francese, ultima colonizzatrice prima della rivoluzione. [...] La rivoluzione soppresse il 'problema indigeno', perché lo trasformò in realtà nazionale, lo rese componente fondamentale della nazione. Il messicano si riconosce nella componente india. La realtà nazionale fu accolta nel meticcio. Si definì indigenista più che indigena, e fece dell'indigenismo estetica e passato: dipingendo, scrivendo e facendo storia a partire dai miti precortesiani. In altri paesi invece l'affermazione dell'indigenismo non soppresse il 'problema indio', perché non riuscì a integrarlo nella realtà nazionale, i progetti non uscirono dal campo delle mere proposte. La maggior parte degli altri indigenismi del continente (sia tradizionalisti che socialisti) cercavano soltanto di includere l'indio in un progetto di società occidentale e finirono nel folklore, nell'antropologia e nella militanza. (Rojas Mix, 2006: 128).

Per questa ragione, in Messico l'indigenismo si dotò di una serie di strutture istituzionali e si avvalse della riflessione di messicanisti come Manuel Gamio e Gonzalo Aguirre Beltrán. Una delle istituzioni fondamentali della politica di "messicanizzazione" dell'indio fu la Secretaría de Educación Pública, cui era demandata la campagna di alfabetizzazione e sensibilizzazione delle masse rurali, ma con gli anni il governo messicano si dotò di strutture dedicate. Infatti in un primo periodo si pensava ad una "campagna di alfabetizzazione" centralizzata. Benchè studiosi come Bartolomé, Barre, Bonfil e molti altri (tra cui gli stessi *teologi indios*) condannino oggi l'indigenismo come figlio di una concezione neo-colonialista, se gli ideologi delle campagne di alfabetizzazione avevano optato per un'istruzione nazionale unica per tutto il paese, ciò dipendeva anche dall'egualitarismo teorico sul quale l'ideologia post rivoluzionaria si basava. Puig Casauranc, futuro ministro della pubblica istruzione, dichiarava espressamente

questo principio in un'intervista rilasciata nel gennaio del 1921:

negli Stati Uniti l'indio è politicamente, socialmente e giuridicamente un minorenne, tutelato dal governo [...], in Messico, dove l'indio è stato spogliato e umiliato con grande frequenza, la scuola comune per tutti dovrà invece permettere una nuova era per la sua razza.³⁹

Accanto a questa corrente di pensiero ve ne era un'altra, promossa ad esempio dall'antropologo Manuel Gamio, allora direttore del dipartimento di Antropologia del Ministero dell'Agricoltura, il quale si orientava per un tipo di intervento più mirato ai diversi contesti etnografici. Questa operazione presupponeva politiche basate su una riflessione scientifica organica, che dotasse la strategia incorporativa di strumenti diversificati. In questa direzione si muovevano esperimenti come la *Estación experimental de incorporación del indio*, fondata nel paese di Carapán (Michoacan), che aveva per oggetto

sviluppare studi e investigazioni di antropologia sociale per avvicinarsi alla realtà dell'ambiente indigeno e dei fenomeni che operano nei processi di assimilazione della popolazione aborigena all'ambiente messicano. Effettuerà inoltre indagini con cui si possano scoprire i procedimenti più adeguati che il governo deve seguire per ottenere la rapida incorporazione dell'indio all'entità nazionale entro un criterio di stima dei valori culturali e spirituali dell'indio, di rispetto della personalità umana e della retta interpretazione dell'ideale messicano.⁴⁰

Esperimenti come questi orientarono il governo ad una progressiva specializzazione delle politiche indigeniste: nel 1936 fu fondato il *Departamento Autónomo de Asuntos Indigenas*, che, pur perseguendo un'istruzione di tipo incorporativo, iniziò ad introdurre elementi di novità sul terreno del dialogo interculturale. Sempre in quegli anni la forte spinta alla castiglianizzazione si vide affiancata da una crescente attenzione verso il bilinguismo. E ancora, nel 1938 fu fondato l'*Instituto Nacional de Antropología e Historia* (INAH), la cui missione era quella di proteggere il

39 J.M. Puig Casauranc, "El indio americano y el de México", *El Universal*, 10 gennaio 1921.

40 Moises Sáenz, *Carapan*, cit. in De Giuseppe, 2007: 456.

patrimonio archeologico e culturale della nazione, ma anche di valorizzare l'eterogeneità delle culture native, promuovendo così “un nuovo tipo di avvicinamento tra indio ‘reale’ e ‘ideale’” (De Giuseppe, 2007, 458). Tra il 1936 e il 1940 si tennero quattro convegni indigenisti, che portarono alla realizzazione del I Congresso Indigenista Interamericano. Questo fu celebrato nel 1940 a Pátzcuaro, nello stato del Michoacán: qui Vasco de Quiroga nel XVI secolo aveva avviato il proprio progetto utopico di *pueblos hospitales*: uno degli argomenti del convegno fu infatti la rivalorizzazione dell'opera di cristianizzazione e di acculturazione, basata però sullo studio e sulla parziale integrazione delle culture, delle istituzioni e delle competenze native che avevano compiuto alcune delle figure fondanti dell'evangelizzazione in Messico, quali lo stesso Quiroga, Bartolomé de Las Casas, Bernardino de Sahagún, con il suo Colegio de la Santa Cruz, e Motolinía, con la sua enfasi sulla profonda capacità devozionale delle popolazioni indigene. È interessante notare che queste stesse figure siano oggi quasi mitizzate da alcuni degli esponenti della Teologia India, i quali, nel quadro di un'aspra condanna della conquista e di tutto l'apparato coloniale (religiosi compresi), le hanno recuperate e le considerano quasi come degli antesignani dell'attuale corrente teologico-identitaria. Si tratta, per certi versi, di un'operazione speculare a quella realizzata dai *criollos* e dagli *científicos* che erano animati, nel proprio progetto di nazione, da un radicale anti-ismismo e dunque condannavano in blocco la fase fondativa della colonia e il cattolicesimo che ne era stato espressione. Nella condanna che la Teologia India e molti movimenti indigeni fanno del “progetto storico” dei paesi latinoamericani, troppo “immaginario” e ricalcato sul modo di vita occidentale, le politiche

indigeniste della colonia – basate sostanzialmente su un'idea di separazione e quindi parziale autonomia delle comunità indigene – vengono parzialmente recuperate come esempi da studiare e da rielaborare nella fondazione di un nuovo modello, stavolta realmente multiculturale, di nazione.

Tornando al I Congresso Indigenista Interamericano, la nuova politica indigenista, fortemente voluta dalla presidenza di Lázaro Cárdenas, era ancora orientata alla compiuta integrazione della componente autoctona all'interno della cultura nazionale, ma al tempo stesso perseguiva

un proprio autonomo progetto di introduzione di elementi di tutela della popolazione indigena [...] che era il prodotto ideale dell'esperienza post-rivoluzionaria; una tutela che in primo luogo doveva agire contro i nuovi effetti che la modernizzazione in senso capitalistico del paese stava iniziando a produrre: l'urbanizzazione incontrollata, lo sfruttamento della manodopera da parte di nuovi potentati, l'incipiente crisi delle campagne e l'emigrazione selvaggia (Di Giuseppe, 2007, 459).

Una delle finalità del I Congresso era quella di dar vita all' "Istituto Indigenista Interamericano (III), come suggerito due anni prima in occasione dell'VIII Conferenza Internazionale di Lima. Tecnicamente, l'III sarebbe stato istituito tramite una convenzione firmata dai governi delle Repubbliche Americane, mosse dal comune intento di

crear instrumentos eficaces de colaboración para la resolución de sus problemas comunes, y reconociendo que el problema indígena atañe a toda América; que conviene dilucidarlo y resolverlo y que presenta en muchos de los países americanos modalidades semejantes y comparables; reconociendo, además, que es conveniente aclarar, estimular y coordinar la política indigenista de los diversos países, entendida ésta como conjunto de desiderata, de normas y de medidas que deban aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América⁴¹.

41 Dal testo della Convenzione istitutiva dell'III, scaricabile on-line all'indirizzo <http://proteo2.sre.gob.mx/tratados/archivos/I.I.I.pdf>, consultato per l'ultima volta il 10/10/2010.

Con sede a Città del Messico, nel 1953 l'III fu incorporato dall'Organizzazione degli Stati Americani e a giugno del 2009 è stato sciolto in base alla risoluzione 370 dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione. Secondo quanto stabilito dalla Convenzione istitutiva, aveva tra le sue funzioni il coordinamento del Congresso Indigenista Interamericano, che avrebbe dovuto celebrarsi con intervalli non superiori a quattro anni; la formazione di "tecnici" dedicati al "problema indigeno", la raccolta ed amministrazione dei fondi e l'istituzione di commissioni tecniche consultive sulla base delle esigenze di singoli governi. E ancora, uno dei suoi compiti principali era quello di raccogliere e disseminare (a mezzo stampa, ma anche su supporti sonori, fotografici e in pellicola) informazioni su:

- a) investigaciones científicas, referentes a los problemas indígenas;
- b) legislación, jurisprudencia y administración de los grupos indígenas;
- c) actividades de las instituciones interesadas en los grupos antes mencionados;
- d) materiales de toda clase que puedan ser utilizados por los gobiernos, como base para el desarrollo de su política de mejoramiento económico y social de las condiciones de vida de los grupos indígenas;
- e) recomendaciones hechas por los mismos indígenas en los asuntos que les conciernen.

Sempre in base a quanto concordato nella Convenzione, i paesi firmatari dovevano istituire altrettanti istituti indigenisti nazionali, rispetto ai quali l'III avrebbe svolto un ruolo di coordinamento, e le cui funzioni erano quelle di

estimular el interés y proporcionar información sobre materia indígena a personas o instituciones públicas o privadas y realizar estudios sobre la misma materia, de interés particular para el país⁴².

In questo quadro, nel 1948 sorgeva in Messico l'Istituto Nacional Indigenista, diretto allora da Alfonso Caso. Nella legge istitutiva si

42 ib.

legge che l'Instituto doveva investigare i problemi riguardanti i nuclei indigeni della popolazione, studiare misure che garantissero il miglioramento delle loro condizioni di vita e promuovere la loro adozione da parte dell'Esecutivo; doveva inoltre fungere da corpo consultivo per tutte le istituzioni che si occupassero di problematiche relative alla popolazione autoctona⁴³. Negli oltre cinquant'anni di esercizio, attraverso la sua articolazione territoriale, l'INI ha indubbiamente conseguito una serie di risultati significativi, in particolare nel campo dell'assistenza sanitaria, dell'istruzione e della costruzione di infrastrutture; ha inoltre raccolto e disseminato un'importante messe di informazioni, anche attraverso la creazione di emittenti radiofoniche regionali, con programmazione nelle principali lingue native. Tentare in questa sede di ricostruire la storia o di effettuare una valutazione complessiva dell'impatto degli interventi dell'INI, sui quali esiste peraltro una nutrita bibliografia, ci allontanerebbe troppo dall'oggetto di questa ricerca, anche perché lo stesso Istituto, in quanto ente direttamente collegato al governo, è stato soggetto a notevoli fluttuazioni negli orientamenti (e nei finanziamenti ricevuti). È invece rilevante segnalare che a partire dagli anni Settanta l'indigenismo, in Messico come negli altri paesi latinoamericani, è stato sempre più oggetto di critiche, da parte di

43 Il consiglio Direttivo dell'INI era infatti formato da rappresentanti di varie istituzioni, tra le quali i Ministeri della Pubblica Istruzione, della Salute, dall'Agricoltura, delle Risorse Idriche, delle Comunicazioni e Opere Pubbliche, nonché il Banco de Crédito Ejidal, l'Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México; oltre che dai "representantes de los núcleos indígenas más importantes que serán designados y participarán en la forma y términos que señale el Reglamento de la presente Ley". Si veda la *Ley de Creación del Instituto Indigenista Nacional*, scaricabile on line sul sito della Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (www.cdi.gob.mx, consultato il 1° novembre 2010), istituita nel 2003 in vece dell'INI, nell'ambito di una ridefinizione delle politiche indigeniste ufficiali a seguito della modifica in senso multiculturale della carta Costituzionale.

molti studiosi e soprattutto di molti attivisti indigeni o pro-indigeni⁴⁴. Una delle espressioni più forti di rifiuto di ogni forma di integrazione è stato l'incontro di Barbados, organizzato nel 1971 da un gruppo di antropologi, tra i quali Bonfil Batalla e Bartolomé. Molti studiosi ritengono che la Dichiarazione sottoscritta in quell'occasione costituì, in qualche modo, il punto apicale di un processo di revisione delle politiche indigeniste, e lo considerano anche come uno dei fattori che hanno stimolato o facilitato il sorgere del movimento indigeno cui si sarebbe assistito a partire da quella decade. Come vedremo nel paragrafo successivo, tali movimenti si definiscono per una serie di fattori comuni, tra i quali in primo luogo il rifiuto pressoché indiscriminato di ogni indigenismo. Nonostante, in realtà, le politiche indigeniste siano state estremamente diversificate nei singoli contesti nazionali e nei vari periodi storici, la maggior parte dei movimenti indigeni tendono, anche sulla scorta di studi come quelli di Barre, Bonfil Batalla, Bartolomé, Stavenhagen e molti altri, a condannarle in blocco: nella migliore delle ipotesi, si ammette che abbiano contribuito a migliorare le condizioni di vita delle popolazioni autoctone, attraverso interventi di tipo assistenzialista; rimane però ferma la valutazione generale, secondo la quale esse sono sempre state effettuate “dentro del marco de una situación

44 Per menzionare solo alcuni tra gli studi che hanno trattato il tema dell'indigenismo in Messico, e in particolare la storia dell'INI, si vedano: Barre, 1983; Bartolomé, 1996a e b; Bonfil Batalla, 1978 e 1990; De la Peña (Guillermo), 2002; Favre, 1988; Marroquín, 1972; Navarrete Linares, 2007; Sieder, 2002a; Stavenhagen, 2002; Villoro, 1979. Per il caso del Messico, De la Peña ricorda che, durante gli anni Settanta l'INI iniziò ad avviare un processo di ridefinizione delle proprie linee guida, in direzione di un maggior decentramento: in quegli anni, aumentarono i centri di coordinamento regionale e si avviò una discussione sul futuro dell'indigenismo, si promossero conferenze indigene e si aprirono spazi per le organizzazioni etniche. Quello che si andava mettendo a fuoco era il passaggio da un “indigenismo di integrazione” ad uno di “partecipazione”, nel quale l'obiettivo primario non fosse l'acculturazione, ma quello che veniva definito “etno-sviluppo”. Su questo punto, cfr. anche Barre 1983 e Bonfil Batalla, 1990.

colonial que permanecía indiscutida” (Barre, 1983: 33) e, di conseguenza, siano state complessivamente inefficaci e fallimentari, o addirittura abbiano costituito un’ulteriore fattore di deculturazione e disgregazione culturale. In questo senso, non si può fare a meno di percepire in queste posizioni un certo semplicismo, che tende ad appiattire in un giudizio unico orientamenti ed iniziative anche estremamente diversificati, e ad attribuire a tutti gli esponenti dell’indigenismo, forse con una punta di anacronismo e senza effettuare le dovute distinzioni, un’intenzionalità di dominio politico e culturale. Va però tenuto presente che tali riflessioni scaturivano non dall’obiettivo di dare una valutazione “obiettiva” ed articolata delle politiche indigeniste, ma piuttosto da una intenzionale presa di posizione, il cui presupposto era, fondamentalmente, la constatazione che, nonostante le evoluzioni e le posizioni diversificate, l’indigenismo non fosse stato in complesso in grado di dare voce e reale rappresentanza alle popolazioni native. Come evidenziato ad esempio dalla Dichiarazione di Barbados, si partiva da questa constatazione per affermare la necessità che qualsiasi politica indirizzata alle popolazioni autoctone dovesse, da allora in poi, essere il frutto di riflessioni, esigenze, processi decisionali definiti all’interno dell’universo indigeno e non al di fuori o al di sopra di esso. È con questa accezione – che in fondo allude ad ogni atteggiamento paternalista, discriminatorio ed etnocentrico - che i movimenti indigeni, come pure le componenti più radicali della Teologia India, utilizzano il concetto di indigenismo e si definiscono in maniera alternativa, se non esplicitamente contrastiva rispetto ad esso.

2.2 I movimenti indigeni: una breve panoramica.

Se la rivoluzione messicana fu india lo fu solo all'inizio, poi divenne indigenista, perché è l'indigenismo la caratteristica propria del meticcio. Chiunque, anche un indio, pensi all'indigenismo con metodologie occidentali, sta 'metticiando' la riflessione e dà all'indio l'identità dell'altro. Lo sta pensando, secondo quanto afferma Villoro, come un essere-per-l'altro e non come un essere-per-sé. La cosa grave è che, poiché non esiste altra metodologia, non possiamo evitare questa trappola teorica. [...]. L'indigenismo in Messico finì travasato in filosofia, in una riflessione sull'identità messicana dove il non indio cerca di captare la componente india della realtà nazionale. L'indigenismo filosofico divenne immagine dell'altro e recupero attraverso l'immagine, dato che il solo fatto di guardare l'indio situa l'osservatore nell'alterità. Dal momento in cui si diviene osservatori si cessa di essere indios, poiché si è pura esteriorità. Gli indigenisti credono che la specificità e l'originalità dell'America sia data dalla componente indigena. Il problema è situare detta componente nella riflessione sull'identità e sulla cultura. Non è la stessa cosa se a riflettere è un criollo, un meticcio o un indio. In quest'ultimo caso si produce un'autentica lacerazione della personalità. Uno stato di identità schizoide: uno è indigeno e alterità, ipseità esotica, perché mentre dà originalità alla personalità americana, quest'ultima gli sfugge come un mondo alieno. In questo senso la rivoluzione messicana fece un grande passo; ma si fermò a metà strada. [... l'indio] continua a essere sfruttato come contadino e come operaio e, quando incontra un'identità di classe, a porsi il problema dell'identità è il meticcio in cui si è trasformato. La messicanità è stata interpretata a partire da questo indigenismo da meticcio". (Rojas Mix, 129-130).

In queste poche righe Rojas Mix sintetizza, riferendolo in questo caso al contesto messicano, il problema, pratico e teorico, che è al centro del discorso sull'identità all'interno dei movimenti indigeni. Questi sono spesso sorti, come si è accennato, a partire dal ripensamento e poi dal rifiuto del paradigma indigenista – tra gli iniziatori dei movimenti, non pochi sono stati funzionari delle istituzioni indigeniste o destinatari delle politiche di integrazione. In questo senso, i movimenti indigeni si trovano, in realtà, in una relazione dialettica e problematica rispetto alla visione indigenista: sorti grazie alle riflessioni critiche sugli (e degli) intellettuali indigenisti, costituiscono la negazione e, al tempo stesso,

l'evoluzione di quella visione.

Il nucleo della critica all'approccio indigenista verte sul fatto che esso abbia negato, in realtà, l'originalità e la capacità di creazione culturale autonoma e di protagonismo politico delle culture indigene, proprio perché figlio di una concezione neo-colonialista ed etnocentrica della quale i suoi rappresentanti non sarebbero in grado di liberarsi. Tuttavia, dal momento che alcune delle riflessioni "post-indigeniste" (come ad esempio la Dichiarazione di Barbados) sono in realtà colonne portanti dell'azione e della ridefinizione identitaria coesistente a buona parte dei nuovi movimenti indigeni, la negazione di ogni legame tra le due correnti rischia di divenire fuorviante. Il primo nodo è che la costruzione di un'identità indigena sovraetnica – indispensabile nella fondazione di un movimento panindigeno almeno parzialmente unitario - verte sulla riappropriazione e risignificazione di quell'identità negata, di cui si è discusso in precedenza, e sull'individuazione di elementi culturali comuni a tutte le etnie che in quel movimento trovano rappresentanza. Si tratta, dunque, di un'identità nella quale la visione dell'altro – il colonizzatore, il missionario, l'antropologo o l'indigenista – finisce con l'essere costitutiva. Naturalmente, l'appropriazione di elementi e valori "esogeni" non collide di per sé con la possibilità di una creazione autonoma, maturata comunque all'interno dell'universo indigeno e sulla base di esigenze autonome e non eterodirette; tuttavia, se qualsiasi apporto esterno viene negato e rimosso, vi è il rischio di interiorizzare, quasi inconsapevolmente e senza riflessioni critiche, le definizioni essenzialiste o "egemoniche" che per altro verso si contestano. Nell'analisi dei materiali etnografici e dei documenti prodotti dai

teologi indios si analizzeranno in maniera più dettagliata talune affermazioni relative ad alcuni dei tratti ritenuti “definitori” dell’identità e della religiosità indigena, ma indizi del rischio di interiorizzare visioni esotizzanti ed essenzialiste sono evidenti anche in parte delle Dichiarazioni dei movimenti indigeni. Tale rischio sembra derivare, in primo luogo, dal fatto che nelle retoriche della Teologia India e dei movimenti indigeni si parla frequentemente di identità come se si trattasse di un’entità data, obiettiva e quantificabile, e non di un fenomeno processuale, socialmente costruito, e dunque negoziale e mutevole (come la maggior parte dei teorici sembra oggi riconoscere). Questa reificazione dell’identità sembra rispondere essenzialmente all’esigenza di “riscattare” le culture native dalla negazione di specificità che, secondo alcuni tra gli attivisti indigeni e tra i teologi indios, accomuna ogni forma di “indigenismo” (anche nel senso più allargato di “discorso sugli indios fatto dai non indios”); una visione così oggettivante porta però a sottrarre la definizione dei tratti definitivi della “identità indigena” ad un adeguato processo di analisi e critica da parte di chi la propugna. In effetti, uno dei nodi problematici più rilevanti che emergono nell’analisi delle teorizzazioni, parzialmente condivise dalla Teologia India e dai movimenti indigeni, sull’identità indigena - sulla sua conservazione, sul suo recupero e sulla sua rivendicazione - è che, proprio perché pensata come un’entità concreta, reificabile e quantificabile, essa viene concepita come un qualcosa che può essere presente in maggior o minor grado all’interno di uno specifico contesto, e che dunque può essere misurato sulla base di elementi esterni (come, ad esempio, la lingua, ma anche il vestiario). Questi ultimi vengono conseguentemente considerati

(spesso anche grazie alle riflessioni di “mediatori”, non necessariamente appartenenti al contesto nativo) come “indicatori” dello stato di conservazione dell’identità, all’interno di retoriche che ruotano non di rado intorno al concetto di autenticità. Paradossalmente, dunque, un individuo che abbia vissuto anche a lungo al di fuori del proprio contesto di provenienza e ricevuto un’istruzione totalmente *mestiza*, facendo propri gli strumenti concettuali e culturali di quell’universo di riferimento, una volta che, anche sulla base della propria formazione, opti per riappropriarsi di quegli elementi culturali che vengono ritenuti “indicatori identitari” forti e ai quali aveva precedentemente “rinunciato”, può definirsi portatore di un’identità “più indigena” rispetto a un altro membro della comunità che, pur essendo sempre vissuto al suo interno, non rivendichi la propria etnicità. Banalizzando la questione con un esempio ricorrente nell’osservazione etnografica: come interpretare i discorsi degli attivisti, formati all’esterno del contesto indigeno (se non addirittura totalmente estranei ad essi) quando contestano ai membri della comunità presso la quale operano (per esempio, una scuola interculturale o un’organizzazione indigena) l’adozione di “elementi esogeni” (che possono andare dall’abbigliamento, alla medicina, al tipo di agricoltura praticata, al ricorso a mezzi di comunicazione come il cellulare) che potrebbero “diluire” o disperdere la loro identità? Si può “perdere” l’identità attraverso l’acquisizione di elementi culturali esogeni, o viceversa la si può rafforzare attraverso la rivendicazione consapevole di tratti culturali “tipicamente” indigeni? Benché nei discorsi dei teologi indios e degli attivisti “indigeni” (che non sempre sono tali) si affermi che la vitalità delle culture autoctone dipende anche dalla

loro capacità di acquisire tratti culturali esogeni (che vanno dalle strumentazioni concettuali alle tecnologie informatiche), di incorporarli e di renderli funzionali alle rivendicazioni etnopolitiche⁴⁵, le affermazioni di molti degli attivisti su questi temi non sono esenti da contraddizioni. Non di rado, nel costante riferimento alla cultura occidentale come “anti-cultura”, si percepisce ad esempio l’interiorizzazione di molti degli stereotipi etnocentrici (sia stigmatizzanti che idealizzanti) di matrice coloniale. Ad esempio, nei discorsi dei teologi indios (sia scritti che prodotti oralmente) si afferma spesso che, a differenza della “cultura occidentale”, tipicamente incentrata su una sorta di venerazione della razionalità, le culture autoctone sono più orientate ad utilizzare un linguaggio mitico-simbolico; e ancora che, mentre la teologia “occidentale” sarebbe basata essenzialmente sull’astrazione, le religiosità native sarebbero più “concrete”. Naturalmente, queste affermazioni andranno analizzate in maniera più dettagliata, tenendo conto dei contesti nei quali si producono; in ogni caso, anche prima di avviare una riflessione più articolata, non si può fare a meno di notare una preoccupante assonanza (benché questa volta “con buone intenzioni”) con le antiche distorsioni e stigmatizzazioni, secondo le quali l’indio era incapace di razionalità e di astrazione. Le essenzializzazioni, dunque, anche se finalizzate ad un processo di riappropriazione culturale, non cessano di presentare rischi di implicazioni negative.

Al di là dell’esempio, di per sé banale e persino riduttivo, si tratta

45 Bartolomé (1996a:3) definisce movimenti etnopolitici le “afirmaciones protagónicas de la etnicidad, estructuradas en forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos”.

di una questione complessa, che è potenzialmente al centro di ogni discorso sull'identità indigena: è il caso della Teologia India, dove spesso sacerdoti non indigeni si fanno promotori del recupero di elementi culturali caduti in disuso, o propongono per le pratiche, i sistemi di valori e le concezioni proprie di una determinata comunità interpretazioni inedite, prodotte non tanto sulla base delle informazioni raccolte *in loco*, quanto sull'applicazione di conoscenze relative al mondo preispanico, acquisite tramite il ricorso alla letteratura accademica; ma è pure il caso di numerose organizzazioni etniche e, più in generale, di quello che alcuni autori chiamano *il* movimento indigeno, alludendo al complesso di movimenti sorti a partire dai primi anni Settanta un po' in tutta l'America Latina. Questi ultimi, infatti, mostrano una serie di caratteristiche simili e, quando non sorgono già su base sovra-etnica, intrattengono rapporti tra di loro e con entità esterne, che solitamente includono ONG, gruppi di tutela, organizzazioni internazionali, denominazioni religiose, etc.; in questo modo, riescono ad ottenere rappresentanza in un ambito molto più allargato di quello locale e a stabilire collaborazioni ed alleanze "congiunturali" su un ventaglio di temi, che ritengono centrali nella definizione, appunto, di un'identità sovra-etnica. Tuttavia, come ben evidenzia Bartolomé, uno dei problemi fondamentali di questi movimenti – anche data la loro genesi – è proprio quello della rappresentatività dei suoi "leader" rispetto alle comunità indigene. In effetti, al di là del tentativo di costruire un movimento unitario – ricorrendo non di rado a retoriche che descrivono un universo autoctono assai più omogeneo e armonico di quanto le realtà concrete possono mostrare – spesso gli attivisti e gli intellettuali indigeni, formati al di fuori della propria comunità,

sono figure diverse e dissimili dalle autorità tradizionali proprie delle concezioni politiche native. Non di rado, quanti riescono ad esercitare un ruolo autorevole o più esplicitamente di leaders all'interno dei movimenti sono

"cultural brokers", agentes o corredores interculturales, que actúan o pretenden actuar como mediadores entre las comunidades y la sociedad envolvente. Muchas veces la función de mediador es delegada por la comunidad en su búsqueda de una articulación más eficiente con el exterior; ello no significa necesariamente una redefinición del liderazgo tradicional, sino la ampliación de sus ámbitos de acción política (Bartolomé, 1996a:6).

Accanto a questi mediatori, non mancano neppure

indígenas designados o autodesignados como mediadores, [que] tienden a asumir una representatividad de la cual carecen en foros locales, nacionales e internacionales, en los que hablan en nombre de sus paisanos. Todo ser humano tiene el derecho de luchar por su colectividad, pero ello no implica necesariamente ser considerado su representante. Párrafo aparte merecen los intelectuales no tradicionales indígenas que asumen el papel de defensores de sus culturas. Resulta frecuente que sean más reconocidos como interlocutores en la medida en que se parecen más a un intelectual "nacional"; es decir en la medida en que son capaces de pensar y expresarse en términos de lo que la tradición local asume como "occidental". Algunos de ellos han sido reclutados como funcionarios por las instituciones promocionales o educativas vinculadas con tareas en áreas indígenas. Muchos son verdaderos ejemplos de compromiso social, aunque otros tienden a autoidentificarse más por su calidad de funcionarios que por su filiación étnica (1996a: 7).

In queste condizioni, è sempre forte il rischio che, più che un processo di allargamento degli spazi di rappresentanza della componente autoctona della popolazione, abbia luogo un monologo, nel quale “una de las partes trata de comunicarse con la otra a través de interlocutores que pretenden ser construidos en base a la lógica política hegemónica” (ib., 8). Bartolomé specifica che queste riflessioni non derivano da una pretesa di “purismo culturale” o dall’idea che una società non possa modificare (ed ampliare) le modalità della propria rappresentanza politica e culturale; purché questo non sfoci nella totale sostituzione delle istituzioni politiche preesistenti o nel loro completo “snaturamento” (in questo caso, i *mediatori* e non le autorità comunitarie sarebbero gli unici protagonisti). Si tratta di un rischio sempre

latente (che questo autore invita a non trascurare), dato che esiste una fondamentale contraddizione tra

los sistemas tradicionales y los sistemas políticos exógenos que se implantan en los grupos étnicos (tales como los fracasados Consejos Supremos, etc.), aunque éstos partan de voluntades orientadas hacia la defensa de los intereses nativos. Por lo general dichos sistemas operan objetivamente como estructuras de mediatización, aunque busquen la defensa de las sociedades que pretenden representar. Las nuevas organizaciones sólo logran servir a los intereses locales, en la medida en que se articulen en forma horizontal con los sistemas tradicionales. La redefinición de las estructuras políticas nativas, constituye una estrategia necesaria para la construcción de nuevas formas de relación interétnica. Su legitimidad depende de la capacidad para continuar expresando los aspectos fundamentales de la vida colectiva indígena (Bartolomé, 1996a: 8).

Benché “la” Teologia India non si possa catalogare, di per sé, come un movimento indigeno, essa rappresenta senz’altro un fenomeno “contiguo” a quella che molti dei suoi esponenti e non pochi studiosi definiscono emersione (o *emergencia*) indigena. In primo luogo, si possono notare delle notevoli analogie tra la Teologia India nella sua articolazione sovra-etnica e transnazionale e “il” movimento panindigeno; inoltre, molti dei protagonisti sono attivisti in più di un’organizzazione, e dunque frequentemente membri di qualche cooperativa indigena e aderenti alla Teologia India; infine, anche in questa corrente teologico-identitaria il ruolo dei mediatori sembra a tutt’oggi preponderante e il rischio di una rappresentanza inadeguata e incompleta è rilevante. In ogni caso, partendo dal livello locale (anche di una singola comunità) fino ad arrivare al livello continentale, i movimenti indigeni e i seguaci della Teologia India intrattengono tra loro rapporti di scambio, di collaborazione, di sostegno reciproco – ma talora anche di conflitto o di concorrenza. Per questo motivo, benché la Teologia India rappresenti anche una corrente pastorale controllata dalle alte gerarchie Chiesa Cattolica (le quali, a seconda dei contesti, assumono posizioni che

vanno dal forte contrasto al dichiarato supporto, passando, molto spesso, per una valutazione “selettiva” degli elementi e delle prassi accettabili o condivisibili), essa si costituisce anche di istanze locali, che si caratterizzano espressamente come movimenti indigeni. Questa circostanza ci fornisce una prima impressione del carattere complesso e negoziale della Teologia India, e della problematicità insita nel concepirla come un unico “movimento”, sostanzialmente unitario, piuttosto che come un insieme composito di istanze con orientamenti teologici e politici molto diversificati e talora in competizione tra loro.

Per questa ragione, descrivere sinteticamente la genesi del movimento indigeno e fornire una breve descrizione delle caratteristiche che accomunano le varie organizzazioni e mobilitazioni che lo compongono è indispensabile per meglio comprendere la Teologia India, nelle sue specificità ma anche nella sua convergenza con altri fenomeni che sono contemporanei e “contigui”.

Non è naturalmente semplice stabilire il momento in cui questi movimenti hanno preso vita, né individuarne precisamente le cause: sull’una e sull’altra cosa esistono teorie differenti. Orientativamente, si può dire che videro una prima gestazione negli anni Settanta, durante i quali si concentrarono alcuni eventi chiave. Il primo tra tutti fu la Dichiarazione di Barbados, del 1971, nella quale un gruppo di antropologi, “después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área”, denunciava con forza il persistente stato di oppressione delle popolazioni indigene, evidenziando le responsabilità dello stato, delle missioni religiose

e della stessa antropologia nel mantenere in piedi un sistema di dominio e sfruttamento di tipo coloniale ed invitando ognuno di questi attori ad assumersi “las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena”⁴⁶. Nella Dichiarazione di Barbados si trovavano già delineate le principali linee lungo le quali si sarebbero articolati i movimenti, soprattutto a partire dal decennio successivo; in particolare, nell’ultima parte del documento (*el indígena como protagonista de su propio destino*) si insisteva sui seguenti punti:

- le popolazioni indigene devono essere protagoniste della propria liberazione: se sono altri a rappresentarli o a condurre la loro lotta, “se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha”;
- è necessario attribuire la dovuta importanza alla “dinamizzazione” delle popolazioni indigene, riconoscendo la secolare perseveranza della resistenza e la novità nell’aspirazione di realizzare un’unione panindigena;
- le popolazioni hanno diritto “de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen”;
- con la lotta per il riconoscimento per la propria specificità culturale, le popolazioni autoctone “están presentando

46 La Dichiarazione è facilmente reperibile on line, ad esempio all’indirizzo www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf, consultato nell’agosto 2010.

claramente vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional”⁴⁷.

Il documento di Barbados era destinato ad esercitare una forte influenza negli anni successivi e ancor oggi viene considerato istitutivo (tra l'altro, è stato distribuito, illustrato e discusso all'interno dei gruppi di lavoro durante il Taller su *La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas*, cui ho partecipato durante la ricerca di terreno). Negli anni successivi, spesso con il supporto di quegli stessi soggetti che la Dichiarazione di Barbados invitava ad agire in favore di una reale liberazione delle popolazioni autoctone - cioè gli stati (in particolare, le istituzioni “indigeniste”), le chiese e gli scienziati sociali - si iniziarono a formare le prime organizzazioni transnazionali: nel 1974, nei pressi di Asunción (Paraguay) si tenne il primo Parlamento Indio Americano del CONOSUR⁴⁸. All'incontro, promosso dal Progetto Marandù del Centro de Estudios Antropológicos dell'Università cattolica di Asunción e dalla Fondazione Interamericana, con il supporto del Museo Nazionale di Copenhagen, parteciparono gruppi provenienti da Argentina, Bolivia, Brasile, Paraguay e Venezuela. Al centro della discussione vi erano il possesso della terra, la discriminazione nell'istruzione, i problemi legati alla salute e alle condizioni di lavoro; l'obiettivo era quello di dar vita a organizzazioni pienamente autonome dalle istituzioni indigeniste statali e dai partiti politici, che poi si raggruppavano in federazioni

47 Ib.

48 Il documento di presentazione del Progetto Marandù è stato rinvenuto nel Centro de Documentación y Archivo del Poder Judicial (Archivo del Terror) della Corte Suprema di Giustizia del Paraguay, consultabile all'indirizzo <http://www.pj.gov.py/ciej/final%20ebook%20indigena/edicion%20digital/tomo%20dos/76%20-%20proyecto%20marandu%201623%20-%201632.doc>.

nazionali e transnazionali⁴⁹. Nel 1975, sotto l'egida della Canadian Indian Brotherhood, si creò a Port Alberni il Consiglio Mondiale dei popoli indios (WCIP, poi sciolto nel 1996 a causa di dissidi interni), che raggruppò 260 etnie provenienti dall'America e da altri continenti e che si chiuse con una dichiarazione solenne, nella quale si approvavano risoluzioni relative ai diritti economici, culturali e politici e alla conservazione delle terre e risorse naturali⁵⁰. Ancora, nel 1977 si celebrò a Panama il primo congresso internazionale indigeno dell'America centrale: oltre alla situazione politica ed economica, si discussero questioni attinenti la rivalorizzazione delle specificità culturali e religiose e si costituì il CORPI (Consejo Regional de Los Pueblo Indígenas de America Central), cui aderivano organizzazioni provenienti da Messico, Guatemala, Panama, Honduras, Nicaragua, El Salvador.

Nell'ambito di questi incontri si iniziarono a mettere a fuoco le basi e gli obiettivi comuni delle rivendicazioni indigene. Una delle preoccupazioni centrali è il recupero delle terre, un

concepto totalizante y aglutinador de todos los demás: cultura, etnicidad, indianidad, historia, religión, política, economía, etc. [...] La tierra constituye a la vez la condición de seguridad individual y de cohesión del grupo, al contrario de lo que sucede con los no indios, que la utilizan como instrumento de dominación, como medio de producción capaz de producir una renta (Barre, 1983: 162)

Il recupero della terra, dunque, allude anche ad un modo di produzione e ad una tipologia di interrelazione sociale – il lavoro comunitario – che accomunano le popolazioni autoctone e, al tempo stesso, si contrappongono a quelli occidentali. In questo senso, le legislazioni basate sulla proprietà privata e sull'idea che la fruizione dei diritti sia esclusivamente legata al singolo individuo

49 All'indirizzo http://www.idrc.ca/es/ev-30138-201-1-DO_TOPIC.html si può consultare la Declaración de principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas

50 V. Barre, 1983: 155; Sanders, Douglas E., *The Formation of the World Council of Indigenous*

vengono rifiutate e si rivendica che

la entrega de tierras al indígena debe ser hecha a nombre de la comunidad en propiedad comunal [...] los estados deben reconocer a las comunidades indígenas como personas jurídicas.⁵¹

Il recupero delle terre in regime comunitario rappresenta quindi anche una lotta culturale e politica tra

el comunitarismo indio y el individualismo occidental que propugna la propiedad privada. A través de la lucha entre estos dos sistemas económicos, uno comunitarista y otro individualista, se oponen igualmente dos visiones del mundo totalmente distintas (Barre, 1983: 164)

In questo quadro, la terra rappresenta ben altro che un mero mezzo di sussistenza; la relazione con essa è molto più ampia e si configura come

una relación total, de fusión entre el indio y la tierra. El hombre forma parte de la naturaleza y no se le opone, a diferencia del occidental que trata de dominarla [...]. La tierra es el medio privilegiado para el desarrollo de los lazos comunitarios con los demás, puesto que la libertad no es estar solo [...] sino vivir en estrecha relación con los demás y con la naturaleza, como elementos constitutivos de ella (Barre, 1983: 165).

Dunque, la terra è il luogo di identificazione sociale e, potremmo dire, esistenziale, come evidenziato, per esempio, dalle parole rivolte da un membro del Consejo Supremo Mazahua (Messico) al Primo Congreso de Pueblos Indios de América del Sur (Cuzco, 1980):

es el soporte de nuestro universo cultural. ¿Qué es el indio sin la tierra, sin las plantas, sin los animales? Somos los dueños milenarios de esta tierra americana, aunque nos hayan privado de la mayor parte de la misma

La terra, dunque, diventa un simbolo fondamentale dell'identità indigena e di una relazione armonica ed integrale uomo-natura. Questa visione, che è pure al centro del processo di rivalorizzazione della visione religiosa nativa all'interno della

People, IWGIA Document 29, Copenhagen, 1977 (cit. ib).

51 *Conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur*, 1974, cit. in Barre, 1983: 163.

Teologia India, acquisirà un'importanza strategica nel legame che il movimento indigeno sempre più svilupperà con quelli ambientalisti e no-global; in parte, essa risente anche della forte influenza esercitata in quei primi anni da una rinnovata forma di indianismo, che trovò una delle formulazioni più estese nel pensiero di intellettuali e politici come Fausto Reinaga (fondatore del Partido Indio Boliviano, della Comunidad India Mundial e del Movimento Pan indio), Haya de la Torre (fondatore dell'Alianza Popular Revolucionaria Americana o APRA) e Guillermo Carnero Hoke, membro della stessa organizzazione. Nel documento conclusivo del Congreso de Ollantaytambo (Perù, 1980) l'indianismo viene definito

la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socioeconómico-política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política⁵².

Rojas Mix definisce quello di Reinaga "indianismo radicale" o neo-indianismo, perché il suo rifiuto di ogni forma di integrazione e "contaminazione" sfocia nella "tentazione ucronica" – che, nel caso specifico di Reinaga, si concretizza nell'aspirazione alla rivoluzione india e alla restaurazione del Tahuantinsuyo – e in un panindianismo anti-occidentalista che "mitizza l'indio, perché sta a indicare un'identità senza soluzione di continuità dalla civiltà andina fino ad oggi" (Rojas Mix, 2006: 169). Oltre all'antioccidentalismo e alla critica dell'impostazione "integrazionista" ed etnocentrica propria anche ai partiti di sinistra, una delle componenti che gli emergenti movimenti indigeni sembrano mutuare da questa corrente (che, come l'indianismo del XVIII e XIX secolo, è pervasa da una forte vena

di idealizzazione del passato preispanico, della sua saggezza filosofica e politica e dalla sua giustizia sociale) è proprio la “concepcion cósmica de la armonía entre el hombre y la naturaleza”⁵³, come potenziale filosofia unificante e forza motrice dell’internazionalismo indio. L’analisi dei rapporti tra i movimenti indigeni e le correnti neoindianiste, nelle loro varie versioni ed evoluzioni, meriterebbe uno studio a parte; solo recentemente i movimenti neo-indios sono stati oggetto di studi etnografici come quelli di Francisco de la Peña e Jacques Galinier per il contesto mesoamericano (e chicano) e da Antoinette Molinié per il contesto andino. Pur senza poter dedicare in questa sede lo spazio adeguato a questo tema, vale la pena di mettere a confronto le parole di Guillermo Carnero Hoke (cui alcuni movimenti indigeni, specialmente in area andina, si sono ispirati) con quelle pronunciate durante Il Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios celebratosi a Quito nel 1990. Secondo Carnero Hoke

todo en el cosmos es colectivista. Todo está unido, hermano, vinculado entre sí, de modo que todo ser, todo fenómeno, toda cosa, son parientes las unas de las otras, hermanas de un gran todo que procesa en mil formas pero que, al final, concluyen siendo lo mismo en el gran caldo de cultivo de la energía cósmica⁵⁴.

Nella Dichiarazione di Quito, la parte relativa alle risorse e al territorio recitava che

nuestra concepción de territorio se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y el de la naturaleza, así como la interrelación de estos.

Las formas organizativas, políticas, económicas, de producción, están enraizados y orientados [sic] por lo comunitario, por ello creemos que la tenencia de la tierra debe ser colectiva, la cultivamos en comunidad y entre esta distribuimos sus frutos; por ello sí creemos en la solidaridad y por ello nuestros hijos son de la comunidad.

52 Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, 1980, Conclusiones, cit. in Barre, 1983: 186.

53 Barre, 1983: 161.

54 Guillermo Carnero Hoke, s.d. “¿Qué es el movimiento indio? Teoría y práctica de la indianidad: Cuando querramos, el poder es nuestro”, *Cuadernos Indios* n.1, Perú

No nos sentimos dueños de la naturaleza: es nuestra madre, no es una mercancía, es parte integral de nuestra vida; es nuestro pasado, presente y futuro.

Creemos que esta forma de vida es una opción, una alternativa, una luz para los pueblos del mundo oprimidos por un sistema sustentado en el dominio entre hombres, entre pueblos, en el dominio de la naturaleza; un sistema donde prima lo individual, donde los derechos de los pueblos son declaraciones incoherentes con la práctica, y donde definitivamente se niegan sus derechos a existir⁵⁵.

Un'altra rivendicazione che si presenta con forza è il diritto a un'istruzione bilingue e biculturale, che consenta di conservare e rinforzare il patrimonio culturale nativo e non sia più concepita come strumento di "disindianizzazione". In questo senso, in particolare a ridosso delle celebrazioni del V centenario, vi è una sfida alla lettura egemonica e "trionfalista" della Scoperta, della Conquista e della fondazione delle nazioni indipendenti, che – come si legge, ad esempio, nel Manifesto di Tiahuanaco, del 1973 - "no es para el indio más que una nueva expresión de la política de los dominadores".

Comunque, per la maggior parte degli studiosi⁵⁶, è durante gli anni Ottanta che, per una serie di concause, iniziò ad aumentare in modo esponenziale il numero dei movimenti indigeni:

It was not until the 1970s and 1980s that indigenous peoples' movements really took off. It is almost impossible to chronicle the many associations, caucuses, committees, councils, congresses, conferences, symposia, workshops and meetings that activated Indian agency where none or little had previously existed. Many such organizations have not survived, others changed over the years, and still others grew and developed true to the stages and cycles of the various theories of social movements. What is particularly striking in this process is the formation of an indigenous intelligentsia, the emergence into the public sphere of an increasingly articulate and assertive class of Indian organic intellectuals. They have come from many sources. Some [...] were born in the daily struggle of resistance to encroachment and for the survival of their people. Others were coaxed along by friends and colleagues to produce a personal testimony of the

55 *Declaración de Quito*, scaricabile online all'indirizzo: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/>, consultato il 10 ottobre 2010, corsivo mio.

56 V. ad es. Álvarez, Dagnino e Escobar, 2001; Bartolomé, 1996 a e b, 2004, 2005; Brysk, 2000 e 2004; Cleary e Steigenga, 2004; G. De la Peña, 2002; Hale, 1997 e 2005; Sieder, 2002; Stavenhagen, 2002; Van Cott, 1994; Varese, 1996; Warren e Jackson, 2002; Yashar, 1998 e 1999.

painful process of 'awareness building', resulting, as in the case of Rigoberta Menchú, in a worldwide bestseller and the Nobel Peace Prize for Menchú herself. Still others, who graduated from colleges and universities, used their degrees and expertise in the service of their people, and by entering politics directly have become active spokespersons of indigenous causes in their countries. The new Indian movement in Latin America has not yet produced a specific coherent ideology and perhaps it has no need for it. But it is developing a new discourse, which has changed the way the wider society views Indians and the way they see themselves. (Stavenhagen, 2002: 31-32)

Molti autori sottolineano il carattere profondamente innovativo di questi movimenti e la particolare effervescenza e visibilità che essi hanno ottenuto nel contesto latinoamericano, anche in confronto con altri contesti nazionali e/o continentali nei quali esistono percentuali rilevanti di popolazioni autoctone che vivono in condizioni di marginalità e sono sottoposte a politiche di integrazione o aperta discriminazione. Per Le Bot

Les mouvements indiens ont constitué le principal, sinon le seul mouvement social en Amérique latine dans les dernières décennies. A l'échelle planétaire, dans un monde marqué par la montée des affirmations identitaires antidémocratiques, ils comptent parmi les rares acteurs qui combinent projet culturel, conflit social et aspirations démocratiques.

Depuis l'apparition de la première organisation indienne moderne parmi les Shuar (Jivaros) d'Amazonie équatorienne au milieu des années soixante jusqu'à l'actuelle mobilisation des Mapuche du Chili, le phénomène n'a fait que s'étendre, avec à plusieurs reprises un retentissement mondial: le katarisme bolivien dont l'une des principales figures, l'aymara Victor Hugo Cárdenas, a accédé pour quatre ans, en 1993, à la vice-présidence de la République; la guérilla des Miskitos de la Côte atlantique du Nicaragua qui a mis en difficulté le régime sandiniste; le mouvement indien guatémaltèque dont Rigoberta Menchú, [...] a illustré la destinée tragique; les soulèvements des Indiens des Andes équatoriennes qui ont donné lieu à plusieurs marches spectaculaires sur Quito dans les années 1990; et surtout, l'insurrection zapatiste au Chiapas qui a ébranlé à partir de 1994 la pyramide mexicaine et mobilisé des sympathies et des oppositions bien au-delà des frontières. [...] Loin de s'inscrire dans la continuité des anciennes insurrections indiennes ou des idéologies indigénistes guidées par une "utopie archaïque", ces mouvements constituent un pari sur la modernité. En rupture également avec les politiques indigénistes mises en œuvre depuis les années 1920 par divers Etats et gouvernements, le plus souvent d'inspiration populiste, ils participent à l'émergence de la société civile qui marque les dernières décennies. Ils combinent dimensions économique, sociale, culturelle et politique, de manière variée et en mettant l'accent sur l'une ou l'autre selon les contextes et les moments. C'est principalement grâce à eux et aux relais qu'ils trouvent au sein des couches moyennes urbaines que la question de la différence et des droits culturels a fait irruption dans le débat public (Le Bot, 2004: 2-3).

È interessante notare che una delle rivendicazioni che si trovano

un po' in tutte le Dichiarazioni ufficiali dei movimenti indigeni (v. per es. la Declaración de Quito) riguarda il riconoscimento dell'ininterrotta resistenza praticata in forme e con modalità differenti dalle popolazioni native dalla Conquista sino ad oggi. Tra gli studiosi del movimento, Stefano Varese in particolare evidenzia e critica l'etnocentrismo insito nella posizione di quanti (compresi, secondo il suo punto di vista, la maggior parte degli studiosi di scienze sociali, con la loro "epistemologia neocoloniale") hanno negato il carattere dinamico, originale e creativo delle forme di resistenza indigena, affermando o insinuando che

if an indigenous movement is politically well organized in terms of Western rationality and logic and its ideological stand has drawn sufficiently from the Western (Euro-American) scientific tradition, then obviously it is no longer indigenous but has become an integral part of the generic movement of popular classes, regardless of its objective ethnic composition or its declared ethnic identity [...] It could be argued that in the Latin American Indian movement we are seeing an increased participation of non-Indian individuals in influential positions, as well as substantial external ideological influences. Social scientists' approach to this phenomenon has not been to view it as a process of hegemony building but rather to provide a superficial explanation that denies to Indians any capacity for autonomy (Varese, 1996: 67).

Al tempo stesso, però, continua l'antropologo peruviano

indigenous political movements that do not express themselves using Western discourse (which means the hegemony of Western political culture) are acknowledged neither by the social scientists nor by the national society, and indigenous initiative is denied existence by being equated with a generic popular movement devoid of ethnic specificity and intentionality. Only when weapons and violence make their appearance is the indigenous movement acknowledged (Varese, 1996: 68).

Mentre l'invito di Varese a guardare in modo più riflessivo e meno etnocentrico alle caratteristiche peculiari e alla dimensione storica della resistenza indigena è sicuramente fondato, sarebbe probabilmente altrettanto fuorviante trascurare i tratti più innovativi della "emergencia indígena" per non rischiare di mettere in ombra la continuità delle strategie di resistenza, riappropriazione e reinterpretazione da sempre messe in atto dalle popolazioni

autoctone per opporsi alle pressioni acculturative. Una delle componenti di discontinuità – oltre che uno dei fattori di incisività – è la capacità di inserire le proprie mobilitazioni e rivendicazioni in un contesto sovra-etnico e sovranazionale, costruendo nuove alleanze ed inserendosi nel quadro di un più ampio dibattito sui temi dei diritti umani e culturali, della globalizzazione, dello sviluppo sostenibile e di una rinnovata articolazione del concetto di stato e cittadinanza (tutti temi che sono altrettanto centrali all'interno della Teologia India). In effetti, sin dagli esordi le organizzazioni che si andavano creando ed articolando tra loro basavano le proprie modalità di intervento sulla rivendicazione di una specificità culturale e di forme di autonomia e autodeterminazione all'interno delle rispettive nazioni, richiamandosi però, in forma sempre più netta, alla discussione internazionale sui diritti umani ed aspirando ad un riconoscimento del proprio status di “popoli” o “nazioni”. Il legame tra questi due ambiti – locale e globale – rappresenta sin dall'inizio uno dei tratti caratterizzanti ed uno dei punti di forza delle nuove organizzazioni; lo troviamo espresso chiaramente, ad esempio, nella *Declaración de Quito*, redatta a seguito del Primo Incontro Continentale dei Popoli Indigeni, che si celebra nel 1990, “con el propósito de conocer y discutir la problemática indígena y fortalecer el proceso de unidad y lucha continental de cara al V Centenario del inicio de la conquista”, nell'ambito della campagna “500 Años de Resistencia”. Si dichiara infatti che:

Los pueblos indios adoptamos diversas denominaciones (nacionalidades, pueblos, naciones) para llamamos a nosotros mismos. Estas denominaciones no coinciden necesariamente con las que utilizan los académicos. Cada pueblo indio tiene el derecho a adoptar la denominación que se adapte a sus luchas políticas según su proyecto político en cada país.

En el interés por encontrar una denominación común, *la mejor de ellas quizás es*

*la de pueblos indios, ya que la categoría de pueblo tiene un rango en los documentos del derecho internacional (ONU, OEA), donde se especifica que todo pueblo tiene derecho a la auto-determinación*⁵⁷.

Sempre in questo documento, si chiarivano le modalità delle alleanze che si potevano stabilire con altri settori della società

Dado que los pueblos indios además de nuestros problemas específicos tenemos problemas en común con otras clases y sectores populares, tales como la pobreza, la marginación, la discriminación, la opresión y la explotación, toda ella producto del dominio neocolonial del imperialismo y de las clases dominantes de cada país, son absolutamente necesarias e impostergables las alianzas con otros sectores populares.

Sin embargo, estas alianzas deben, al mismo tiempo, fortalecer y afirmar la propia identidad de los pueblos indios. Las alianzas deben realizarse en un marco de igualdad y respeto mutuo⁵⁸.

Gli studiosi che hanno analizzato la genesi e lo sviluppo del “movimiento indigeno”⁵⁹ concordano nell’identificare vari fattori all’origine di questo fenomeno e della sua rapida diffusione. Secondo Rachel Sieder, ad esempio, le rivendicazioni etniche hanno acquisito centralità, in America Latina e nel mondo, anche per i profondi mutamenti nei rapporti economici e sociali causati dai processi interrelati di globalizzazione economica e legale; in questo quadro, una nuova “politica della differenza” ha portato ad una parziale revisione delle nozioni di democrazia, cittadinanza e sviluppo, come intese in passato. Dunque, la crescita simultanea ed esponenziale dei movimenti indigeni in America Latina è legata agli sviluppi della giurisprudenza internazionale, che sempre più ha inquadrato i diritti delle popolazioni indigene nel tema dei diritti umani⁶⁰; se tradizionalmente si pensava che la fruizione dei diritti

57 *Declaración de Quito*, scaricabile online all’indirizzo: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/>, consultato il 10 ottobre 2010; punto II – *Autodeterminación*; corsivo mio.

58 ib.

59 Cfr. nota 35.

60 Tra gli strumenti giuridici internazionali che hanno avuto rilevanza nello sviluppo dei movimenti indigeni e avallato, almeno sul piano teorico, alcune delle loro rivendicazioni, vanno menzionate in particolare: la Convenzione 169 dell’Organizzazione Internazionale del Lavoro (Convention no. 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries) approvata nel 1989 e ratificata in

avesse carattere esclusivamente individuale, negli ultimi anni ha guadagnato terreno l'idea che alcuni diritti collettivi siano un prerequisito per la fruizione piena dei diritti umani della persona. Ad esempio, gli attivisti indigeni richiedevano che la legislazione internazionale riconoscesse lo status di "popoli indigeni"; benché le convenzioni internazionali abbiano specificato che l'identificare se stessi come popoli non conferisce diritti di autodeterminazione, nel senso di separazione dallo stato, è stato riconosciuto il diritto ad un'autodeterminazione "interna", dunque ad una più ampia partecipazione e ad un certo grado di autonomia nell'ambito degli stati:

autonomy regimes, comprising a combination of group rights, territorial ambit, indigenous institutions and specific politico-administrative competencies vis-à-vis the central state, are increasingly advanced as the most appropriate formulae. Indigenous 'peoples' are now firmly established as subjects of rights in the international legal order (Sieder, 2002: 4).

Questo quadro internazionale ha costituito la base per i processi di riforma costituzionale, auspicati dagli stessi movimenti indigeni ed avviati in vari stati latinoamericani nell'ultimo ventennio del XX secolo, che riconoscevano, almeno in linea di principio, la natura

tempi diversi da 22 paesi, tra i quali, per l'America Latina: Argentina, Bolivia, Brasile, Cile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, Messico, Nicaragua, Perù, Paraguay, Venezuela (la convenzione è consultabile all'indirizzo http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100897.pdf); la Dichiarazione dei diritti delle Popolazioni Indigene, originariamente messa a punto nel 1985 dal Working Group on Indigenous Population (WGIP), istituito nel 1982 come Sottocommissione delle Nazioni Unite per la Prevenzione delle Discriminazioni e la Protezione delle Minoranze, e definitivamente approvata nel 2007, dopo lunghe trattative, dall'Assemblea Generale dell'ONU. La Dichiarazione si può consultare sul sito delle Nazioni Unite, all'indirizzo <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/declaration.html>. Un quadro aggiornato (febbraio 2008) e piuttosto esaustivo sugli strumenti normativi riguardanti la protezione delle popolazioni indigene è contenuto nelle United Nations Development Group – Guidelines on Indigenous Peoples' Issues, consultabile on line all'indirizzo <http://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/docs/guidelines.pdf>. Invece, sul sito dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Diritti Umani (<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuidelPleaflet1sp.pdf>) si può consultare il documento *Los pueblos indígenas y el sistema de las Naciones Unidas: descripción general*, che spiega le funzioni e l'articolazione dei vari uffici che si occupano, a vario titolo, del tema.

multi-etnica e multicultural delle nazioni⁶¹. Tali modifiche si inserivano in un più ampio quadro di mutamento economico e politico che ha riguardato la maggior parte delle nazioni latinoamericane in quello stesso arco di tempo. Deborah Yashar, per esempio, mette espressamente in relazione l'avvento di quelle che definisce "third wave democracies" e l'emergere di movimenti

rallying against the failure of states to universalize democratic practices and secure political autonomy. Ethnic movements, in particular, have come increasingly to contest the foundations and contours of contemporary democratic and liberal institutions. These emergent movements have sparked fundamental political debate over territorial autonomy, legal pluralism, citizenship, representation and multiculturalism [...] despite a contemporary history of weakly politicized ethnic cleavages" (Yashar, 1999: 77)

Secondo quest'autrice,

the increasing political salience of indigenous identities [...depends on] the unintended consequences of changing state-society relations. [...] Neoliberal-inspired citizenship reforms throughout the region have unintentionally challenged local autonomy, politicized ethnic identity and catalysed indigenous movements. (Yashar, 1999: 78)

In particolare

the political liberalization of the 1980s provided the macropolitical opportunities for organizing, as states demilitarized and legalized freedoms of associations and speech. But the incentive to organize as Indians lay in state reforms that left Indians politically marginalized as individual citizens, disempowered as corporatist peasant actors, and confronted with a challenge to local, political, and material autonomy (Yashar, 1998: 34).

In parte, dunque, questa situazione di maggior precarietà economica e di maggior isolamento istituzionale è anche, paradossalmente, conseguenza della sensibile riduzione delle

61 Tra i paesi che hanno approvato modifiche costituzionali che riconoscono la natura multi-etnica, multicultural e plurilinguistica possiamo citare: Guatemala 1985; Nicaragua 1986; Brasile, 1988; Colombia, 1991; Messico e Paraguay 1992; Perù, 1993; Bolivia, 1994; Panama 1997; Ecuador 1998; Venezuela 1999. In Argentina e Cile all'indomani della caduta dei regimi dittatoriali sono state varate leggi per la tutela delle minoranze indigene. Come evidenziato, tra gli altri, da Stavenhagen, in alcuni paesi queste modifiche introducevano per la prima volta legislazioni volte a riconoscere e a tutelare la specificità e i diritti delle popolazioni indigene, anche se "the open question is how the new legislation will be implemented and how Indian communities will benefit. The answer is not at all clear. Complaints are increasingly heard that the new laws are not being implemented as they should be, or that secondary legislation has not been adopted after general principles were laid down in the new

politiche indigeniste (come ricaduta del ridimensionamento del ruolo dello Stato), che erano connaturate alle democrazie “corporative” e rispetto alle quali gli incipienti movimenti indigeni si andavano definendo.

Alison Brysk analizza in ottica comparativa diversi casi nazionali⁶² per effettuare una valutazione più generale sulla genesi e sull’incidenza del movimento indigeno; per quest’autrice, le inter-relazioni tra “tribal village” – che è il nome che attribuisce ai contesti locali – e “global village” sono fondamentali, dinamiche e costitutive. Un primo punto di interesse è che attori convenzionalmente ritenuti marginali

have used global symbolic appeals and normative reconstructions of international forces to transform their own lives and to pioneer new forms of politics.

Like David battling Goliath, tribal villages unexpectedly challenge states, markets and missions that seek to crush them. Even more unexpectedly, *their scattered triumphs come from Goliath’s own arsenal: from the United Nations to the world wide web. Indigenous movements derive much of their impact from an unlikely combination of identity politics and internationalization. In the spaces between power and hegemony, the tribal village builds relationships with the global village* (Brysk, 2000: 2, corsivo mio).

Tra i fattori che hanno portato alla formazione dei movimenti indigeni, anche con l’apporto di attori esterni, soprattutto internazionali, Brysk evidenzia la crescente pressione esercitata dagli stati nazionali in via di sviluppo e di forte espansione sulle popolazioni indigene, sui loro territori e sulle loro risorse; a ciò si aggiunga che in vari stati latinoamericani, soprattutto durante gli anni Settanta, erano al governo dittature militari, e dunque gli unici interlocutori possibili per le popolazioni autoctone erano rappresentanti di organizzazioni transnazionali; in particolare, a

constitutions” (Stavenhagen, 2002: 33)

62 In particolare, lo studio si focalizza sui rapporti internazionali delle comunità indigene di Ecuador Brasile, Messico, Nicaragua e Bolivia dagli anni Sessanta fino alla fine degli anni Novanta, e si pone l’obiettivo di tracciare la genesi del movimento sociale transnazionale, valutando al tempo stesso il suo impatto sulla politica mondiale.

fornire appoggio, strumenti e risorse alle nascenti organizzazioni indigene furono, sin dall'inizio "Issue advocates and knowledge processors: anthropologists, missionaries, journalists, environmentalists, and aid workers" (Brysk, 2000: 11).

Brysk parla di relazioni internazionali "post-moderne", caratterizzate dal fatto che, avendo gli stati perso il monopolio sull'informazione, i settori informali (e, tra questi, soprattutto i movimenti sociali)

can use images, models, facts, and messages as forms of power in the international system [...]. Finally and ironically *the postmodern global order has become more local and more tribal at the same time that it has become more connected*. [...] Nationalism is more prevalent than ever, and it is increasingly linked to ethnic identity [...]. The turn toward postmodern nationalism is part of a broader trend toward identity politics: domestic and transnational group mobilization based on ascriptive characteristics and "imagined community"[...]. Identity claims are increasingly voiced in global and transnational arenas, while disparate actors seek to frame their identities as 'tribal' or 'indigenous'. (Brysk, 2000: 15-16)⁶³

Se queste campagne sono sorte grazie all'interazione di fattori locali e globali, per identificare il campo delle politiche identitarie dobbiamo poter riconoscere fattori come:

An explicit appeal to identity for movement mobilization and external campaigns, the use of identity markers as symbols, and politicization of cultural practices. Identity politics often cut across other axes of political affiliation such as class and political party. Characteristic (but not exclusive) mechanisms of identity politics include symbolic appeals, information campaigns, and legitimacy challenge to dominant institutions and regimes (Brysk, 2000: 23)

La centralità di queste tematiche (che costituiscono anche il nucleo della Teologia India) distingue le mobilitazioni indigene dal complesso dei movimenti sociali, cui comunque appartengono, e la cui fisionomia generale è stata studiata da autori come Alvarez, Dagnino e Escobar o la stessa Brysk. Per questa studiosa, i

63 L'autrice riporta alcuni esempi degni di note, per esempio la presenza del principe del Liechtenstein in veste di rappresentante delle tribù d'Europa ad un concerto ambientalista a San Francisco, o la richiesta da parte degli Afrikaners della Namibia di entrare a far parte del *Working Group on Indigenous Peoples* delle Nazioni Unite.

movimenti sociali sono

collective efforts by social and politically subordinated people to challenge the conditions and assumptions of their lives. [...they] differ from other social forms of representation in their principled universal goals, collective identity, political orientation and use of mobilization for collective actions. They generally seek to reshape state policy rather than hold state power [...]. *Indian rights social movements are characterized by a varying but generally high level of transnational linkage and coordination. In a 'layer-cake' movement structure, a transnational pan indigenous movement works alongside internationalized national and local Indian rights movements, and all participate in a transnational issue-network of advocates and allies* (Brysk, 2000: 34, corsivo mio).

Questa strutturazione “stratificata”, flessibile e “congiunturale” (dato che alcune alleanze non sono mantenute su base fissa, ma si stabiliscono su specifici obiettivi, che possono, anch’essi, avere diversa ampiezza territoriale) è, forse, il tratto che più accomuna il movimento panindigeno alla Teologia India – e anzi, in alcuni casi, vi è una totale sovrapposizione.

Hernández García, nel suo studio su “Los caminos de la resistencia indígena en la Sierra Norte de Puebla”, nel quale analizza la genesi e lo sviluppo di alcune organizzazioni indigene (in particolare, la Organización Independiente Totonaca e la Unidad Indígena Totonaca y Náhuatl), sorte anche grazie all’iniziativa e al convinto supporto del clero locale, fornisce un quadro articolato di alcune delle principali caratteristiche dei nuovi movimenti sociali rispetto alla forme più tradizionali di rappresentanza politica. Sorti frequentemente in contesti nei quali non era possibile trovare reali spazi di rappresentanza dinanzi agli stati, essi

suelen transitar cada vez más por los escenarios de la representación política no-formal, alejándose de los partidos y de la tutela del Estado, aunque eso no cancele la posibilidad de que un movimiento social, desde su cálculo táctico, visualice la necesidad coyuntural de negociar con el Estado o de aliarse con un partido político⁶⁴

64 Melucci, 1999, cit. in Hernández García, 2009: 33

Si caratterizzano inoltre per la presenza di attori sociali diversificati per credo politico ed estrazione sociale e si mobilitano per cause sociali eterogenee; comprendono

movimientos pacifistas (anti-guerra) rebeliones juveniles y de estudiantes, movilizaciones en defensa de la autonomía regional y del medio ambiente y los derechos de la mujer, gays y lesbianas, los de la tercera edad, discapacitados, y muchos otros grupos emergentes, identidades y causas, convergen en una ola imprevista de insurgencias anticolonialistas y antiimperialistas en regiones pobres del mundo.⁶⁵

Nel complesso Hernández García segnala che i vari autori che hanno trattato il tema mettono in luce come motivazioni centrali per il sorgere dei movimenti da un lato fattori strutturali (carenza di terre produttive, sfruttamento del lavoro), dall'altro

una serie de planteamientos que colocan en el centro fenómenos culturales y simbólicos como las identidades étnicas, de género o de edad, como en el caso de los colectivos juveniles (Hernández García, 2009: 34).

Álvarez, Dagnino e Escobar sottolineano che il punto centrale, più che valutare il successo o meno di questi movimenti nell'affermare una o più delle loro rivendicazioni, è analizzare

las maneras como los discursos y prácticas de los movimientos sociales pueden desestabilizar y así – al menos parcialmente - transformar los discursos dominantes y las prácticas basadas en la exclusión de la democracia⁶⁶

Questi autori evidenziano come i movimenti sociali abbiano contribuito a ridefinire i margini di legittimità degli attori politici dominanti. A seguito della forte riduzione della spesa degli stati nelle politiche sociali ed assistenziali, che si è registrata soprattutto a partire dagli anni Ottanta, si sono sviluppate, in seno alla società civile, strutture finalizzate a supplire questa carenza. Tali strutture,

vertebradas desde la acción colectiva horizontal, han generado colectividades y redes sociales que en muchos casos, han terminado por convertirse en

65 Edelman, 2001: 285, cit in Hernández García, 2009: 31.

66 Álvarez, Dagnino e Escobar, 2001: 32, cit Hernández García, 2009: 34

importantes movimientos sociales (Hernández García, 2009: 35).

Di conseguenza, esse hanno avuto una profonda influenza nel processo di risignificazione delle nozioni di cittadinanza e delle modalità di rappresentanza e partecipazione politica:

Los movimientos populares, junto con movimientos feministas, afrolatinoamericanos, homosexuales y ambientales, han sido fundamentales para la construcción de un nuevo concepto de *ciudadanía democrática*, el cual exige derechos ante la sociedad, no sólo frente al Estado, y desafía las rígidas jerarquías sociales que prescriben lugares sociales fijos para sus (no) ciudadanos a partir de criterios de clase, raza y género⁶⁷.

In altri termini, il proliferare di movimenti sociali ha contribuito a rimettere in discussione il concetto stesso di stato-nazione come tradizionalmente concepito sin dal sorgere delle repubbliche indipendenti, nonché la stessa

noción hegemónica de desarrollo, asociada a la idea de progreso ascendente, emergido como proyecto histórico de la modernidad ilustrada (Hernández García, 2009: 35).

Sempre seguendo Álvarez, Dagnino e Escobar, Hernández García evidenzia che una delle caratteristiche più innovative dei movimenti sociali, soprattutto rispetto alla tendenza di

algunas izquierdas vanguardistas consistente en la necesidad de erradicar ciertas prácticas culturales como formas de alineación ideológica

è che essi

parten de ellas y en torno suyo estructuran su discurso. El movimiento indígena [...] es un claro ejemplo de incorporación de nuevas prácticas culturales y simultáneamente, de la utilización de la tradición como referente organizativo (Hernández García, 2009: 36).

Per García Hernández, il movimento indigeno rappresenta un esempio paradigmatico di

incorporación de nuevas prácticas culturales y simultáneamente, de la utilización de la tradición como referente organizativo [...] En ese sentido, el ejercicio de una "política cultural" propia sería por tanto una característica definitoria de los movimientos sociales latinoamericanos (ib).

In particolare, negli anni Ottanta,

la discusión de la cultura articulada a la identidad, marcó una separación tajante

67 Álvarez, Dagnino e Escobar, 2001: 33, cit in Hernández García, 2009: 41 (corsivo mio)

[...] entre los llamados “nuevos” movimientos sociales frente a los “viejos”. Los nuevos movimientos habían dejado como referente absoluto a la lucha de clases y tanto su discurso como su práctica, estaban orientadas por una política de la identidad (Hernández García, 2009: 36).

In tali movimenti,

los cuestionamientos culturales no son meros subproductos de la lucha política, sino más bien elementos constitutivos de los esfuerzos orientados hacia nuevas definiciones del significado y de los límites del propio sistema político por parte de los movimientos sociales [...] El poder de interpretar, así como la apropiación e invención activas del lenguaje, son herramientas cruciales para los movimientos emergentes que buscan su visibilidad y el reconocimiento de los puntos de vista y las acciones que trascienden sus discursos dominantes⁶⁸

Essi trascendono il campo della cultura politica

y se insertan en el de la política cultural cuando con su praxis sociohistórica, despliegan conceptos alternativos a conceptos que se suponían estáticos, como los de raza, economía, democracia, etnia, etc. En virtud de ello se considera que los movimientos sociales son también luchas por lograr desplazamientos semánticos y por redefinir interpretativamente, una serie de categorías sociales hegemónicas. Los movimientos sociales desestabilizan no sólo a las estructuras políticas sino a las condiciones dominantes de producción social de sentido (Hernández García, 2009: 38).

Tra gli ambiti che i movimenti sociali si propongono di “ridefinire” vi sono anche gli spazi istituzionalizzati per la negoziazione del potere; in questo senso, Hernández García sottolinea la componente di “negoziazione semantica” è solo una delle dimensioni dei nuovi movimenti sociali:

las luchas interpretativas son necesarias pero insuficientes [...]; en realidad que la lucha por la hegemonía de los contenidos semánticos es apenas una mediación para obtener victorias materiales e institucionales (Hernández García, 2009: 40, corsivo mio).

Dando un peso eccessivo alla “lotta per l’egemonia dei contenuti semantici”, si rischia di perdere di vista le condizioni che hanno portato al sorgere di tali movimenti, *al di fuori* dei tradizionali ambiti di aggregazione politica, un po’ in tutta l’America Latina:

regímenes autoritarios, incluso dictatoriales o sólo formalmente democráticos; estados capitalistas dependientes y periféricos. Es por eso que los movimientos sociales han surgido ante la necesidad de democratizar las instituciones políticas y simultáneamente, de institucionalizar formalmente las nuevas formas de sociabilidad política (ib.).

68 Álvarez, Dagnino e Escobar, 2001: 23, cit in Hernández García, 2009: 41

Nell'analisi dei movimenti sociali, bisogna dunque analizzare sia la creazione di una cultura politica alternativa a quella dominante, sia gli effetti che le mobilitazioni sociali provocano all'interno della società nazionale e "globale", tenendo conto che

los movimientos sociales siempre poseen una dimensión que escapa al cálculo programático. *Los efectos que producen en el entorno político cultural muchas veces trascienden a sus propios objetivos; son involuntarios y se producen como resultado de la confluencia e interacción de otros factores estructurales e ideológicos.* Un ejemplo de ello son las redes sociales que se conforman debido a la voluntad explícita o no de las organizaciones sociales (Hernández García, 2009: 42, cursivo mio)⁶⁹.

Un'altra peculiarità dei movimenti sociali sarebbe dunque la loro capacità di armonizzare e ricombinare in maniera creativa "la cultura étnica y comunitaria y los recursos ideológicos y materiales que sostienen a los movimientos sociales"; questo sottolinea come tali movimenti non siano semplicemente orientati alla "conservazione" (una delle critiche che più spesso gli vengono mosse), ma sappiano conciliarla con la capacità di generare

nuevos lazos personales, de organización y de carácter político/cultural tanto con otros movimientos como con una amplia variedad de actores y espacios culturales e institucionales⁷⁰.

Come abbiamo visto, sono molti i movimenti in America Latina che hanno stabilito alleanze (in maniera organica o in relazione a specifici obiettivi) con istituzioni di varia natura; anche in virtù di questa capacità (e conseguentemente dal sorprendente grado di

69 Tra gli esempi cui allude vale la pena di menzionare la UNITONA, la quale si è venuta definendo precisamente come "red de organizaciones sociales locales con una estructura que se pretende horizontal y simétrica (42) e la COCEI (Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo), che è stata una delle organizzazioni indigene più attive ed incisive in Messico e sulla quale, Rubin (2001: 173-200) ha evidenziato, come tratto particolarmente innovativo, "los factores aparentemente no políticos de los cuales se alimentaron importantes movimientos sociales como la COCEI en Juchitán, Oaxaca: el parentesco, los lazos amistosos, la comunalidad étnica", mostrando come "incluso la territorialidad que permitió la configuración de una toma de posición política frente a los abusos del poder caciquil, estuvo conformada por espacios tradicionalmente considerados como apolíticos: el mercado, las cantinas y los patios familiares. La vida cotidiana que transcurre en este tipo de lugares empezó a politizarse paulatinamente y en ellos se diseñaron y planearon una serie de movilizaciones que colapsaron la institucionalidad vigente del istmo oaxaqueño" (Hernández García, 2009: 43).

visibilità che spesso riescono ad ottenere) in molti casi “el efecto de los movimientos sociales [...] trasciende las fronteras de sus propios objetivos y reivindicaciones” (Hernández García, 2009: 44).

È essenziale tenere conto di questa specificità nell’analisi dei movimenti sociali, dato che questi si relazionano in maniera plurali ed eterogenee, sovrapponendo “los terrenos discursivos de lo natural/ambiental, lo político/institucional y lo cultural, dentro de los cuales se insertan”; infatti, le reti di movimenti

abarcan más que organizaciones de movimientos y sus miembros activos; incluyen participantes ocasionales en eventos y acciones de movimientos y simpatizantes y colaboradores en ONG, partidos políticos, universidades, otras instituciones culturales y políticas en el sentido convencional, la Iglesia e incluso el Estado, las cuales (al menos de manera parcial) apoyan las metas de un determinado movimiento y ayudan a desplegar sus discursos y exigencias en y en contra de las culturas políticas y las instituciones dominantes.⁷¹

Tenuto conto di ciò, “quantificare” la “densità” di un dato movimento sociale, o di una data rete di movimenti (dato che, appunto, l’adesione può essere fluttuante o sporadica) è al tempo stesso difficile e potenzialmente fuorviante, dato che, proprio per questa dinamica “fluttuante” l’elemento rilevante nel tentare di valutare l’impatto delle mobilitazioni di protesta sembra essere il grado in cui “sus discursos y prácticas logran instalarse en la capilaridad del orden político vigente” (Hernández García, 2009: 45).

Mentre è probabilmente prematuro tentare di effettuare una valutazione di questo tipo sull’impatto dei movimenti indigeni (e del resto, le posizioni degli autori che lo hanno studiato non sono in totale sintonia tra loro), il quadro delle considerazioni sin qui

70 Álvarez *et al.*, *op.cit.*, p. 36.

71 Álvarez, Dagnino e Escobar, 2001: 38, cit in Hernández García, 2009: 45

delineate contribuisce a chiarire il contesto di origine della Teologia India e a far emergere quali fattori e quali influenze hanno contribuito al suo sorgere, al suo sviluppo, alle sue stesse modalità di organizzazione e di interazione con attori esterni. Vale la pena di segnalare, infatti, che, proprio per la forte enfasi che la Teologia India (come molti dei movimenti indigeni) pone sull'idea di protagonismo, agentività, creazione originale e continuità con il proprio passato, non sempre i fattori di influenza e di ispirazione vengono esplicitati dai suoi esponenti di spicco e ideologi di punta. Questo comporta anche che alcuni dei protagonisti meno istruiti e consapevoli della Teologia India (e del movimento indigeno) non siano in grado, in alcuni casi, di rintracciare l'origine di molti elementi che, negli spazi di (ri)-costruzione dell'identità etnica vengono rappresentati come "autenticamente" indigeni ed endogeni; che, in altri termini, alcune delle retoriche più "convincenti" possano portarli ad interiorizzare, non sempre per scelta consapevole o essendo consci delle implicazioni teoriche e pratiche, descrizioni esotizzanti ed essenzialiste circa la propria identità.

Capitolo 3. Presupposti della Teologia India in America Latina

3.1. Presupposti socio-politici: cenni sull'evoluzione del concetto di Stato-nazione verso un paradigma multiculturalista

Se possiamo fissare la data “formale” di inizio della Teologia India al 1990, anno del Primo Encuentro Taller de Teología India Latinoamericana (celebrato a Città del Messico), va però precisato che vi è stato in precedenza un lungo processo di gestazione, non soltanto interno alla Chiesa, ma radicato in un più ampio ordine di fattori, che vanno dall'assetto macro-economico, al sorgere di movimenti di protesta indigeni in vari paesi dell'America Latina, al quadro normativo internazionale. In effetti, nell'ultimo trentennio del ventesimo secolo si sono verificati, in modo convergente: l'aumento del protagonismo indigeno (che alcuni definiscono “emergencia” indígena); l'evoluzione della legislazione internazionale verso un paradigma “multiculturalista” e, parallelamente, le riforme costituzionali che riconoscevano la natura multiculturale e multi-etnica di molti degli stati americani; un mutamento significativo della relazione tra la Chiesa Cattolica e le componenti meno abbienti della società – tra le quali le popolazioni autoctone hanno, sempre più, costituito un'area autonoma e prioritaria di attenzione e di interesse.

Vari autori (tra cui Tebar, 2005, Cleary e Steigenga, 2004) sottolineano come troppo spesso l'ambito teologico e quello politico-economico siano stati analizzati come fenomeni separati, mentre le evoluzioni interne da un lato alla Chiesa, dall'altro

all'assetto politico e normativo dei paesi latinoamericani (molti dei quali interessati da riforme costituzionali aventi ad oggetto precisamente il riconoscimento della natura plurale e multiethnica dello stato) sono di fatto procedute di pari passo e con influenze reciproche l'una sull'altra. Dunque, se può essere euristicamente utile e necessario tentare di analizzare separatamente questi due ambiti, non si deve però perdere di vista il fatto che i processi di trasformazione che li hanno investiti sono fortemente interconnessi; in effetti, è stato anche grazie alle interazioni tra la Chiesa, le istituzioni statali, la società civile e le rappresentanze delle componenti indigene della società che le modalità di integrazione e di partecipazione delle popolazioni autoctone si sono andate modificando, in una dinamica circolare nella quale tanto gli stati nazionali quanto le Chiese (cattoliche e protestanti) hanno dovuto fare i conti con un'accresciuta consapevolezza ed agentività delle minoranze etniche.

Il fatto che le modalità di interazione delle popolazioni indigene da un lato con la Chiesa, dall'altro con gli stati nazionali (largamente fondati, in America Latina, sul mito della "nazione meticcia") si siano modificate in modo convergente risulta evidente anche dal parallelismo di alcune "date chiave".

Per quanto riguarda l'ambito "politico-ideologico", vi sarebbe una prima fase, convenzionalmente aperta dal Congresso Indigenista Interamericano (v.), tenutosi nel 1940 a Pátzcuaro, in Messico, nella quale le politiche degli stati erano prevalentemente ispirate all'indigenismo; ed una seconda fase, convenzionalmente inaugurata nel 1971 con la Dichiarazione di Barbados, nella quale un gruppo di studiosi (prevalentemente antropologi) criticano

radicalmente le politiche indigeniste e integrazioniste degli stati, e ogni altro intervento di stampo paternalistico, compreso quello della Chiesa, nei confronti delle popolazioni indigene, facendosi promotori di una “vera decolonizzazione”. Un terzo momento di grande rilevanza, soprattutto per la sua valenza simbolica e per la quantità di spunti di riflessione e dibattito cui ha dato luogo, è stato il 1992.

Per quanto riguarda il fattore religioso, si fa riferimento ad una prima fase, durata circa un trentennio e successiva alla seconda guerra mondiale, nella quale si è registrata una forte penetrazione di missionari stranieri, sia cattolici che protestanti, con un'intensificazione della catechesi e al tempo stesso con la convinzione (allora comune a cattolici e protestanti) che i fedeli indigeni andassero pienamente “integrati” nel cristianesimo e, sostanzialmente, “civilizzati” per poter essere cristiani e cittadini “a pieno titolo”. Nonostante questa premessa, l'intensificazione della presenza nei “territori di missione” e del contatto quotidiano e ravvicinato con i loro abitanti indigeni ha portato ad una significativa “immersione” nei modi di vita e ad una conoscenza dei problemi delle popolazioni autoctone che sino ad allora era stata praticamente inedita per la Chiesa, la cui penetrazione nelle aree indigene era assai scarsa e sporadica. Pur se con l'idea che una compiuta integrazione al modello culturale occidentale rappresentasse il prerequisito, mai compiuto, per una reale evangelizzazione delle popolazioni indigene (ma più in generale dei gruppi più poveri e marginalizzati), i missionari diedero vita ad una serie di iniziative volte a migliorare le condizioni di vita dei propri catecumeni, esclusi nei fatti dalla fruizione di quei diritti

minimi che costituivano il fulcro dell'idea di cittadinanza nazionale, come ad esempio l'istruzione e la sanità. In questo modo, i missionari finirono col colmare alcune delle lacune lasciate dagli stati in numerose aree del proprio territorio, fondando scuole, centri di assistenza sanitaria e giuridica ed emittenti radiofoniche; contribuirono in questo modo ad innalzare la consapevolezza delle popolazioni autoctone sui propri diritti e talora a farli rispettare (in effetti, molte delle associazioni per la difesa dei diritti indigeni ed in seguito delle cooperative sono sorte proprio attraverso l'interessamento e il supporto logistico, economico ed informativo dei missionari più impegnati, come ad esempio i Maryknoll). Per la prima volta, contingenti piuttosto significativi di religiosi si insediarono in maniera stabile in comunità indigene fino ad allora sostanzialmente isolate e scarsamente visitate dai rappresentanti del clero; questo inevitabilmente portava a conoscere più da vicino la situazione concreta in cui queste persone vivevano, quali potessero essere le loro esigenze, quali le difficoltà di impiantare in maniera stabile e profonda una religione ed un modo di vita profondamente distante dal loro, e quali "contromisure" fossero necessarie e attuabili. Benché possa sembrare contraddittorio, dunque, l'invio di contingenti di missionari dall'Europa e dall'America del Nord, inizialmente finalizzato alla "compiuta evangelizzazione", e dunque allo sradicamento di pratiche e credenze ritenute idolatre, arretrate e superstiziose, ha poi contribuito a un graduale spostamento di ottica, che si sarebbe cristallizzato in occasione della II Conferencia General del Celam, tenutasi a Medellín nel 1968 e la cui premessa fondante, in ambito teologico, è stata il Concilio Vaticano II. In quegli stessi anni iniziava la rapida diffusione della Teologia della Liberazione, che,

per almeno un decennio, ha esercitato una forte influenza, non solo in America Latina, ma in tutto il mondo. In effetti, è a partire da Medellín, e ancor più dalla II Conferenza Generale del Celam, tenutasi a Puebla nel 1979, che si iniziano ad avviare in maniera stabile e strutturale una serie di reti e di contatti, non solo con le altre Conferenze Episcopali, ma anche con le altre denominazioni cristiane (creazione dell'EATWOT) e con numerose organizzazioni, anche laiche, che a vario titolo si interessavano della tutela dei diritti umani e della “promozione sociale” delle popolazioni indigene. Questa dimensione transnazionale e la spinta alla collaborazione e allo scambio con la società civile arriveranno a costituire una delle condizioni fondanti e uno dei tratti più rappresentativi ed interessanti della Teologia India, concepita come modalità di “sopravvivenza culturale” creativa e dinamica; al tempo stesso, è proprio nel difficile tentativo di arrivare ad una ridefinizione identitaria che armonizzi la dimensione locale e globale, quella etnica e quella pluri (o sovra) culturale che si generano alcune delle sue contraddizioni più spinose.

Dunque, sul finire degli anni Sessanta si inizia a far strada, sia in ambito religioso che politico e normativo, l'idea che molti dei problemi che affliggono le minoranze indigene derivano da un quadro macro-economico globale, e pertanto debbono essere affrontate anche a questo livello. L'ottica “sviluppista”, che aveva prevalso sin dagli anni Cinquanta nelle politiche nazionali e alla quale si ispirava anche la dottrina sociale della Chiesa in quello stesso periodo, iniziava in quel momento a rivelarsi poco proficua e poco applicabile al contesto latino-americano. Si andava

facendo strada, inizialmente in ambito accademico, ma poi in modo più allargato, la *dependency theory*, secondo la quale l'intervento *esterno*, o il tentativo di adeguarsi ad un modello economico e sociale definito altrove, lungi dal poter costituire un fattore di sviluppo, rappresentava una delle principali cause di disgregazione, di deculturazione e di crescente povertà ed "oppressione" dei gruppi marginalizzati. In seno alla Chiesa, le posizioni più radicali sono sviluppate dai teologi della liberazione, mentre al livello di istituzioni e di società civile - dalle Organizzazioni Internazionali alle ONG all'Instituto Indigenista Interamericano - inizia a maturare un articolato dibattito su quali debbano essere le modalità di sviluppo delle minoranze indigene nelle società nazionali; un dibattito che si intreccia e sovrappone per molti aspetti con il riorientamento delle politiche statali da un approccio centralista, statalista e fondamentalmente assistenzialista ad uno di matrice fortemente liberista - anche per la forte pressione esercitata in questo senso da istituzioni come la Banca Mondiale. La stessa idea di un'identità nazionale basata su una visione idealizzata di *mestizaje* viene, in quegli stessi anni, messa fortemente in discussione in molti di questi paesi, nei quali le componenti indigene rimangono, nei fatti, fortemente discriminate e penalizzate dall'ideale di un'unica, benché "meticcica", cultura nazionale - un ideale basato sulla rimozione degli effettivi rapporti di forza tra le diverse componenti della società.

I pilastri sui quali poggia la Teologia India, dunque, affondano le radici in una pluralità di processi e di ambiti assai più ampia di quanto possa apparire ad una prima analisi dei materiali prodotti

dai *teologi indios*. Sono inoltre scarsi gli studi sistematici che abbiano tentato di evidenziare rapporti, sovrapposizioni e conflitti tra i fattori in gioco – e dunque, di portare pienamente in luce il profilo di questo movimento, riflettendo criticamente sulle sue contraddizioni ed analizzando quante e quali tipologie di attori influiscono sulle sue evoluzioni e quali tipi di interazioni vi siano tra di loro. Da questo punto di vista, eventi e date come quelli menzionati, pur costituendo in qualche modo delle pietre miliari per la loro rilevanza e valenza simbolica, vanno necessariamente inquadrati nel quadro di mutamenti assai più gradualisti e di un contesto ampio, che va ben al di là dei confini della Teologia India. Da questo punto di vista, appare opportuno sottolineare che sul sorgere della Teologia India hanno influito una pluralità di fattori multidimensionali, non tutti altrettanto facilmente individuabili; e che la sua stessa evoluzione è avvenuta in modo non sempre lineare, dal momento che i protagonisti di questo movimento, che formano un gruppo tutt'altro che omogeneo, difendono posizioni e interessi assai meno in armonia tra di loro di quanto normalmente si dichiara nei documenti “programmatici” o nelle dichiarazioni ufficiali.

Di fatto, l'approccio della Chiesa e quello degli Stati e della società civile nei confronti delle popolazioni indigene (e viceversa) sono andati modificandosi in modo parallelo, in un contesto di mutamenti del quadro economico, politico e normativo latinoamericano e mondiale. Uno dei fattori di grande interesse, ma anche di complessità, della Teologia India sta proprio nel suo costituirsi come un modo di “articolare” locale e globale; di costituire una spinta perché le popolazioni autoctone possano

“appropriarsi” degli elementi culturali “esogeni” e non esserne recettori passivi ed inerti. Parte di questo processo consiste in un’operazione di rilettura o riscrittura della storia della conquista e del rapporto tra popolazioni indigene e colonizzatori, tra minoranze ed *élites* nazionali, e di revisione del ruolo delle popolazioni indigene nella storia. Tale rilettura si è basata sull’ampia fioritura di studi storici e antropologici, e in parte si configura come un processo di “re-invenzione” della tradizione o di fondazione di comunità immaginarie, che si è particolarmente intensificata a ridosso della ricorrenza del V centenario della Scoperta dell’America. Tra i nodi centrali che accomunano questi studi, oltre al rifiuto della visione “trionfalista” della scoperta e conquista dell’America, vi sono proprio l’agentività e la capacità di resistenza, ma anche di rielaborazione culturale, delle culture autoctone, e al tempo stesso la rivendicazione del ruolo della popolazione indigena all’interno dei processi di indipendenza nazionale (nel caso del Messico, anche della Rivoluzione avviata nel 1910). Per fermarsi all’ambito religioso (per quanto questa distinzione sia possibile), anche la “conquista spirituale” iniziava ad essere analizzata come un processo di trasformazione culturale, nel quale le popolazioni autoctone hanno saputo conservare e rielaborare le proprie tradizioni e la propria identità tramite processi di resistenza e di occultamento, ma anche di rielaborazione e adattamento creativo. Nell’ultimo ventennio del XX secolo, numerosi studi hanno contribuito a “riscrivere” la storia di questo contatto culturale (che taluni definiscono evocativamente *desencuentro*, e cioè un incontro mancato, che è al tempo stesso uno scontro), non più in termini esclusivamente di “acculturazione”, ma come un processo in cui, sebbene su basi

asimmetriche, si è effettivamente dato uno “scambio”, o quanto meno vi è stata, da parte delle popolazioni indigene, una capacità di “metabolizzare”, appropriare, reinterpretare ed utilizzare, con una certa vitalità e rifuzionalizzandoli o reincorporandoli all’interno di un sistema culturale proprio, gli elementi di un sistema culturale, religioso e politico che erano stati imposti (si pensi a Baudot, Todorov, Gruzinski o Bonfil Batalla). Un analogo mutamento di paradigma è avvenuto nelle istituzioni che si occupavano di popolazioni autoctone: in questo senso, il caso del Messico è decisamente esemplare, in quanto è forse questo il paese nel quale si è perseguita in maniera più “scientifica” (e complessivamente più proficua, nonostante le molte critiche cui è stata soggetta) una politica indigenista, anche con la creazione dell’INI⁷², fondato nel 1948 come “precipitato” di quanto stabilito dalla fondazione dell’Istituto Indigenista Interamericano.

In ambito accademico ed istituzionale, e poi tra gli stessi funzionari e impiegati del governo, formati principalmente all’interno dell’INI, si auspica il superamento dell’ottica indigenista (V. Stavenhagen, 2002 e De la Peña, 2002), intesa come la prevalente ideologia post-rivoluzionaria, che si poneva l’obiettivo di integrare tutti i cittadini nella cultura nazionale *mestiza*, in favore di interventi che mirassero a rendere le popolazioni indigene protagoniste ed autrici del proprio sviluppo. In modo analogo a quanto affermato circa il mutamento di prospettiva che ha interessato i contingenti di missionari presenti in America Latina

⁷² L’Istituto Nacional Indigenista è stato soppresso nel 2003; parte delle sue funzioni operative sono state assunte dalla Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), creata nel 2002.

dagli anni Cinquanta, anche nel caso dell'INI è in parte tra gli stessi funzionari e operatori reclutati per ottenere la piena integrazione (intesa in primo luogo come abbandono delle lingue native in favore della lingua nazionale ufficiale) che inizia un processo di riflessione e di maturazione; buona parte dell'attuale *intelligentsia* indigena si è formata proprio in quell'ambiente, nel qual ha maturato e messo a fuoco la necessità di un superamento della visione "indigenista" (inteso dunque nell'accezione più negativa e paternalistica) in favore di una visione orientata allo sviluppo a partire dalla cultura, dalle aspettative e dalla prospettiva indigena (un termine al quale si è talora fatto ricorso è stato quello di etnosviluppo). In maniera analoga, e ricorrendo a questa stessa terminologia, nei piani pastorali di alcuni tra i vescovi più progressisti (specialmente quanti operavano in aree con elevate percentuali di popolazioni indigene) si afferma la necessità di passare da una pastorale indigenista ad una pastorale indigena (trovare passi da citare).

Tornando dunque al tema più generale del protagonismo indigeno, della rilettura delle modalità di contatto culturale e della capacità di appropriazione, si è sempre individuata nella sfera simbolico-religiosa una delle aree nelle quali la capacità di conservare le proprie pratiche e le proprie concezioni, anche reinterprestando quelle "imposte" dall'Altro, appariva più incisiva. D'altro canto, nel contesto indigeno mesoamericano, e si potrebbe estendere la riflessione a gran parte delle comunità interessate dalla Teologia India, parlare di una netta separazione tra la sfera religiosa e gli altri ambiti della vita sociale appare decisamente forzato in una prospettiva *emic*. In effetti, nelle civiltà preispaniche la

rappresentazione della natura e dell'uomo, le concezioni cosmologiche e il funzionamento delle principali istituzioni sociali erano profondamente vincolate con la religione e le divinità, che presiedevano e modellavano tutti gli ambiti della vita sociale e individuale. Anche in epoca coloniale, e particolarmente durante la conquista, il fattore religioso ha avuto un ruolo preeminente – tanto da indurre uno dei più autorevoli studiosi di processi storico-religiosi a parlare di “conquista espiritual”⁷³. In effetti, la stessa conquista da parte della Spagna era legittimata, sul piano legislativo e morale, precisamente dalla necessità, o meglio dalla missione, di evangelizzare le popolazioni indigene, che non avevano ricevuto la rivelazione (e che al tempo stesso rappresentavano un importante “serbatoio” di anime, in un momento di profonda crisi del Cristianesimo, scosso in quel periodo dalla Riforma Protestante). All’indomani dei processi di indipendenza, tuttavia, anche per segnare una netta cesura con le politiche coloniali della madrepatria, la maggior parte dei paesi latinoamericani vennero fondati sulla base di una netta separazione tra Stato e Chiesa. Nel caso del Messico, tale politica fu ulteriormente ribadita a seguito della Rivoluzione, quando alla Chiesa e ai religiosi vennero imposte forti restrizioni, sancite in vari articoli della Costituzione. Le stesse politiche indigeniste sono improntate ad una visione che vede lo “sviluppo” e la piena integrazione degli indigeni nella società nazionale attraverso una scolarizzazione laica, nella quale le concezioni e i valori legati alla religiosità popolare sono visti come fattori di arretratezza culturale. In quel periodo di tempo, dunque, la Chiesa era attestata su

⁷³ Cfr. Ricard 1986.

posizioni di conservazione, che non puntavano ad un'evangelizzazione "in profondità" (come avrebbero poi postulato i documenti conciliari), e non sembrava interessata alla "promozione sociale" delle popolazioni indigene. Al tempo stesso, quanti all'interno della società civile auspicavano un'emancipazione della componente indigena della nazione dal suo stato di marginalità pensavano che questo si dovesse basare su un modello essenzialmente "positivista" di istruzione, e dunque svincolare dalla propria religiosità e dalle proprie "superstizioni" e sopravvivenze. Per lungo tempo, dunque, vi è stato un notevole scollamento tra le posizioni della Chiesa e quelle delle istituzioni indigeniste legate allo Stato e alla società civile.

Dagli anni Sessanta in poi, mentre la Chiesa latinoamericana mostrava una crescente attenzione al contesto socio-economico e alla "dimensione temporale" della salvezza e della liberazione, si è andato parallelamente manifestando un graduale riconoscimento dell'importanza della religiosità come fattore propulsivo e coesivo all'interno dei movimenti sociali e identitari e delle rivendicazioni politiche, culturali e territoriali delle popolazioni indigene.

Una terza data con una particolare pregnanza simbolica è stata il V Centenario, che ha costituito l'occasione da un lato per le celebrazioni ufficiali della Conquista, dall'altro per una serie di riflessioni, studi critici e movimenti di contestazione. Nelle riflessioni accademiche, nei documenti emanati da numerose Diocesi (e persino nella IV Conferenza del CELAM, non a caso celebrata in quell'anno) e nelle retoriche comuni a molti movimenti "pro-indigeni", locali e internazionali, il 1992 ha rappresentato una sorta di spartiacque simbolico, il luogo del "rovesciamento" degli

stereotipi legati alla dicotomia indigeno-non indigeno, e il punto di avvio di una nuova era, che si auspicava finalmente “multiculturale”.

La Teologia India sorge da questo contesto e contribuisce, in varie forme e in modi talora contraddittori, al suo ulteriore evolversi.

3.2 Presupposti teologici

Come si è detto, la Teologia India, intesa come parte di un processo di ridefinizione identitaria e con le sue attuali caratteristiche, nasce nei primi anni Novanta quando, a seguito di un certo numero di “incontri-laboratori” ne viene coniata la definizione, nell’ottica della presa di coscienza e della legittimazione di un’appartenenza religiosa sino al Concilio Vaticano II ritenuta fundamentalmente eterodossa. Molti *teologi indios*, nell’ottica di ricucire la lacerazione tra quelle che considerano come le due “anime” dell’identità e della religiosità indigena (quella “india” e quella cristiana), e dunque di ripristinare i legami con quel passato che ne costituirebbe la matrice fondante, affermano che, in realtà, la Teologia India è sempre esistita; ad esempio, secondo Clodomiro Siller, che è uno dei più prolifici ed influenti ideologi del movimento:

La experiencia religiosa de los pueblos indígenas es un elemento *constante*. [...] La experiencia de antes, de muchas formas, está presente en las religiones de hoy; y, si tomamos suficientemente en serio la doctrina de la presencia de Dios y de Cristo en las culturas y religiones autóctonas (*Ad Gentes*, 6), el cristianismo de aquellos que ya están bautizados, también tiene continuidad con la preparación evangélica que en ellos había [...]. Es una sola experiencia que se ha hecho profunda y hoy quiere operativizar su propia autonomía; al mismo tiempo, esa es ciertamente una experiencia teológica continua, como experiencia de Dios en la historia y como conciencia de ser pueblos dentro de un plan de salvación. (Siller, 1991: 49)

Ai fini analitici Eleazar López Hernández individua tre tappe essenziali del lungo e complicato processo di contatto culturale iniziato con l'evangelizzazione dell'America e ancora in atto:

- i sistemi religiosi precolombiani compongono la “teologia india originaria”, “matrice e compagna” del progetto di vita delle popolazioni autoctone;

- la religiosità dai tempi della colonia, che diventa “sostegno della fede aggredita dei nostri popoli”, “teologia apocalittica che mantiene vive le speranze utopiche dei poveri”; alcuni, e tra questi Samuel Ruiz, hanno parlato di “teologia di sopravvivenza”, che si è data attraverso la clandestinità e l'*enmascaramiento*.

- la teologia india attuale, che si configura come “coscienza critica dinanzi al progetto dominatore”, e quindi come “teologia profetica degli oppressi” (López Hernández, 1994: 18-19).

Tuttavia, la “Teologia India attuale” ha potuto prendere corpo e definirsi in questi termini – che sarebbero stati equiparati a un'eresia fino a pochi decenni fa e che tutt'oggi non sono certo ben accetti alle componenti più conservatrici della Chiesa Cattolica – soltanto a seguito di un lungo e profondo processo di revisione del Magistero Ecclesiastico, avvenuto a partire dalla seconda metà del XX secolo, e di cui il Concilio Vaticano II rappresenta al tempo stesso il culmine e il momento fondativo. Se questo processo ha riguardato il Cattolicesimo nella sua dimensione universale, nel caso particolare dell'America Latina hanno pure influito le modalità della presenza e del ruolo della Chiesa all'interno delle società nazionali, che sono andate modificandosi nel corso dei secoli. Non è qui il caso di entrare in

dettaglio nella ricostruzione della storia della Chiesa in America Latina; basterà ricordare che al momento fondativo, che *grosso modo* è coinciso con il XVI secolo, e che ha rappresentato una fase di particolare fervore e per certi versi anche di sperimentazione, è seguito un lungo periodo nel quale la presenza della Chiesa nelle comunità indigene è stata estremamente ridotta, consentendo di fatto il sorgere di un “cristianesimo indigeno”, gestito con ampia autonomia dalle comunità e dalle autorità religiose native. Nel caso del Messico, questo fenomeno si accentuò ancora di più dopo l’emanazione della Costituzione del 1917 e della Legge Calles, che dava alla Repubblica una connotazione fortemente anticlericale, limitando sensibilmente la presenza della Chiesa sul territorio nazionale. A seguito del II dopoguerra, si iniziò a promuovere una politica di “rievangelizzazione”, che fece sì che nel giro di pochi anni il numero di sacerdoti per abitanti aumentasse sensibilmente. In particolare, aumentò la presenza di sacerdoti europei e nordamericani, appartenenti a ordini come i Maryknoll, i frati maristi, etc. Ancora orientati da un’ottica volta a contrastare i retaggi preispanici, visti come arretratezza e superstizione, gli ordini che principalmente seguirono la missione in quegli anni erano comunque fortemente impegnati sul piano della promozione sociale. In questo quadro, vararono una serie di progetti legati principalmente all’istruzione e alla salute, ma iniziarono anche ad intraprendere una serie di iniziative volte alla tutela dei diritti indigeni. Contribuirono, in questo modo, a porre le basi per un’accresciuta partecipazione alla vita politica e sociale, e al tempo stesso a fornire risorse, infrastrutture e strumenti, assumendo spesso il ruolo di “difensori” e poi di mediatori.

Dunque, ancor prima del grande spartiacque del Concilio Vaticano II, in Messico e un po' in tutta l'America Latina si andavano modificando il ruolo e le modalità della presenza della Chiesa all'interno della vita nazionale, ed in particolare le modalità di interazione con le popolazioni autoctone. In effetti, uno dei passi fondamentali per una riflessione comune e sistematica sulla situazione, sociale e religiosa nel subcontinente, si ha quasi dieci anni prima del Concilio Vaticano II, con la creazione del Consejo Episcopal Latinoamericano, istituito nel corso della Conferencia General del Episcopado Latinoamericano tenutasi nel 1955 a Río de Janeiro per affrontare una serie di problemi comuni alle Chiese di tutti i paesi partecipanti⁷⁴. Allora, una delle priorità era quella di colmare la carenza di sacerdoti e di vocazioni, ritenuta causa principale dell'ignoranza religiosa dei popoli latinoamericani: un'ignoranza che andava assolutamente contrastata, specialmente in un momento in cui il patrimonio della fede cattolica era "amenazado por numerosos enemigos, que tratan de arrebatár la mejor herencia de América Latina"⁷⁵. Sin da allora, in effetti, la perdita dei fedeli rappresentò il principale stimolo ad un processo di riflessione e revisione del ruolo della Chiesa Cattolica. Tra le cause individuate sin da allora – e tuttora ritenute fonte di influenze perniciose – vi erano la perdita di fiducia nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, l'influenza dei "movimenti acattolici" e, soprattutto, la grande avanzata delle altre denominazioni cristiane che, attraverso modalità diversificate, sottraevano

⁷⁴ Le Conferenze Nazionali delle repubbliche latinoamericane erano state create nel secondo dopoguerra: la prima, la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (<http://www.cnbb.org.br/site/>), nel 1952 e le altre negli anni successivi (per un resoconto storico più dettagliato, v. Sarmiento Tupayupanqui 2007, nonché il sito internet <http://www.celam.org>)

⁷⁵ Río, Dichiarazione n. 2.

percentuali di fedeli rilevanti e in costante aumento alla Chiesa Cattolica⁷⁶, intaccando una sorta di monopolio sino ad allora pressoché incontestato in quell'area geografica. Nel documento di Río vi è ancora una forte enfasi sull'idea che, alla radice di questa crisi, vi fossero la mancanza di istruzione religiosa e le “tenebre dell'ignoranza”⁷⁷ e che dunque il punto principale fosse realizzare un adeguato sforzo missionario, volto a diffondere una predicazione eminentemente “didattica”, con una “tendencia firme y decidida a dar al pueblo un cuerpo claro de doctrina católica y un conocimiento de la moral, de tal forma que los fieles sepan bien *lo que deben creer y lo que deben practicar*”⁷⁸. Pertanto, in questa fase ancora non vi è alcun accenno alle posizioni più avanzate, che negli anni successivi, riconosceranno dei valori positivi alle culture autoctone – non si riconosce neppure, si potrebbe dire, l'*esistenza* di culture autoctone. Tutto ciò che è legato all'eredità culturale indigena è ancora inequivocamente definito in termini di ignoranza, mancanza di istruzione e valori morali, e in definitiva ritenuto causa di arretratezza. L'*indio*, nel Documento di Río, è ancora, inequivocamente e con poche sfumature, concettualizzato nei termini di un cittadino incompiuto, minorenni, e *carente* di cultura. Pur se ancora in quest'ottica paternalistica, si inizia ad affacciare l'idea che le “deplorevoli” condizioni di vita della maggioranza della popolazione dell'America Latina si ripercuotono “forzosa e inevitablemente en la vida espiritual de esta numerosa población”⁷⁹. La Conferenza auspica che, grazie all'interessamento di tutte le istituzioni

⁷⁶ Río, conclusione n. 70.

⁷⁷ Río, v. ad es. le conclusioni 2, 16, 56, 70.

⁷⁸ Río, Conclusione n.56, corsivo mio.

⁷⁹ Río, Dichiarazione n. 3.

ecclesiali e dei fedeli laici, gli indigeni siano “siempre y en todas partes, *amparados y protegidos* en sus personas y bienes”; che nelle aree indigene vengano creati centri di istruzione e assistenza sanitaria, nonché che si istituiscano centri di carattere “etnologico e *indigenista*”, volti anche a contrastare “los peligros que dimanan de análogas instituciones de inspiración no católica”; che i sacerdoti e quanti si dedicano all’insegnamento eliminino “ todo uso y costumbre que pueda *aparecer como* discriminación racial”⁸⁰. Al tema delle “deplorevoli condizioni di vita materiale” è infatti dedicata un’intera sezione del documento, nella quale i vescovi riuniti segnalano chiaramente l’ampiezza e la gravità del problema, definendo come urgente e prioritario l’impegno per superare le condizioni di estrema miseria e marginalità in cui vivono “una no pequeña parte de sus habitantes, y en particular algunas clases de trabajadores del campo y de la ciudad, sin olvidar la llamada clase media”⁸¹.

In questo quadro, iniziano ad acquisire una certa rilevanza alcuni punti che saranno centrali dal Concilio in poi: la necessità di un intervento della Chiesa a favore dei gruppi più svantaggiati e l’invito, rivolto in particolare ai religiosi, a condurre uno stile di vita più consono all’annuncio evangelico: a questo fine, si invoca una presenza attiva della Chiesa, e anche del laicato, presenza che si deve basare su tre tipi di azione: illuminazione (sulla dottrina sociale), educazione (al compimento del dovere sociale), azione (per l’elevazione delle classi “più bisognose”)⁸². È in questa sede

⁸⁰ Río, Conclusione n. 89, corsivo mio.

⁸¹ Río, Dichiarazione n. 3.

⁸² Río, Dichiarazione n. 3. Da notare che questa tipologia di intervento, basata su tre tipi di azione, manterrà la sua centralità nella Teologia della Liberazione e nella stessa Teologia India, che basano il proprio intervento su quella che viene definita “metodologia del vedere, giudicare e attuare”.

che si inizia a fare un riferimento specifico alle popolazioni indigene, ancora definite nei termini di una *classe* (“aquella clase que, retrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un *problema* de especial importancia”⁸³) e a segnalare “el particular interés por el problema de la elevación espiritual y social de la población indígena de América Latina”⁸⁴. Al tema è dedicato il capitolo “*misiones, indios y gente de color*”, nel quale si iniziano a porre alcune delle basi che agevoleranno l’introduzione di una pastorale maggiormente “contestualizzata”: infatti, da un lato si invitano i prelati dei territori di Missione ad effettuare “riunioni finalizzate ad analizzare i problemi comuni”; dall’altro, si auspica che, data la scarsità di missionari, particolarmente rilevante nelle aree con elevata percentuale di popolazione indigena, si agevoli “la institución de catequistas o «doctrineros», que instruyan a los indios, dirijan sus rezos, preparen para el bautismo de urgencia, asistan a los moribundos, etc”⁸⁵. Sin da questo documento, dunque, la Chiesa inizia a dare alle congregazioni e al laicato, specialmente in quei contesti nei quali “no pueda llegar la acción directa del sacerdote”⁸⁶, un ampio margine di delega. Entrambi gli elementi saranno fondamentali nello sviluppo della Teologia India, nella quale le figure “di mediazione” tra la Chiesa e i fedeli indigeni (in primo luogo, i catechisti e poi i primi contingenti di sacerdoti nativi) saranno destinate a ricoprire un ruolo centrale, mentre gli incontri periodici per la riflessione dei “problemi comuni” diverranno il luogo preferenziale dell’elaborazione teologica, come pure della riflessione sui temi dell’identità etnica e delle

⁸³ Ríó, Dichiarazione n 4, corsivo mio.

⁸⁴ Ríó, conclusione n. 84.

⁸⁵ Ríó, conclusione n. 86.

⁸⁶ Ríó, conclusione n. 45.

rivendicazioni politiche e culturali.

In estrema sintesi, dunque, in questo primo incontro le Conferenze Episcopali dei diversi paesi avviano per la prima volta, ma ancora con un'ottica essenzialmente paternalistica, una riflessione articolata e sistematica sul quadro socio-economico e politico nel quale operavano, ed una pianificazione congiunta delle proprie politiche, in ambito pastorale ma anche sociale e politico. Contestualmente, come anticipato, vengono gettate quelle che saranno alcune delle basi organizzative della Teologia India.

3.2.1 Principali linee del Magistero del Concilio Vaticano II e successivo

Il vero “salto di paradigma” avverrà, come anticipato, soltanto a seguito del Concilio Vaticano II. Molti dei problemi e delle istanze discussi a Río de Janeiro affliggevano in quegli stessi anni tutta la Chiesa Cattolica; in questo quadro, nel 1959 papa Giovanni XXIII richiese la celebrazione del Concilio, il quale si aprì nel 1962, per concludersi tre anni dopo, durante il pontificato di Paolo VI.

Il Concilio si aprì nell'ambito di una riflessione per comprendere le ragioni della perdita di credibilità e di fedeli della Chiesa, e del distacco di una base sempre più ampia dei credenti, che non si sentivano più “né presi in considerazione, né rappresentati dalla gerarchia”. In questo quadro, il Concilio aveva tra i propri obiettivi prioritari: la ricomposizione dell'unità cristiana (dunque, anche allargando lo sguardo alle Chiese sorte al di fuori dell'Europa e anche alle altre confessioni cristiane, in spirito ecumenico), la capacità di dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo, e il

più ampio riconoscimento del ruolo dei laici nella Chiesa rinnovata.

Il Magistero del Concilio Vaticano II è raccolto in quattro *costituzioni*⁸⁷, nove *decreti*⁸⁸ e tre *dichiarazioni*⁸⁹

Nel numero di maggio del 1997 della rivista *Tertium Millennium*, il Mons. Vincenzo Carbone, a suo tempo membro della Segreteria Generale del Concilio, ribadiva che:

Un nesso collega questi documenti, che formano un "corpo" organico di dottrine e di leggi per il rinnovamento della Chiesa. Le quattro costituzioni consentono l'interpretazione esatta dei decreti e delle dichiarazioni, che applicano ai vari settori della vita della Chiesa l'insegnamento del concilio. Una lettura selettiva e parziale, limitata all'uno o all'altro testo, non consente di valutare tutta la portata dell'insegnamento conciliare, ne falsa l'interpretazione ed è motivo di errate applicazioni".

In realtà, la Teologia India si basa essenzialmente su alcuni di questi documenti, dei quali talora alcuni dei suoi esponenti fanno una lettura estremamente selettiva, e che talora neppure circolano

⁸⁷ la *Dei Verbum*, Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione, del 18 novembre 1965 (a seguire abbreviata anche come DV); la *Lumen Gentium*, Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, del 21 novembre 1964 (d'ora in avanti LG); la *Sacrosanctum Concilium*, Costituzione sulla Sacra Liturgia, del 4 dicembre 1963; la *Gaudium Et Spes*, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, del 7 dicembre 1965 (d'ora in avanti GS).

⁸⁸ *Ad Gentes*, sull'attività missionaria della Chiesa, del 7 dicembre 1965 (d'ora in avanti AG); *Presbyterorum Ordinis*, sul ministero e la vita dei presbiteri, del 7 dicembre 1965; *Apostolicam Actuositatem*, sull'apostolato dei laici, del 18 novembre 1965; *Optatam Totius*, sulla formazione sacerdotale, del 28 ottobre 1965; *Perfectae Caritatis*, sul rinnovamento della vita religiosa, del 28 ottobre 1965; *Christus Dominus*, sull'ufficio pastorale dei vescovi, del 28 ottobre 1965; *Unitatis Redintegratio*, sull'ecumenismo, del 21 novembre 1964; *Orientalium Ecclesiarum*, sulle chiese orientali, del 21 novembre 1964; *Inter Mirifica*, sui mezzi di comunicazione sociale, del 4 dicembre 1963.

⁸⁹ *Gravissimum Educationis*, Dichiarazione sull'educazione cristiana, del 28 ottobre 1965; *Nostra Aetate*, Dichiarazione sulle relazioni della chiesa con le religioni non cristiane, del 28 ottobre 1965; *Dignitatis Humanae*, Dichiarazione sulla libertà religiosa, del 7 dicembre 1965. Tutti i documenti del Concilio Vaticano II, oltre che in numerose edizioni cartacee, sono scaricabili dal sito ufficiale del Vaticano, all'indirizzo http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm, consultato per l'ultima volta in data 30/08/2010.

in forma diretta, ma attraverso le elaborazioni successive, in particolare quelle elaborate del CELAM.

Come si vedrà, la Teologia India intesa ha radici lontane, che risalgono sino al cristianesimo primitivo; ma principalmente prende le mosse dal Concilio Vaticano II e dal Magistero successivo, come pure dai contatti e dalle interrelazioni con le “teologie altre”⁹⁰, sorte anch’esse nello stesso periodo e spesso nell’ambito dei processi di decolonizzazione.

In particolare, la Teologia India costituisce uno sviluppo della Teologia della liberazione, dalla quale però si discosta su alcuni punti sostanziali. In effetti, la teologia india comincia a prendere forma a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, quando in seno alla Chiesa di Roma e poi al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) matura l’esigenza di un passaggio da una Pastorale Indigenista, fatta *per* gli indigeni in quanto meri destinatari dell’elaborazione teologica della Chiesa, a una Pastorale Indigena, nella quale si cerchi il confronto sistematico con le comunità indigene e con la loro religiosità, attraverso rappresentanze di diverso livello (dalle Comunità di Base alle Conferenze Episcopali nazionali)⁹¹. È però solo a partire dagli anni

⁹⁰ Oltre alla Teologia India e alla teologia della liberazione, che menzioneremo con più frequenza, a seguito del Concilio Vaticano II sono sorte numerose “teologie altre”, e principalmente le “teologie del Terzo Mondo”, che vedono protagoniste numerose confessioni cristiane anche in Africa, Asia e Stati Uniti, con particolare riferimento alla comunità chicana e a quella afro-americana. Proprio negli Stati Uniti sono sorte anche “teologie di genere”, che si concentrano sulla centralità del ruolo femminile nella religione, oltre che nella società. Un’utile e recente raccolta di saggi sul tema si trova, ad esempio, in Parratt 2004, ed in particolare si vedano: per l’India, Kim, 2004; per l’Asia Orientale, Tang, 2004; per l’Africa Orientale ed Occidentale, Stinton, 2004; per il Sud Africa, Apawo Phiri, 2004; per i Caraibi, Mulrain, 2004, tutti contenuti nel volume citato. Ed ancora, per la Teologia Africana: Okoye, 1997, che è corredato da un’ampia bibliografia, e, per la Teologia Sudafricana, Lungile Pato, 1997.

⁹¹ Ad oggi si sono tenute quattro Conferenze Generali dell’Episcopato Latinoamericano: a Río de Janeiro, nel 1955; a Medellín, nel 1968; a Puebla, nel 1979; a Santo Domingo, nel 1992. Si può affermare che il passaggio da un approccio indigenista ad uno che postulasse la necessità di considerare le comunità indigene protagoniste e soggetti attivi dei cambiamenti socio-economici e della

Novanta che la teologia india prende corpo sotto questo nome. Il decennio è scandito da due eventi di grande importanza simbolica: si apre infatti con il V centenario della “scoperta” dell’America, che costituisce lo spunto per numerose riflessioni non solo in ambito accademico, ma anche in seno alla Chiesa e alle Comunità indigene, e si chiude con la canonizzazione (il 31 luglio 2002) di Juan Diego Cuauhtlatoatzin, che ha costituito una fonte di legittimazione di grande rilievo per la stessa teologia india⁹². E, proprio nel 1990, si celebra a Città del Messico il primo Encuentro Taller Latino-Americano, che inaugura una lunga serie di riunioni realizzate a diversi livelli (continentale, regionale, per

stessa evangelizzazione abbia iniziato a maturare negli anni intercorsi tra la I e la II Conferencia Episcopal, durante i quali si è peraltro celebrato il Concilio Vaticano II. Nel corso dei quattro decenni trascorsi tra la I e la IV Conferencia, i temi inerenti la religiosità e la pastorale indigena e l’esigenza da parte della Chiesa di un approccio “dialogante” hanno acquisito una sempre maggiore centralità, che culmina nel Documento Finale della Conferenza di Santo Domingo. Giovanni Paolo II, nel suo “Messaggio agli indigeni” in apertura dei lavori, scrive: “aún superando las diferencias, la fe no las destruye sino que las respeta. La unidad de todos nosotros en Cristo no significa, desde el punto de vista humano, uniformidad. Por el contrario, **las comunidades eclesiales se sienten enriquecidas al acoger la múltiple diversidad y variedad de todos sus miembros.** Por eso, **la Iglesia alienta a los indígenas a que conserven y promuevan con legítimo orgullo la cultura de sus pueblos:** las sanas tradiciones y costumbres, el idioma y los valores propios. Al defender vuestra identidad, no sólo ejercéis un derecho, sino que cumplís también el deber de transmitir vuestra cultura a las generaciones venideras, enriqueciendo de este modo a toda la sociedad. **Esta dimensión cultural, con miras a la evangelización, será una de las prioridades de la IV Conferencia General [...]** que he tenido el gozo de inaugurar como acto preeminente de mi viaje con ocasión del V Centenario”.

Tutti i documenti relativi alle Conferenze Generali sono reperibili sul sito www.celam.org. Un’interessante descrizione dell’evoluzione delle posizioni della Chiesa sui temi centrali della Teologia India (in particolare sulla “pastorale indigena”) si trova anche in García González, 2002, pp. 93 sgg. Si segnalano infine il sito www.vatican.va, e in particolare le sezioni http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_it.htm per gli scritti di Giovanni Paolo II e http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_01091997_usa-instrlabor_sp.html per i documenti relativi al Sinodo dei Vescovi – Assemblea Speciale per l’America, tenutosi nel 1997 ed intitolato “Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América – Instrumentum Laboris”, nei quali si trovano alcune tra le riflessioni più approfondite ed articolate sulla pastorale indigena, sulla fede inculturata, sul concetto di *Semina Verbi* e su molti altri temi che, come vedremo, costituiscono i punti essenziali della Teologia India.

⁹² Sul tema si vedano: Siller, 1992a; Giovanni Paolo II, 1999; García González 2002, pp. 249 sgg..

area culturale) fino ad oggi⁹³.

In estrema sintesi, la teologia india si basa su alcuni principi essenziali enunciati dal Concilio Vaticano II e dal Magistero successivo⁹⁴. I punti essenziali sono i seguenti: si ribadiscono la centralità dell'annuncio evangelico e la vocazione universalistica della Chiesa, ma al tempo stesso si invita a ripensarne la missione e l'operato nel contesto attuale⁹⁵. Si postula a tal fine l'esigenza di un'evangelizzazione "nuova", "permanente", rivolta anche ai già cristiani. L'obiettivo è quello di una conversione profonda (*metanoia*)⁹⁶, contestualizzata, capace di calarsi nelle realtà concrete dei gruppi umani. Vengono messi a fuoco i concetti di "Incarnazione del Vangelo" nelle culture e di "evangelizzazione inculturata"⁹⁷, in base ai quali, per essere recepita in profondità, la cristianizzazione deve essere effettuata attraverso il linguaggio, le categorie, il modo di sentire delle comunità a cui è rivolta; si

⁹³ A questo primo incontro, che aveva come tema portante la *Metodología de la Teología India* ed i cui atti sono consultabili in AA.VV. 1991, ne sono seguiti altri quattro: il secondo, tenutosi a Panama nel 1993 e dedicato alla "speranza dei popoli indigeni come fonte spirituale di vita" (atti pubblicati in AA. VV., 1994); il terzo, svoltosi a Cochabamba nel 1997 e intitolato *Sabiduría india, fuente de esperanza* (atti pubblicati in AA. VV., 1998a), e per finire il quarto – "En busca de la tierra sin males", celebratosi in Paraguay nel 2002 – ed il quinto – *La fuerza de los pequeños: vida para el mundo*-, avvenuto a Manaus nell'aprile 2006-, per i quali non mi è stato possibile rinvenire riferimenti bibliografici, anche se alcuni abstracts sono reperibili in Internet, ad esempio dal sito http://www.tinet.org/~fqi_sp02/articulacion (ultimo accesso 9 agosto 2006). Non entreremo qui, per ragioni di spazio, nel dettaglio delle numerose riunioni tenutesi sia al livello di specifici gruppi (ad esempio gli incontri di "Teologia India del area mayense"), sia tra le varie organizzazioni di gruppi indigeni, come il messicano CENAMI – Centro de Ayuda a las Misiones Indígenas, l'AELAPI, Articulación Ecuémica Latinoamericana de Pastoral Indígena, o il brasiliano CIMI – Conselho Indigenista Misionario, solo per citarne alcune.

⁹⁴ Si vedano *I Documenti del Concilio Vaticano II*, ed in particolare: la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo; la Costituzione Dogmatica *Dei verbum*, sulla divina rivelazione. Per quanto riguarda il Magistero successivo: Paolo VI, 1975; Giovanni Paolo II 1990; 1991; 1999 ed inoltre gli atti delle Conferenze Generali del CELAM, ed in particolare quelli della IV Conferenza sul tema della Nuova Evangelizzazione, come pure i documenti relativi al Sinodo dei Vescovi – Assemblea Speciale per l'America.

⁹⁵ Oltre ai documenti citati sopra, si vedano anche, a questo proposito, la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa e il Decreto Conciliare *Ad Gentes* sull'attività missionaria della Chiesa.

⁹⁶ Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*; Documento Finale della IV Conferenza Generale del CELAM.

⁹⁷ Sul concetto di inculturazione ed evangelizzazione inculturata si vedano ad esempio: Giovanni Paolo II, 1991 e 1995; Sinodo dei Vescovi, 1997.

tratta di un processo dinamico, nel corso del quale continuamente il Vangelo si adatta alle culture, ed esse ne risultano purificate ed elevate, giungendo anzi ad esprimere se stesse al meglio.

Collegata a questo concetto è l'idea che Dio si manifesti a tutti gli uomini attraverso i segni della sua presenza nella creazione (*semina verbi*, che danno luogo alla *praeparatio evangelica*) e che la rivelazione della Buona Novella non sia altro che un processo di perfezionamento e di completamento.

Come si accennava in precedenza, al Concilio Vaticano II si sono ispirate pure altre elaborazioni teologiche, tra le quali: la Teologia della Liberazione latino-americana; le cosiddette "Teologie del Terzo Mondo", venutesi a formare a seguito dei processi di decolonizzazione; le Teologie femministe e quelle sorte in contesto statunitense, come la teologia nera americana e, se possiamo chiamarla così, la Teologia chicana. Tra le diverse correnti esistono punti di contatto e scambi, frutto di una riflessione comune e di incontri che vengono organizzati con una periodicità regolare.

In particolare, la Teologia india costituisce per molti aspetti uno sviluppo ed una continuazione della teologia della liberazione, alla quale la accomunano importanti punti di contatto; al tempo stesso, però, se ne discosta per molti aspetti, rispetto ai quali assume posizioni quasi opposte. In particolare, quanti hanno elaborato la teologia india non condividono la definizione deprivante di poveri, né l'appiattimento su una "classe subalterna", concetto legato al mondo occidentale e riferito anche a gruppi sociali totalmente estranei all'universo indigeno.

Tale punto è stato analizzato in dettaglio durante il I Encuentro - Taller de Teologia India de la región mayense, tenutosi nel 1991:

Teología de Liberación, en varios de sus exponentes, ha enfatizado la "Clase Social": el hecho de ser explotado, oprimido, pobre. Por eso su insistencia en ser la reflexión cristiana de los procesos de transformación de las estructuras que han dado origen a esa situación de pecado. De alguna manera se podría decir que la Teología de Liberación se ha preocupado hasta ahora por la parte material del hombre. En tanto que la Teología India se preocupa por la parte espiritual del pueblo, sin descuidar la parte material. Por eso su espacio de lucha es sobre todo la cultura y la religión. Sin embargo, no son dos preocupaciones opuestas sino complementarias. La Teología India no se puede hacer sin Liberación, porque el espíritu del pueblo sólo puede sustentarse y crecer en la medida que cuenta con una cultura material sólida.. (il brano è stato tratto dall'*abstract* pubblicato sul sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/mayense1.htm, ultimo accesso 27/12/2005)

In questo senso, vi è una convergenza tra la Teologia india e le posizioni espresse dalla Chiesa: si vedano ad esempio la Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* e l'Esortazione Apostolica di Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi*. In quest'ultima si afferma che la Chiesa deve impegnarsi per rimuovere ciò che condanna gli uomini a restare ai margini della vita, ma al tempo stesso si ribadisce con forza che, riducendo la missione della Chiesa alle "dimensioni di un progetto semplicemente temporale", si perderebbe la sua "significazione fondamentale", e il suo messaggio di liberazione "non avrebbe più alcuna originalità e finirebbe (..) per essere accaparrato (..) da sistemi ideologici e da partiti politici" (paragrafi 29-31)⁹⁸.

Ancora, una critica importante che la Teologia india muove alla Teologia della Liberazione è che in essa non è presente il dialogo:

El análisis sociológico de la Teología de la Liberación, al enfatizar el aspecto de la opresión económica, termina por no dar cabida a la cuestión cultural como la entendemos los pueblos indios. Eso impide el diálogo. La opresión no es solamente económica; es opresión cultural. Al indio se le paga menos porque es indio, no sólo por ser pobre (posizione espressa da José Camichuel nel corso dell'incontro dei coordinatori e vescovi di zone indigene, tenutosi a Oaxaca nel 1991; tratto dall'*abstract* pubblicato sul sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/oaxaca91.htm, ultimo accesso 20/08/2006).

In effetti, la Teologia della Liberazione rilegge il cristianesimo primitivo e i documenti post-conciliari alla luce di una dialettica di tipo marxista, e su tale base elabora un progetto di “liberazione” sorto in un contesto completamente diverso da quello latinoamericano, e quindi estraneo, specialmente nel caso delle comunità indigene.

Da questo punto di vista, le “somiglianze di famiglia” sono più con le teologie statunitensi e del Terzo Mondo, dove l’accento è forte anche sul piano dell’emancipazione culturale e della ridefinizione identitaria. I contatti tra le varie correnti non sono mancati, anche attraverso l’EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), presente, peraltro, al III encuentro-taller⁹⁹.

Per finire, la teologia india mostra “contaminazioni” con tutti quei movimenti, sorti in particolare in coincidenza con il V Centenario, che ruotano intorno all’ecologia sociale, allo sviluppo sostenibile, al concetto di “diritto al non sviluppo”, all’ideologia new global¹⁰⁰; contaminazioni che, potremmo anticipare, portano a chiedersi quale sia l’effettiva rappresentanza ed influenza delle comunità indigene all’interno dell’elaborazione teologica ed ideologica.

⁹⁸ Paolo VI, 1975.

⁹⁹ Lo statuto dell’Associazione e molte altre informazioni sono reperibili presso il sito internet www.eatwot.org

¹⁰⁰ Sulle interrelazioni che legano tutti questi movimenti e correnti tra loro e con le diverse organizzazioni di gruppi indigeni o che si autodefiniscono tali, benché composti in maggioranza da non indigeni, si veda: Barre, 1983 e, con particolare riferimento al caso del Messico ed alla cosiddetta “mexicanidad”, De la Peña, 2002.

Va inoltre segnalato che vi sono contatti costanti tra i principali protagonisti della Teologia India e della Teologia della Liberazione con il Forum Sociale Mondiale che, come noto, organizza incontri annuali, spesso in coincidenza con i vertici del WTO. La *Carta dei Principi del Forum Sociale Mondiale* è consultabile all’indirizzo internet <http://www.forumsocialmundial.org.br>.

3.2.2 Il CELAM e il cristianesimo post-conciliare in America Latina

Come si è visto, il CELAM è stato fondato nel 1955 durante la I Assemblée General di Medellín. È l'organismo che riunisce le Conferenze Episcopali latinoamericane (in tutto, ventidue), ognuna delle quali è rappresentata dal proprio presidente (che formano la presidenza) e da un delegato presso il CELAM (che ha sede a Bogotá). Oltre alla Segreteria Esecutiva, il CELAM si articola in sette dipartimenti (Comunione ecclesiale e dialogo, missione e spiritualità, vocazioni e Ministeri, Cultura e Istruzione, Giustizia e Solidarietà, Missione e spiritualità, Comunicazione e Stampa) e quattro centri (l'ITEPAL, Istituto Teologico pastorale per l'America Latina, il CEBIPAL, Centro Biblico Pastorale, l'Osservatorio pastorale e il centro pubblicazioni). Tra le funzioni principali del centro: agevolare e stimolare i contatti tra le conferenze nazionali, eseguire ricerche e formazione per i suoi membri, nonché "como organismo de servicio, [...] ser ante todo animación y ayuda a la reflexión y a la acción pastoral de la Iglesia en América Latina y el Caribe".

Di particolare rilevanza per la Teologia India, l'ITEPAL, fondato nel 1974 come centro per la formazione superiore e ricerca teologica pastorale; i suoi fini istituzionali: istruire i formatori degli agenti di pastorale dei diversi paesi, garantire l'aggiornamento e la formazione permanente degli agenti di pastorale, promuovere lo studio, la riflessione teologica "en y desde" il contesto latinoamericano, agevolando poi la diffusione e comunicazione. Tra le attività promosse dall'ITEPAL, va segnalata la rete

latinoamericana di teologi, anche questa finalizzata a favorire processi di articolazione e scambio tra i teologi più istruiti e la divulgazione delle ricerche svolte.

Con la creazione del CELAM inizia una relazione di collegialità tra le chiese latinoamericane, orientata a dar vita ad una pastorale specifica, a risolvere il problema delle vocazioni e in generale ad affrontare la crisi della legittimità della Chiesa. Tra l'incontro di Río e quello di Medellín si terranno ben undici incontri; nel 1959 Papa Giovanni XXIII convoca il Concilio Vaticano, che si aprirà tre anni dopo. Le Chiese latinoamericane, coordinate dal CELAM, saranno impegnate nel processo di preparazione al Concilio.

Nel 1966 viene creato dal CELAM il Departamento Misiones (inizialmente noto come DMC, in seguito come DEMIS CELAM) che svolgerà un ruolo fondamentale nei nuovi orientamenti verso una pastorale specificamente orientata alle popolazioni indigene.

Negli anni seguenti il DEMIS organizzerà due importanti incontri. Il primo ad Ambato, in Ecuador, nel quale si dichiara che l'azione missionaria tra le popolazioni indigene deve tenere conto della "condición socioeconómica y política, y a la identidad y los valores culturales propios de los pueblos indígenas que son evangelizados" e che i missionari che operano in aree indigene devono calarsi nelle "

condiciones culturales de los territorios de misión. Podemos decir que, en Ambato, comienza la valoración de las culturas autóctonas y la exigencia de una adecuada formación de los misioneros que han de trabajar con los pueblos indígenas; aún no se habla de agentes evangelizadores indígenas (Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 3).

Il secondo incontro, in preparazione della II Asamblea Generale, si tiene a Melgar, sempre in Colombia, nel 1968. Due sono gli

aspetti di rilevanza per la Teologia India: nella prima parte dell'incontro, emerge con forza il tema della pluralità culturale in America Latina

“además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros.” Las implicaciones de la pluralidad cultural, como un “aspecto fundamental” de la problemática misionera de América Latina, son la valoración teológica de la historia cultural de cada pueblo (“lenguas, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones”) y la diversidad cultural en la Iglesia católica, que se manifiesta y se expresa en la fe y el lenguaje cultural de las Iglesias locales; esto cuestiona a una Iglesia “monocultural”. A nivel civil, critica los modelos de integración nacional como destructora de las culturas y propone el reconocimiento de ambos patrimonios para un mutuo enriquecimiento (Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 3;).

Nella quarta parte, i delegati convengono che

la promoción humana “no implica necesariamente de parte de la Iglesia la creación de instituciones propias”, sino una acción que ayude a las comunidades indígenas a asumir su propia responsabilidad, evitando todo paternalismo. “Es fundamental que la presencia misionera de la Iglesia respete las diversas culturas y las ayude a evolucionar de acuerdo con sus características propias.”(Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 3)

Sempre nel 1968, a Medellín, in Colombia, si svolge la II Asamblea Generale del CELAM: vi interverrà Paolo VI, primo papa a visitare l'America Latina. In questo consesso il tema delle popolazioni indigene sarà affrontato in particolare sotto il profilo della promozione umana. I vescovi insisteranno soprattutto sulla necessità di riforme agrarie adeguate a garantire la sopravvivenza delle popolazioni contadine e indigene. La Chiesa dovrà favorire in tutti i paesi

la organización de los campesinos en estructuras intermedias eficaces, principalmente en formas cooperativas, y estímulo hacia la creación de centros urbanos en los medios rurales, que permitan el acceso de la población campesina a los bienes de la cultura, de la salud, de un sano esparcimiento, de su desarrollo espiritual y de una participación en las decisiones locales y en aquellas que inciden en la economía y en la política nacional (Medellín, Conclusioni, 1, 14)

In questa conferenza si faranno passi avanti nel riconoscimento

della specificità culturale delle popolazioni indigene; sebbene trattate ancora come parte delle classi “emarginate”, si dirà infatti che

Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incomprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad.

La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresores, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas. (Medellín, Conclusiones 4,3)

A seguito di Medellín si inizierà a parlare di *opzione preferenziale per i poveri*, anche se quest'espressione non appare nel documento finale; quest'incontro rappresenta il momento fondamentale dell'adattamento dei contenuti del Concilio Vaticano II al contesto latinoamericano e soprattutto sulla base di questo documento si pongono le premesse per il sorgere della Teologia della Liberazione. Negli anni successivi, cambieranno gli orientamenti pastorali nelle Conferenze Episcopali Latinoamericane e nelle Diocesi. Le linee comuni, oltre che nelle Assemblee generali, verranno definite in incontri più informali tra i rappresentanti delle Conferenze Nazionali. Per esempio, nel 1969, nell'incontro di Caracas, vengono sviluppati tre punti fondamentali per lo sviluppo della pastorale:

la urgencia de un respeto profundo de los valores culturales de los diversos pueblos indígenas latinoamericanos; la falta de atención a las culturas en el pasado obstaculizó la penetración del Evangelio en las culturas; y como respuesta urge una atención específica para cada área cultural. Hoy tanto la actividad misionera como la pastoral indígena y la elaboración de la teología india se trabajan por áreas culturales determinadas: teología india mayense, andina, amazónica, etc. Estas estructuras por áreas culturales son funcionales hasta nuestros días, puesto que responden a patrones culturales determinados y a experiencias de fe específicas de cada área (Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 5).

Non è possibile riassumere tutti gli incontri di questo tipo che si sono tenuti negli anni (per i quali, rimando a Sarmiento Tupayupanqui, 2007): nell'appendice a questo capitolo, sono stati evidenziati quelli che hanno avuto maggior incidenza sulla Teologia India e che più spesso gli stessi teologi indios menzionano come momenti fondativi per la pastorale indigena e in direzione di un'emancipazione culturale delle popolazioni originarie.

La III Assemblea Generale si celebra in Messico, a Puebla, nel 1979. Questo documento mostra una sensibilità diversa alla specificità culturale delle popolazioni indigene rispetto al complesso delle classi subalterne. Si inizia a trattare il tema, di derivazione conciliare e che costituirà una delle colonne portanti nel sorgere della Teologia India, dei Semi del Verbo:

El Espíritu, que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; él mismo les ayudó a recibir el Evangelio; él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del continente" (DP 201).

Las culturas indígenas tienen valores indudables, son la riqueza de los pueblos. Nos comprometemos a mirarlas con respeto y simpatía y a promoverlas, sabiendo 'cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios. En esto no puede haber distinciones de razas y culturas' (Juan Pablo II, Alocución Oaxaca 2: AAS 71 p. 208)" (DP 1164).

Se, fino alla III Assemblea Generale, il ruolo fondamentale nel sorgere della pastorale indigenista era spettato al DEMIS, negli anni Ottanta inizieranno a prendere l'iniziativa altri soggetti, orientati verso la ricerca di un'unità e una cooperazione delle diverse confessioni cristiane a favore delle popolazioni indigene (un orientamento che, come vedremo, rimane sempre centrale nelle dichiarazioni dei teologi indios, ma che nella pratica incontra non poche difficoltà). In particolare, si inizieranno a porre le basi

per il sorgere Articolazione Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena, una rete tra diverse istituzioni religiose. Sarmiento Tupayupanqui ne riassume brevemente le tappe salienti:

En su primera fase, hasta 1993, la AELAPI se reunía una o dos veces por año para evaluar y planificar actividades. En la segunda fase, a partir de 1993, la AELAPI adecua sus instancias y su funcionamiento a las nuevas coyunturas sociopolíticas, eclesiales e indígenas de América Latina. Es la etapa del fortalecimiento de las coordinaciones regionales, lo que en algunos casos permitió mayor participación de miembros de las entidades. Se conforma la Comisión Facilitadora: CIMI, CENAMI, CONAPI, INPPI, ENDEPA y CLAI. La Coordinación General ha ido pasando del Consejo Indigenista Misionario del Brasil (CIMI), al Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas de México (CENAMI) y posteriormente al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)". La importancia de la AELAPI como institución ecuménica consistió en promover encuentros de pastoral indígena y consultas indígenas en el marco de las Iglesias cristianas, aunque hasta hoy la participación de las Iglesias evangélicas es limitada a un mínimo porcentaje de las denominaciones cristianas. Lo que importa es que, a pesar de nuestras diferencias teológicas y pastorales y de los sentimientos de mutuo rechazo, hemos empezado a andar juntos; parece que la fuerza de identidad cultural es capaz de unir nuestras diferencias religiosas y esto es una señal del Espíritu de Pentecostés para todos los cristianos. (Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 10)

Nel 1985 il DEMIS promuove a Bogotá un incontro, cui partecipano i delegati dei dodici paesi con il più alto tasso di popolazione indigena e che lascerà il segno nel sorgere della Teologia India; viene infatti identificato come il momento ufficiale del passaggio da una pastorale indigenista a una pastorale indigena¹⁰¹. Si vanno identificando le specificità culturali dei gruppi etnici rispetto ad un indifferenziato gruppi di poveri e si pongono le basi per l'individuazione di linee comuni nell'elaborazione di una pastorale indigena. Tra i denominatori comuni:

Ser descendientes de los aborígenes amerindios. Mantener una relación vital con la tierra. Tener un fuerte sentido comunitario y religioso. Conservar en mayor o menor grado su propia lengua. Conservar ciertas peculiaridades en sus formas de vida familiar, de vestir, de alimentación, de salud y de transmisión de la educación (Departamento de Misiones , 1987, cit. in Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 11)

Si afferma inoltre un punto fondamentale: nella religiosità indigena

¹⁰¹ V. Departamento de Misiones , 1987.

se encuentra no sólo la semilla del Verbo, sino la presencia de Cristo pobre y crucificado que nos permite una visión cristiana y humana del ser de estas comunidades porque a los ojos de Cristo pobre los indígenas son humanos, cultos, adultos, en proceso de salvación, y con pleno derecho a mantener su propio ser y cultura (ib).

Di conseguenza, si inizia a parlare di evangelizzazione integrale, che dev'essere promotrice

de la liberación de las comunidades indígenas y debe procurar Iglesias particulares autóctonas, con jerarquía, teología, liturgia y expresiones de fe propias, pero en comunión con otras Iglesias particulares, sobre todo y fundamentalmente con el sucesor de Pedro (Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 12)

In questo documento è inoltre evidente l'influenza della Dichiarazione di Barbados, dato che la spinta all'integrazione delle popolazioni native all'interno delle culture nazionali viene chiaramente identificata come fattore di disintegrazione culturale; anche la Chiesa deve rivedere il proprio ruolo e la propria missione, impegnandosi a

a defender y luchar junto con los indígenas, que ellos sean responsables y gestores de su historia: se debe trabajar por el rescate de las culturas indígenas, defender sus tierras, apoyar la lucha por su autodeterminación, trabajar por la inculturación del Evangelio y la fe, y de los agentes de pastoral, y promover la formación de las Iglesias particulares enraizadas en las culturas con ministros y liturgia propia. Y de manera específicamente pastoral: compartir la responsabilidad pastoral con los indígenas, crear un Departamento de Pastoral Indigenista, preparar a los agentes de pastoral que trabajan entre indígenas, promover el surgimiento de ministerios y servicios autóctonos, convivir con los indígenas, apoyar la inculturación de la fe, la liturgia y los ministerios (Sarmiento Tupayupanqui, 2007: 12)

La IV Asamblea Generale del CELAM si celebra in un quadro profondamente mutato. Da un lato, l'evento coincide con le celebrazioni per il V centenario, che rappresentano l'occasione per l'elaborazione di nuovi studi sulla storia dell'America e soprattutto della conquista. Il centenario, oltre che un momento per le celebrazioni ufficiali, diventa un'occasione di ripensamento e di rilettura della storia "dalla parte dei vinti", sia nell'accademia, sia dal punto di vista delle popolazioni indigene, attraverso le organizzazioni che le rappresentano e che nel frattempo si sono

moltiplicate, rafforzate e hanno dato vita a reti di relazioni. D'altro canto, la Teologia della Liberazione, dominante negli anni Settanta, ha ormai perso parte della sua centralità all'interno della teologia latinoamericana (anche a seguito della censura chiaramente espressa dalle gerarchie cattoliche). Dunque, Santo Domingo è caratterizzata da un approccio culturalista, mentre nel frattempo si sono attenuate le posizioni chiaramente orientate a combattere le ingiustizie sociali come anti-evangeliche. Oltre che per la presenza di Giovanni Paolo II, che in quest'occasione chiese formalmente scusa alle popolazioni indigene per gli errori e gli eccessi della Chiesa del passato, quest'assemblea è anche passata alla storia come la "conferenza dell'inculturazione", data la centralità che questo tema ricopre al suo interno:

Después de haber pedido perdón con el Papa a nuestros hermanos indígenas y afroamericanos [...] queremos desarrollar una evangelización inculturada para con nuestros hermanos indígenas:

Ofrecer el evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas.

Crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio.

Promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia.

Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza.

Crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes.

Promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino (SD 248)

Breve cronologia degli incontri di teologia india¹⁰²	
1970	I Encuentro Pastoral sobre la misión de la Iglesia en las culturas aborígenes, Xicotepec Organizzato dal Departamento de Misiones del Celam, si tratta della prima occasione in cui le comunità indigene iniziano a partecipare attivamente alla riflessione in merito all'incontro delle culture con il Vangelo", dando così l'avvio al processo che darà luogo alla teologia india.
1971	Encuentro de Iquitos Seguendo le indicazioni di Caracas di lavorare per macro-aree, quest'incontro è specificamente dedicato all'area Amazzonica. La riflessione verte su un'evangelizzazione inculturata e incoraggia alla creazione di una liturgia, di un credo e di una teologia che sorgano dalle comunità credenti
1983	I Consulta Ecuémica de Pastoral Indígena, Organizar la esperanza, Brasilia Le diverse rappresentanze della Pastorale indigena concordano che, come emerso dalla Terza Conferenza Generale del CELAM, le tematiche religiose non possono prescindere dai problemi connessi alla terra, all'organizzazione e all'autodeterminazione, che le comunità indigene condividono
1986	II Consulta Ecuémica de Pastoral Indígena, Aporte de los Pueblos Indígenas a la Teología Cristiana, Quito Organizzata dal Conselho Indigenista Missionário (CIMI), dal Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) e dall'EATWOT. Prima volta in cui si riuniscono gruppi (in rappresentanza di 30 nazioni e di 15 paesi dell'America Latina), teologi ("expertos afines al objetivo propuesto"), agenti di pastorale e rappresentanti di organizzazioni, appartenenti a varie confessioni religiose, per affrontare "una temática y una terminología aún un poco elaboradas." http://www.tinet.org/~fqi_sp02/consulta2.htm
1990	I Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India, Metodología de la Teología India, Città del Messico Se ne riassume l'orientamento con la citazione delle parole introduttive del Mons. Llaguno Farías: "Aún cuando la Teología India plantea severos cuestionamientos a nuestras formas tradicionales de entender la fe cristiana, yo considero que no es el momento de dejarnos aprisionar por el miedo. Tenemos que actuar... con la necesaria audacia del Espíritu, que guía indefectiblemente al pueblo de Dios, dentro y fuera de las estructuras establecidas. La Teología India que siempre ha estado presente, pero nunca suficientemente valorada...Que Ipalmemohuari el Señor de la Vida, que es también el Dueño del Cerca y del Junto, transforme en Xochitlalpan Tierra Florida, lo que ahora es apenas racimo de buenas voluntades". http://www.tinet.org/~fqi_sp02/mexic90.htm
1991	III Consulta Ecuémica de Pastoral Indígena, Quinientos años: situación actual y raíces históricas de los Pueblos Indígenas, desafíos y compromisos, Sao Paulo
1991	I Encuentro Ecuémico de Teología India del Área Mayense, San Cristóbal de las Casas, L'incontro è stato articolato in sei macro-tematiche: a) ubicazione dei gruppi maya; b) esperienza pastorale dei presenti; c) metodologia della Teologia india; d) rapporti tra teologia india e teologia della liberazione; e) il Magistero e la teologia india; f) impegni e sfide. http://www.tinet.org/~fqi_sp02/mayense1.htm

¹⁰² La cronologia è stata tratta dal "portal de Teología indígena", dove si trovano anche alcuni dei documenti, o in alcuni casi degli abstracts, delle riunioni citate, e parzialmente integrata con le fonti bibliografiche reperibili e le informazioni raccolte durante la ricerca di terreno. Essendo difficilmente reperibili molti dei materiali bibliografici di riferimento, è parso utile allegare l'elenco, nonostante la disomogeneità delle descrizioni riportate per i vari incontri.

1991	<p>Reunión de Articulación Mesoamericana de Teología India (Reunión de Coordinadores e intercambio con obispos de zonas indígenas).</p> <p>Il tema principale dell'incontro è riassunto in queste righe, riportate nel portale:</p> <p>“Cuando en la Teología India se habla de Dios las dificultades son menores, porque existe en los pueblos indios una enorme sintonía religiosa con el pensamiento teológico del pueblo de la Biblia. Pero el problema se presenta con la novedad del Kerigma respecto a Cristo, Dios y hombre, que está ligado estrechamente a una realidad histórica y cultural determinada. ¿Cómo hacer embonar el misterio de Cristo, que en cuanto Jesús de Nazaret es foráneo a todas las demás culturas que no son judías, con los planteamientos de la Teología India, que enfatiza fuertemente la presencia salvadora de Dios en el interior mismo de las culturas indígenas? En <i>"Los fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena"</i>, elaborados por la Comisión Episcopal para Indígenas del episcopado de México, en 1988, hay un intento de rescatar y evitar este choque entre Teología clásica y Teología India. Ahí se habla de que tanto el concepto de "Verbo encarnado", como, sobre todo, el concepto de "Verbo Sembrado" (<i>Logos spermatikós</i>), nos ayudan a ir más allá del estrecho mundo de los judíos, para entender que el Hijo de Dios, al encarnarse, se metió en toda la realidad humana y creatural, de entonces, de antes y de después; de modo que no existe nada que no tenga esta presencia salvadora del Verbo, hecho Carne o hecho Semilla de vida eterna”.</p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/oaxaca91.htm</p>
1992	<p>II Encuentro Ecuménico de Teología India de la región Mayense, Chichicastenango</p> <p>Dedicata alle principali sfide della Teologia Maya, ed in particolare al tema “¿Cuál es el lugar que tiene o puede tener Cristo en la Teología Maya?”</p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/mayense2.htm</p>
1993	<p>Segundo Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India, la esperanza de los pueblos indígenas como fuente espiritual de vida, Colón (Panama)</p> <p><i>“150 representantes de 26 pueblos indígenas de Abya Yala (el nombre que los Kunas de Panamá dan al Continente), con participación de agentes de pastoral, misioneros y misioneras, obispos, teólogos y teólogas.</i></p> <p><i>Se pretendía tomar conciencia de "la esperanza de los pueblos indígenas como fuente espiritual de vida, recolectada en su teología de siglos, creyendo en la posibilidad de construir la nueva identidad indoamericana y entrar en el camino de una iglesia nueva y profundizando en una teología que nació en tierra de Abya-Yala hace miles de años, y que ha mantenido hasta hoy la fe en un Dios de la Vida"</i></p> <p><i>De esta reflexión en profundidad surgían nuevas preguntas:</i></p> <p><i>¿cómo hacer una relectura indígena de la Biblia?</i></p> <p><i>¿cuál había de ser la identidad de los indígenas cristianos?</i></p> <p><i>¿cómo han integrado el cristianismo en la "fe de los ancianos i ancianas"?</i></p> <p><i>¿hay que hablar de una sola teología india o de muchas teologías indies?</i></p> <p><i>Había una convergencia: "las diversas experiencias religiosas presentadas por indígenas de diferentes etnias convergen en algo esencial: creen en un Dios de la vida, el que manifiesta su poder en la vida comunitaria y en la naturaleza, especialmente en la tierra, la Pacha Mama. Es Dios Padre y Madre"</i></p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/panama93.htm</p>
1996	<p>III Encuentro de Teología India Mayense Cuidar la siembra de la vida, Città del Guatemala</p> <p>Organizzato in sinergia con la Comisión Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia del Episcopado de Guatemala, aveva l'obiettivo di condividere ed approfondire la speranza espressa nei "mitos, ritos y memoria histórica de nuestros pueblos para dinamizar la vida, frente a los proyectos de muerte"</p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/mayense3.htm</p>
1997	<p>Comisión Articuladora Internacional de la Teología India Mayense.</p> <p>Riflessioni sul riconoscimento del diritto a “pensar y vivir la religión en esquemas no ajenos a nuestra matriz cultural propia”, che adesso “tiene cauces amplios de realización y circula con bastante libertad en las instancias oficiales de la Iglesia, con una legitimidad no exenta de contrariedades.”</p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/articu97.htm</p>

1997	<p>III Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India – Cochabamba, Bolivia. Sabiduría india, fuente de esperanza.</p> <p>Vi hanno partecipato 250 delegati di 17 paesi americani, come pure rappresentanti dell'America del Nord, dell'Europa, dell'Africa e delle Filippine. Tra i partecipanti si trovavano 18 vescovi cattolici e 5 vescovi evangelici della Chiesa luterana, avventista e metodista, ed inoltre membri del CELAM, del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), della Federazione Luterana Mondiale e di circa 30 gruppi etnici latinoamericani.</p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/cochab97.htm</p>
2002	<p>IV Encuentro Ecueménico Latinoamericano de Teología India“En busca de la Tierra sin males” Asunción</p> <p>Organizzato dalla La Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena, AELAPI, in collaborazione con organizzazioni di vari paesi. i hanno partecipato circa 200 persone provenienti da 45 popoli indigeni e membri di varie confessioni cristiane, insieme a vescovi e teologi “indios”.</p> <p>http://www.tinet.org/~fqj_sp02/ikua_sp.htm</p>
2006	<p>V Encuentro Continental de Teología India Latinamericana – Manaus La fuerza de los pequeños- Vida para el mundo</p>
2007	<p><i>V Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano – Aparecida- Brasil</i></p>
2010	<p><i>VI Encuentro Latinoamericano de Teología Indígena- Usulutlán, El Salvador – Movilidad humana – Desafío y esperanza para los pueblos indigenas</i></p>

Es que los clérigos y misioneros pensaban que ante la Iglesia sólo podía haber o sumisión total (con aceptación íntegra de los contenidos teológicos como se presentaban) o rechazo total (que pondría a quienes actuaran así como blanco directo de la Inquisición) Sin embargo nuestros pueblos encontraron una tercera vía, que no implica necesariamente hipocresía o falta de honestidad: aceptar la fe cristiana pero reformulándola en la matriz de la propia cultura (López Hernández, 2009 b: 7)

Capitolo 4. La Teologia India secondo la Teologia India: la dimensione continentale e il caso rappresentativo del Messico.

Uno dei punti più interessanti e al tempo stesso difficili da trattare, a proposito della Teologia India, è che essa aspira ad esprimere e rappresentare la religiosità e le più ampie esigenze di emancipazione sociale delle comunità indigene (perché siano manifesti il *plan de Dios*, e il regno di Dio in terra), mantenendo, al tempo stesso, portata e contenuti continentali e persino universali (cattolicità). Tale obiettivo viene perseguito mantenendo costantemente aperto il dialogo e il contatto tra le diverse forme di rappresentanza delle comunità indigene (che comprendono autorità locali, membri delle comunità di fedeli, delle organizzazioni indigene e delle ONG e associazioni civili che operano sul territorio), le istanze universali della Chiesa e la riflessione accademica, politica e giuridica, che, sviluppata in diversi ambiti, riguarda in vari modi le popolazioni autoctone. In questo senso, va anticipato sin da subito che, mentre una delle aspirazioni fondanti della Teologia India è quella di garantire pari voce in capitolo a tutti i seguaci della corrente e a tutti i partecipanti agli eventi, in questo processo di articolazione tra dimensione locale e continentale, rimane imprescindibile il ruolo di mediazione e organizzazione svolto da alcune istituzioni e

personalità che si dedicano a tempo pieno a questa attività.

Di questa complessità ha risentito l'organizzazione dei materiali utilizzati per l'elaborazione di questo progetto di ricerca (i documenti più o meno ufficiali prodotti e pubblicati da queste organizzazioni per e durante la realizzazione degli incontri, i materiali etnografici raccolti durante la partecipazione ai *talleres* e durante l'osservazione dell'attività liturgica nella Sierra Norte de Puebla e, per finire, le interviste). In un primo momento, volevo cominciare da un'esposizione sistematica della "Teologia India secondo la Teologia India", ovvero riportare, da un punto di vista *emic*, le aspirazioni, le caratteristiche, le finalità e le modalità espressive principali della Teologia India, così come descritte dai suoi esponenti di spicco nelle pubblicazioni e in alcuni degli incontri; solo dopo aver illustrato questo corpus, avrei proceduto ad evidenziare le modalità di costruzione, i processi di negoziazione sui contenuti, sulle affermazioni principali e sulle forme espressive, tentando di riflettere, su questa base, sul grado di agentività e protagonismo dei diversi partecipanti e seguaci di questa corrente (come pure l'eventuale "scarto" tra quanto osservato e quanto illustrato, talora con un notevole grado di astrazione, dai portavoce ufficiali del movimento).

Un'esposizione di questo tipo sembrava poter offrire maggiore chiarezza, ma sarebbe stata artificiale e distorta, data la forte circolarità che esiste tra la produzione, l'utilizzo e la disseminazione dei materiali che, a vario titolo, arrivano a costituire il nucleo, eterogeneo e volutamente non concluso, della Teologia India. Una circolarità che dipende dalle modalità di articolazione tra i vari seguaci e i vari livelli di rappresentanza e

che, per gli stessi *teologi indios*, appare irrinunciabile e fondante. Di conseguenza, mi è sembrato più proficuo analizzare questi materiali in un modo che riflettesse, per quanto possibile, la circolarità tra produzione, fruizione e negoziazione tra i diversi attori sociali, così come osservata sul terreno.

In primo luogo appariva indispensabile cercare di contestualizzare, chiarendo quali fossero le principali istituzioni e figure che, all'interno della Teologia India, svolgono il ruolo di organizzazione, coordinazione e mediazione tra i vari livelli, soprattutto in ambito transnazionale. Nella retorica dei teologi indios tale ruolo viene spesso fortemente ridimensionato, poiché si sottolinea il protagonismo degli stessi fedeli indigeni. In quest'ottica, i principali esponenti ed attivisti della Teologia India percepiscono e definiscono se stessi come servitori, portavoce, mediatori delle comunità native; come "fratelli maggiori" che, per circostanze fortuite, conoscono entrambi gli universi di riferimento (o, come sovente lo concettualizzano, le due "matrici" - quella "indigena" e quella "occidentale") e che quindi, transitoriamente, possono agire da collegamento tra i due universi, contribuire a metterli in comunicazione. Il loro ruolo consisterebbe dunque nell'avviare un dialogo che, finora, le circostanze storiche hanno impedito che sorgesse e che in seguito dovranno essere gli stessi fedeli indigeni ad impostare, gestire, mantenere aperto. Gli esponenti di spicco della Teologia India, disconoscendo l'approccio paternalistico col quale religiosi, politici, rappresentanti dello stato ed accademici si sarebbero tradizionalmente rapportati alle popolazioni native, preferiscono dunque mettere in secondo piano il proprio ruolo, per evidenziare la rilevanza di quella che essi

definiscono *emergencia indígena* (con un difficile gioco sul termine *emergencia*, che allude contemporaneamente all'irruzione della componente tradizionalmente "sommersa" delle società latinoamericana e all'urgenza delle sue rivendicazioni). Tuttavia, quest'operazione porta ad una parziale sovrapposizione e confusione tra uno dei principali obiettivi del movimento - la reale emancipazione delle popolazioni autoctone in campo economico, sociale, culturale e politico, ancor prima che teologico - e l'attuale *status quo*, nel quale le componenti indigene della popolazione, pur avendo conquistato ampi margini di rappresentanza e di visibilità rispetto al passato, vivono ancora, prevalentemente, in una situazione di esclusione sociale e di discriminazione (anche culturale) notevole. I pochi studi etnografici condotti nell'ultimo decennio sulla Teologia India si sono essenzialmente concentrati sull'osservazione estensiva di singoli casi di comunità e, conseguentemente, scarso interesse è stato sinora dimostrato all'analisi del ruolo delle istituzioni e delle figure guida. Un ruolo che tuttavia appare ancora assai rilevante, se non preponderante, soprattutto nel processo di articolazione tra locale e globale e nel reperimento, nell'analisi e nella produzione di materiali e contributi che possano costituire una base comune ed una strumentazione teorica di riferimento per gli agenti di pastorale e i rappresentanti delle comunità indigene (per i quali è spesso impossibile muoversi in un ambito territoriale allargato ed accedere ai materiali che i teologi di spicco attualmente condividono con loro, attraverso gli *encuentros* ed altre modalità "informali" di diffusione). Tentare dunque di ricostruire il ruolo e il *modus operandi* di queste figure di mediazione sembrava un passo essenziale per una comprensione più generale dei meccanismi di formazione, funzionamento e

diffusione della Teologia India, nella quale la dimensione sovra-locale ha una grande importanza. A questa parte dell'esposizione sono dedicati in particolare i primi due paragrafi.

Sulla base di questo presupposto, in questa tesi non si è privilegiata, durante la ricerca di campo, la dimensione della singola etnia o comunità, ma piuttosto si è tentato di osservare i meccanismi di scambio, inter-relazione ed articolazione, integrando due piani di analisi. In primo luogo, mi sono focalizzata sul livello continentale, che, non essendo osservabile direttamente tramite ricerca di terreno, è stato analizzato attraverso lo studio dei documenti prodotti durante i sei *Encuentros Talleres* di Teologia India latinoamericana celebratisi tra il 1990 e il 2009, le interviste ad alcuni degli esponenti più attivi delle varie organizzazioni di "articolazione" e l'analisi dei materiali pubblicati da diverse organizzazioni sui propri siti Internet¹⁰³. In secondo luogo, è stata impostata una ricerca di terreno, per la quale ho individuato un contesto nazionale (quello messicano, che appariva particolarmente rappresentativo per numerose ragioni), concentrandomi sullo studio, anche tramite l'osservazione partecipante di alcune delle attività di formazione, di uno dei principali centri di elaborazione e diffusione di Teologia India a livello latinoamericano e selezionando poi una specifica "zona pastorale", presso la quale questa corrente ha conosciuto una precoce e rilevante fioritura, per condurre un'osservazione più ravvicinata delle interazioni tra i promotori della Teologia India e i fedeli.

¹⁰³ A questo proposito, vorrei anticipare che, soprattutto a livello transnazionale, l'utilizzo degli strumenti di *social networking* ricopre un ruolo di primo piano. Cfr infra, § 2.

Proprio per tentare di dare conto dell'articolazione tra "locale" e "globale" – due termini frequentemente impiegati dagli stessi teologi indios, per i quali questa è una dimensione fondamentale e irrinunciabile – la documentazione prodotta in questi contesti è stata analizzata, nel resto del capitolo, con l'obiettivo di mostrare in che modo essa viene proposta, utilizzata, discussa, prodotta e rielaborata nelle interazioni tra i diversi attori sociali, tentando di dare spazio anche alle voci più critiche. La ricerca di terreno si è concentrata sulle interazioni osservate sia nel corso di momenti circoscritti e istituzionali come gli *Encuentros*, sia in occasione di contesti più ordinari e quotidiani. Il materiale così raccolto è stato organizzato con la seguente metodologia: partire dalle dichiarazioni "ufficiali" dei teologi indios su una serie di temi che sono centrali in tutta la retorica della Teologia India, per poi confrontarle e metterle in dialogo critico con quanto osservato durante la partecipazione ai *talleres* e l'osservazione delle varie fasi dell'attività liturgica e dei momenti più o meno strutturati di incontro tra i fedeli indigeni (anche nell'ambito di organizzazioni e attività non strettamente religiose e liturgiche) presso Cuetzalan e Huehuetla (Zona Pastoral Norte dell'Arcidiocesi di Puebla); e, ancora, si è tenuto conto di quanto affermato da numerosi esponenti della Teologia India, sia a livello centrale che locale, da me intervistati durante la mia permanenza in Messico (tra le quali è possibile rilevare discrepanze talora anche notevoli su alcuni dei punti centrali della Teologia India e sulla loro formulazione "ufficiale").

Riassumendo, le considerazioni che verranno sviluppate nei paragrafi a seguire sono basate sulle pubblicazioni degli Atti e

sulle interviste, per quanto riguarda la parte latinoamericana; sulla permanenza presso il CENAMI in occasione di due Encuentros Talleres, coordinati da due dei massimi esponenti della Teologia India latinoamericana; sull'osservazione di varie fasi dell'attività liturgica e sulle conversazioni con membri dell'equipo pastoral e di alcune delle organizzazioni indigene della Sierra Norte de Puebla, come pure sulla partecipazione a due *encuentros* in questa stessa zona.

4.1. Organismi fondatori della Teologia India: il caso rappresentativo del CENAMI.

Per tentare di rendere conto del complesso processo di articolazione tra locale e globale, si è scelto di utilizzare gli Atti degli *Encuentros*, come parzialmente rappresentativi del contesto latinoamericano, per il quale era difficilmente ipotizzabile un'osservazione diretta. Questi *encuentros* costituiscono il luogo di raccordo di tutte le "teologie indie", il momento di sistematizzazione, di fondazione e di diffusione di una Teologia "pan indigena" e il modello di riferimento per i "*procesos de pastoral indígena*" che i partecipanti devono poi introdurre e sperimentare nei diversi contesti locali. Analizzando con attenzione gli incontri di ampiezza continentale, si può anche avere una prima comprensione di uno degli aspetti più innovativi, ma al tempo stesso complessi e talora problematici, della Teologia India: quello dei meccanismi di articolazione tra locale e globale che consentono la fondazione di un movimento che – almeno secondo le sue linee programmatiche – pur prendendo le mosse da ambiti culturali e territoriali ristretti e definiti (considerando le singole comunità indigene come l'unità minima), riesce a essere

rappresentativo di una realtà continentale e di un insieme assai eterogeneo di popolazioni. Come si è anticipato, la Teologia India presenta molte analogie e convergenze con il Movimento indigeno¹⁰⁴: in primo luogo, sono simili le modalità di organizzazione; il primo livello è quello di una o più comunità indigene (nel caso della Teologia India, spesso il primo livello di organizzazione coincide con una zona parrocchiale); questo gruppo di base costituisce spesso il primo nodo di reti via via più ampie, che vanno dall'ambito di un raggruppamento di comunità appartenenti ad una stessa etnia (tenendo conto che alcuni gruppi etnici sono diffusi in territori ampi e frammentati, anche in stati o nazioni diverse) oppure bi-culturali o pluri-culturali. Rispetto all'organizzazione istituzionale della Chiesa, solitamente il livello successivo alla zona parrocchiale è la zona pastorale, che rappresenta una suddivisione della Diocesi e che raggruppa un numero variabile di zone parrocchiali. Si tratta di una descrizione puramente indicativa, perché in ogni zona pastorale, Diocesi o Conferenza Episcopale Nazionale entrano in gioco fattori contingenti e variabili – primo tra tutti, l'orientamento dei vescovi, dei vicari episcopali o degli stessi sacerdoti nel caso di singole zone parrocchiali. Vi sono, dunque, Diocesi che storicamente sono state molto “all'avanguardia” nella promozione della Teologia India¹⁰⁵ e altre nelle quali il fenomeno ha trovato meno spazi e,

¹⁰⁴ Per un inquadramento generale, oltre che al capitolo 2, rimando per esempio a: Bonfil Batalla, 1978; Van Cott, 1994; Yashar, 1998 e 1999; Brysk, 2000; Álvarez et al., 2001; Sieder, 2002 e 2002 a; Warren e Jackson, 2002; United Nations Development Group, 2008.

¹⁰⁵ Ad esempio, nel caso del Messico, oltre alla Diocesi di San Cristóbal de Las Casas, sono state particolarmente all'avanguardia quelle di Oaxaca, guidata dal Mons. Carrasco, quella di Tehuantepec, guidata dal Mons. Lona (sulle quali, v. ad es. Norget, 1997 e 2004), quella della Tarahumanara, guidata da José Llaguno Farías. Nel caso del Guatemala, vi è stato un forte coinvolgimento della Conferencia Episcopal nel suo complesso, specialmente a seguito degli anni della *Violencia* (Calder, 2004; Garrard Burnett, 2004); nel caso dell'Ecuador, una delle Diocesi più attive nella fondazione della Teologia India

naturalmente, in uno stesso ambito organizzativo (per esempio anche una singola zona pastorale) vi possono essere orientamenti molto diversi tra gli agenti di pastorale. Nonostante i suoi sostenitori affermino in molte occasioni che la Teologia India sorge fondamentalmente dalle basi indigene, questo processo di articolazione tra organizzazioni così eterogenee per ampiezza, composizione ed orientamenti politici e pastorali nell'ambito di un territorio tanto esteso, non potrebbe, proprio per la sua complessità, funzionare senza il ruolo di promozione e mediazione di istanze istituzionali.

La Teologia India, come anticipato, inizia a prendere corpo a partire dagli anni Ottanta e vi è un momento in particolare – il Primo Encuentro Taller de Teología India Latinoamericana – nel quale si istituisce in maniera più esplicita come una specifica “voce” o corrente del Cattolicesimo. Pur dandosi in questo modo una sorta di veste “istituzionale”, la Teologia India, come meglio si specificherà, si caratterizza anche, per altri versi, per un carattere non istituzionale, che aspira a mantenere come parte della propria identità specifica e come “voce critica” all'interno del Cattolicesimo stesso. La Teologia India si presentava, in quel contesto, come una voce nuova, capace al tempo stesso di contribuire ad una reale emancipazione e promozione sociale delle popolazioni native e di portare nuovo slancio e nuovi contenuti al Cristianesimo, mai messo in discussione come religione prevalente e fortemente sentita dalla maggioranza degli abitanti

continentale è inoltre quella di Riobamba, Ecuador, guidata dal 1954 al 1985, dal Mons. Leonidas Proaño, noto per il suo impegno sociale e la sua difesa delle popolazioni indigene come “vescovo degli indios” e, dal 1985, presidente del Dipartimento di Pastorale Indigena della Conferenza Episcopale dell'Ecuador. Per una panoramica generale, rimando a: Sarmiento Tupayupanqui, 2000; Cleary e Steigenga, 2004.

del subcontinente, ma ritenuto scosso, almeno nella sua veste istituzionale, da un processo di “corruzione”, essenzialmente dovuto ad una visione chiusa ed etnocentrica e ad un legame troppo stretto con il potere temporale. In questo senso, il Cattolicesimo di stampo conservatore è concepito prevalentemente come la religione della “società dominante”, e nell’analisi storica lo si vede come strumento ideologico della Conquista dell’America e del trattamento di discriminazione, sfruttamento e privazione ai danni delle popolazioni indigene. [qui secondo me bisogna vedere Turner]

Nella revisione, da parte dei teologi indios, del ruolo della Chiesa oggi e del suo *modus operandi* con le popolazioni indigene nella storia, molti dei comportamenti discussi, criticati, problematici e talora espressamente definiti come “antievangeli” dipendono dalla stessa struttura gerarchica della Chiesa, dal suo forte radicamento nelle culture europee nella quale si è principalmente espressa e dagli stretti legami tradizionalmente intrattenuti dalla Chiesa con i poteri temporali. Dunque, la Teologia India rigetta il carattere “accentratore” della teologia tradizionale e rivendica un carattere aperto, corale, democratico (in analogia con le prime comunità cristiane). In coerenza con questa posizione, nessuna delle istituzioni più attive e delle figure di maggior rilievo aspira programmaticamente a ricoprire (o dichiara di farlo), un ruolo centralizzante, normativo o dominante. Tuttavia, scorrendo non solo gli atti degli Incontri, ma buona parte della documentazione relativa alle attività di formazione e riflessione, appare evidente che alcuni di essi sono particolarmente attivi e dinamici ed esercitano una notevole influenza; che il luogo principale di

elaborazione, sistematizzazione ed irradiazione della Teologia India sono gli *Encuentros Talleres* realizzati a livello latinoamericano, oppure nazionale e transnazionale, nei quali il ruolo, se non altro propositivo e di coordinamento, da parte delle istituzioni ecclesiastiche e para-ecclesiastiche rimane centrale. Il “vissuto religioso” dei fedeli indigeni, ancorato alla vita quotidiana più che alle teorizzazioni astratte e che, secondo la documentazione ufficiale, dovrebbe costituire la fonte principale della Teologia India, si riflette in questi contesti in forma fortemente mediata, attraverso le testimonianze di alcuni, selezionati rappresentanti di queste comunità o, più frequentemente, degli agenti di pastorale che in esse operano e che, anche se talora mossi da grande dedizione alla causa indigena, non di rado hanno una conoscenza assai superficiale della loro “cosmovisione”.

Nonostante il suo carattere volutamente e dichiaratamente anti-istituzionale, la Teologia India inizia a maturare proprio all'interno di alcune istituzioni ecclesiastiche, benché caratterizzate da orientamenti decisamente progressisti. Come si è visto, è infatti in primo luogo all'interno del CELAM che inizia a svilupparsi la riflessione teologica intorno alla necessità di passare da una pastorale indigena ad una pastorale indigenista, e dunque di dare vita a strutture dedicate, all'interno del CELAM, ma anche delle conferenze episcopali e delle diocesi. Questo processo non è avvenuto secondo parametri centralizzati, ma con tempi e modalità diversi nelle varie suddivisioni territoriali. Oltre alle istituzioni direttamente collegate alle gerarchie ecclesiastiche, sono sorte, a partire dagli anni Settanta, numerose organizzazioni,

sia laiche che religiose, che hanno promosso il nuovo approccio teologico-pastorale nei vari paesi¹⁰⁶. Non è qui possibile né proficuo tentare di tracciare una mappatura di tali organizzazioni, peraltro istituite con formule statutarie assai differenziate e, in alcuni casi, flessibili. Questa decentralizzazione è funzionale a rispecchiare le realtà locali e ad articolare teologie “incarnate” e contestualizzate: un’esigenza sentita e ribadita dagli assertori della pastorale indigena, unitamente a quella di dare vita ad una

¹⁰⁶ Per un elenco più esaustivo delle varie organizzazioni e del loro profilo storico, rimando a Sarmiento Tupayupanqui, 2000 e a Gorski, 1998: 11 sgg. In estrema sintesi, quest’ultimo autore sintetizza che i protagonisti di questa prima fase

generalmente, estuvieron ligados a instituciones eclesiales que les animaron, ofreciéndoles también un apoyo estructural. Generalizando, se puede decir que, antes de la Conferencia de Puebla (1979), la valoración de los indígenas en y desde su identidad cultural fue una preocupación de los misioneros que trabajaban entre ellos, y de aquellas instituciones eclesiales al servicio de esta actividad misionera. Al nivel continental latinoamericano, el Departamento de Misiones del CELAM (el DEMIS), desde su fundación en 1966, ha promovido una valoración teológica de las culturas indígenas por medio de una serie de encuentros y publicaciones [...]. Durante los años 60 y 70 se fundaron varios centros nacionales o regionales para acompañar la pastoral indígena y animar los necesarios estudios antropológicos y teológicos, normalmente con alguna relación con el DEMIS. La reflexión teológica indigenista comenzó mayormente con personas ligadas a instituciones eclesiales en México, Guatemala, el Ecuador, el Perú y Bolivia, los países de mayor concentración indígena. Otros centros, algunos de ellos ecuménicos, se fundaron después en éstos y otros países. (Gorski, 1998: 11)

Quanto al periodo successivo

los protagonistas del nuevo proyecto que favorecía la elaboración de una “Teología India” eran pensadores pertenecientes a los varios institutos de carácter antropológico-pastoral. Algunas de estas instituciones están vinculadas a la Iglesia católica (algunas no oficialmente, sino de modo “oficioso” o indirecto) y otras se identifican como “ecuménicas”. Algunas existieron desde los años 1960 o 1970, y otras se fundaron después. Podemos mencionar entre las principales, el CENAMI de México, el IPA e IDEA del Perú, el CIMI y el Departamento de Missiología da Universidade da Assunção de São Paulo del Brasil y el CTP (ecuménico) y CEPITA (metodista) de Bolivia. La Editorial Abya-Yala del Ecuador es la mayor difusora de los documentos de la “teología india”. La Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (SETT, o EATWOT en inglés) ha auspiciado varios encuentros internacionales sobre esta materia (en Chucuito-Perú, en agosto de 1990, en Viacha-Bolivia, en noviembre de 1991, y en Quito en 1992). La documentación pública de los dos principales “Encuentros Talleres Latinoamericanos de Teología India” (el primero se realizó en México, en 1990, y el segundo en Panamá, en 1993) no revela todos los detalles de los organismos auspiciadores y organizativos o sus fuentes de financiamiento. Sabemos que varias “consultas ecuménicas a los pueblos indígenas” han sido coauspiciadas por el CLAI [Consejo Latinoamericano de Iglesias (protestantes ecuménicas)] y el CENAMI (institución católica) de México, y otros por el CIMI y agencias ecuménicas. El AELAPI (Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena) se fundó hace varios años y sirve de Coordinadora de los diversos centros nacionales. También se ha organizado una serie de Cursos Ecuménicos en las regiones amazónica, andina y mesoamericana. Aunque la gran mayoría de los participantes en estos encuentros son católicos, sus documentos enfatizan el carácter ecuménico de las reuniones o del movimiento. Este hecho no es extraño, porque el movimiento ecuménico moderno nació de una preocupación misionera, y los encuentros misionológicos internacionales están entre los foros más eficaces de colaboración ecuménica. El proyecto tiene cierta formalidad que le brinda estabilidad, pero también una medida de informalidad que le permite estar libre de censuras previas o de controles externos en sus orientaciones y operaciones

corrente o movimento sovra-etnico unitario, dotato dunque di maggior forza negoziale e perciò in grado di tutelare e promuovere l'autonomia religiosa e culturale dei popoli autoctoni. Questo movimento, come si vedrà, sembra rivelare la sua forza e la sua suggestione simbolica, ma al tempo stesso le proprie criticità ed aporie, proprio dalla sua ambizione di articolare locale e globale, specificità culturale e vocazione plurale ed ecumenica. Si tratta, infatti, di un processo complesso e non esente da contraddizioni, nel quale gioca un ruolo di primo piano l'attività di organizzazione ed intermediazione svolta, in particolare, da alcune di queste organizzazioni che, negli anni, sono divenute il punto di riferimento e di articolazione a livello continentale¹⁰⁷.

La Teologia India sorge anche come “teologia alternativa” o complementare a quella dominante. Questa, come la società occidentale dalla quale promana e con la quale è sin troppo spesso legata, è vista come scossa da una crisi di legittimità. L'adesione al Cattolicesimo e l'ubbidienza al papa di rado vengono formalmente messe in dubbio, però le critiche talora rivolte ad alcune componenti della Chiesa e la visione del suo ruolo nella storia – e, in particolare, in America Latina - sono

¹⁰⁷ Uno degli ambiti nei quali si riflettono queste esigenze di interconnessione e di visibilità è la notevole importanza che Internet ricopre per la maggior parte di queste organizzazioni. Ciò si deve in primo luogo a motivazioni pratico-logistiche (soprattutto, l'impossibilità di pubblicare la gran parte dei materiali che vengono prodotti e il costo, per la gran parte dei seguaci insostenibile, degli spostamenti, anche sul solo territorio nazionale); al tempo stesso, però, è indicativo della centralità dell'idea di costruire una comunità, almeno virtuale, tra tutti, di far circolare le informazioni ad un ambito ben più allargato di quello dei fedeli indigeni (che anzi, raramente possono accedervi), di costruire un “movimento sociale” fondato su concetti come quelli, appunto, di forum e rete. Questa è, naturalmente, una grande opportunità, data la facilità ed economicità con cui oggi si può ottenere visibilità su questo mezzo; da ciò deriva anche la massa di informazioni non sempre qualificate ed affidabili, e anzi spesso stereotipate e ridondanti, sparse nella galassia dei siti web, pubblicati senza che sia comprensibile all'utente finale la rilevanza e rappresentatività dei contenuti. Senza, dunque, una conoscenza previa dell'importanza relativa di ognuna delle organizzazioni dotate di un sito, è praticamente impossibile orientarsi nelle centinaia di pagine web reperibili.

sovente assai aspre. Come vedremo, benché la Teologia India stia tentando di darsi un'identità di movimento unitario, i suoi rappresentanti hanno posizioni talora molto diversificate: ai due estremi troviamo da un lato i sostenitori di una "Teologia India india" (che non escludono o addirittura propongono di rinunciare al Cattolicesimo, se la Chiesa non si mostra realmente disponibile ad accettare, senza porre condizioni, ogni forma di devozione e di cosmovisione indigena) e, dall'altro, i religiosi che, pur non rifiutando in teoria l'idea che possa esistere una compatibilità di fondo tra cristianesimo e religiosità indigena, pongono in realtà una serie di vincoli talmente restrittivi da renderla, per dirlo con l'espressione usata da López Hernández, una "teología de la iglesia puesta con algunos adornos indígenas"¹⁰⁸. La maggior parte di essi si attesta, però, su una posizione intermedia, aspirando all'acquisizione di reali e sostanziali spazi di autonomia e, in alcuni casi, auspicando apertamente una profonda riforma dell'organizzazione della Chiesa, ma escludendo tendenzialmente l'idea di una scissione e cercando di mantenere aperto un processo di dialogo. Infatti, nonostante le critiche a specifici comportamenti della Chiesa, la maggioranza dei seguaci della Teologia India mantiene la propria adesione alla fede Cattolica e ritiene anzi che in numerose circostanze storiche essa sia stata la principale alleata delle popolazioni indigene. Dal canto suo, la Chiesa Cattolica, pur non essendo disposta a ridimensionare il proprio ruolo decisionale e di controllo o a rivedere la propria struttura ed impostazione gerarchica, vede sensibilmente ridursi il proprio predominio in America Latina e nel mondo e dunque deve

¹⁰⁸ Intervista a Eleazar López Hernández, 16/07/2009.

“venire a patti”, più di quanto avrebbe fatto in passato, con le forme di dissidenza interna.

Comunque, dato che alla Chiesa vengono attribuite gravi responsabilità storiche, e che, come promanata dalla cultura occidentale, è vista come un’istituzione scossa da una grave crisi, vi è stata, all’origine della Teologia India, una grande attenzione alle riflessioni maturate in ambiti extra-ecclesiali e anche extra-religiosi. Una delle peculiarità del movimento è proprio la ricerca costante di interlocutori in ogni ambito ritenuto potenzialmente fecondo: dall’ambito accademico, alle istituzioni politiche e alle organizzazioni internazionali, fino ad arrivare ai vari movimenti sociali, con un’attenzione particolare a quelli che si occupano di tematiche ambientali, di diritti umani e culturali; una grande attenzione è rivolta alle attività e al modello di interconnessione e collaborazione proposta da reti di movimenti come il Forum Sociale Mondiale). Per districarsi in questo universo plurale sono necessarie risorse economiche e culturali difficilmente accessibili alle organizzazioni locali e di piccole dimensioni. Per questo, all’interno della Teologia India, si sono andate creando, sempre più, strutture che si dedicano a tempo pieno all’organizzazione di incontri, alle attività di ricerca e divulgazione di materiali e all’istituzione e conservazione di reti di relazioni tra i vari soggetti che interagiscono (dal livello più piccolo delle associazioni e cooperative che sorgono nelle comunità, a quello continentale e talora persino mondiale delle istituzioni internazionali, religiose e laiche). Tra queste, le più attive sono state il CIMI (Conselho Indigenista Brasileiro) e il CENAMI, Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, che sempre più si è andata

caratterizzando come la principale istituzione che si dedica stabilmente all'elaborazione e diffusione a vari livelli della "Teologia India" (dove, come vedremo tra poco, con la parola Teologia si allude ad un ambito di attività incomparabilmente più ampio di quello tradizionalmente associato al termine). Il CENAMI, infatti, non è stata soltanto l'istituzione più attiva e dinamica nella fondazione di *una* Teologia India, nella prosecuzione degli incontri, nella produzione e diffusione dei materiali; ma a tutt'oggi costituisce il principale punto di riferimento per i teologi indios, a livello di singole comunità, ma anche delle altre istituzioni nazionali e transnazionali.

In effetti, tra le ragioni per cui il caso messicano appare particolarmente rilevante, una delle principali è il ruolo preponderante svolto dal CENAMI nel sorgere, nel diffondersi e nel radicarsi della Teologia India, a livello locale e continentale. Per questa ragione, benché non sia possibile generalizzare pienamente le conclusioni rilevabili da questo caso alla Teologia India come fenomeno continentale (tanto più che gli stessi teologi indios hanno tra le loro priorità quella di istituire un movimento unitario, ma al tempo stesso di salvaguardare la diversità culturale e la specificità religiosa dei diversi gruppi etnici), si possono formulare, a partire dall'analisi del *modus operandi* di questo centro, alcune osservazioni generali, che non potrebbero essere fatte a partire dall'osservazione di una singola comunità.

ORIGINI DEL CENAMI

In primo luogo, il CENAMI è stata una delle prime istituzioni ad occuparsi in maniera sistematica alla sistematizzazione della Teologia India a livello continentale. Quando nel 1990 si arrivò

ad organizzare, proprio presso la sede di quest'istituto, il I encuentro taller de ti latinoamericana (v., tra i più importanti *ponientes*, la maggior parte erano messicani), il CENAMI aveva alle spalle quasi trent'anni di esperienza con le zone di pastorale indigena, anche se dal momento della sua istituzione erano profondamente mutati il suo ordinamento, la sua missione e la sua filosofia. Il CENAMI viene infatti fondato nel 1960 (recentemente hanno festeggiato il cinquantenario), in un clima di rinnovato zelo missionario, con un'impostazione ancora nettamente preconciare. Nel secondo dopoguerra, la penetrazione delle denominazioni protestanti era aumentata in modo esponenziale e, parallelamente, la Chiesa Cattolica esprimeva preoccupazione per il processo di secolarizzazione e l'influenza dei "movimenti acattolici", nonché per la crisi di vocazioni e la mancanza di sacerdoti. Per il caso dell'America Latina, possiamo trovare traccia di queste preoccupazioni, delle riflessioni che ingenerarono e delle contromisure che vennero pianificate nel Documento di Río (emanato durante l'Assemblea istitutiva del CELAM, nel 1955)¹⁰⁹. I vescovi riuniti in quel consesso prendevano atto di una diffusa crisi di legittimità e di una scarsa presenza della Chiesa nel contesto latinoamericano. Il problema della profonda "ignoranza religiosa"¹¹⁰, come allora veniva definito, veniva però messo in connessione diretta, con forza anche se senza una esplicita volontà di intervento e con un'ottica ancora dichiaratamente paternalistica ed eurocentrica, alle "deplorable condizioni" in cui viveva la stragrande maggioranza delle popolazioni del continente. L'Assemblea si riferiva, ancora in modo indifferenziato, "a algunas

¹⁰⁹ Cfr. capitolo 3 per una trattazione più estesa di quel periodo storico e del Magistero.

¹¹⁰ Río, v. ad es. le conclusioni 2, 16, 56, 70.

clases de trabajadores del campo y de la ciudad, sin olvidar la llamada clase media”¹¹¹; infatti, benché si menzionassero anche “indios y gente de color”¹¹², ancora non aveva preso piede la riflessione culturalmente “contestualizzata” che avrebbe caratterizzato le teologie “contestuali” (*in primis*, la Teologia della Liberazione) a partire dagli anni Settanta. In questa importante riunione, sebbene non si facesse riferimento ad interventi volti a contrastare all’origine le cause di queste “deplorevoli condizioni di vita”, si sottolineava, con grande chiarezza, che esse non potessero non ripercuotersi “forzosa e inevitabilmente en la vida espiritual de esta numerosa población”¹¹³. Le contromisure proposte furono di varia natura: intanto, un generale invito, rivolto a tutti i religiosi, a condurre uno stile di vita più consono all’annuncio evangelico; il rilancio della presenza attiva della Chiesa, soprattutto in quei settori della società; la strutturazione di una serie di azioni di taglio assistenziale, volte a supplire, se non a risolvere, le gravi carenze strutturali dello stato in settori quali la sanità, l’istruzione, la fornitura di generi di prima necessità, la diffusione di mezzi di comunicazione e l’avvio di una rete di infrastrutture. Data la carenza di sacerdoti, si invocava un maggior coinvolgimento degli ordini religiosi, anche femminili, nonché del laicato, sia nella catechesi che nelle opere di carattere assistenziale. Quest’apertura e questo rinnovato zelo costituiscono le premesse per il sorgere della Teologia India ed è proprio in questo contesto e con questo spirito che prende corpo il

¹¹¹ Río, Dichiarazione n. 3.

¹¹² Río, conclusione n. 86.

¹¹³ Río, Dichiarazione n. 3.

CENAMI¹¹⁴.

In Messico negli anni Cinquanta e Sessanta si registrò soprattutto un marcato attivismo da parte di vari raggruppamenti laicali, tra i quali, in particolare, vanno menzionati l’Azione Cattolica, il Movimento Familiare cristiano e i cosiddetti *cursillos de Cristiandad*. Questi attivisti, entrando a contatto diretto con le popolazioni indigene, si resero conto che vivevano in condizioni di emarginazione sociale e di sfruttamento economico, ma anche di abbandono ecclesiastico, e contribuirono a sensibilizzare la Chiesa Cattolica sulla necessità di un piano di interventi mirati. Questa sensibilità andava prendendo corpo soprattutto nelle Diocesi caratterizzate da una più marcata presenza indigena, richiamando l’attenzione di alcuni vescovi particolarmente illuminati. Una delle aree in cui la popolazioni indigena era più numerosa e al tempo stesso in condizioni più drammatiche era il Chiapas e fu proprio da questa zona che venne il primo impulso ad intraprendere azioni concrete in favore della popolazione indigena¹¹⁵.

¹¹⁴ Le principali informazioni relative alla storia e all’organizzazione del CENAMI sono state ricavate dalle interviste con Padre Clodomiro Siller (29/06/2009) ed Eleazar López Hernández (16/07/2009), nonché da alcuni altri membri dell’*equipo coordinador* (cfr. infra), tra i quali i coordinatori dell’area Amministrazione (Sig.ra María del Rayo Mendoza, 16/07/2009), dell’area Salute Comunitaria (Abad Cruz, 16/07/2009), dell’area di identità religiosa (Juan Manuel Garcia, 17/7/2009). Ulteriori informazioni mi sono state fornite da Suor Celsa Hernández, segretaria della Dimensión Indígena della Comisión Episcopal de Pastoral Social (30/06/2009), dal Padre Mario Pérez (cfr. infra, intervistato in varie occasioni), da Ernestina López Bac, segretaria della Comisión Episcopal de Pastoral Social del Guatemala nonché dell’AELAPI (17/07/2009) ed infine da vari agenti di pastorale, conosciuti sia presso la sede del CENAMI che a Cuetzalan e Huehuetla, nel corso di interviste e conversazioni personali. Alcuni mesi dopo il mio rientro dal Messico, il CENAMI ha reso disponibili alcune informazioni “istituzionali” sul proprio sito Internet, www.cenami.org, che fino a quel momento veniva attivato solo episodicamente, spesso per pubblicizzare eventi o *talleres*.

¹¹⁵ La Diocesi di San Cristóbal de Las Casas ricopre un ruolo di primo piano nel sorgere della Teologia India; ad un livello simbolico, rappresenta la sede episcopale di Bartolomé de Las Casas, che è considerato, quasi universalmente, come l’antesignano dell’evangelizzazione inculturata e della tutela delle popolazioni indigene. A partire dal 1960, poi, vi si è insediato come vescovo Samuel Ruiz. Uno tra i pochi latinoamericani presenti al Concilio Vaticano II, questo vescovo racconta di aver radicalmente modificato la sua impostazione iniziale, prossima alle posizioni di taglio sviluppatista e assistenzialista

Una tra le Diocesi che tradizionalmente hanno svolto un ruolo più incisivo nei rapporti con le popolazioni indigene è quella di San Cristóbal de Las Casas (anche per il grande valore simbolico che ha in associazione a fr. Bartolomé) e nel 1953 fu proprio l'allora vescovo di Chiapas, Mons. Lucio Torreblanca, a rivolgere un appello alla Conferenza Episcopale perché aiutasse le Diocesi più povere, che, dal suo punto di vista, erano da considerare come delle zone di "missione interna". Le richieste di Mons. Torreblanca trovarono ascolto nel delegato apostolico, Mons. Luigi Raimondi, il quale spinse perché le varie congregazioni religiose avviassero delle zone di missione indigena (1957) e perché la CEM creasse una Commissione Episcopale per gli indigeni. Anche la Conferenza degli Istituti Religiosi fu sensibilizzata rispetto alla necessità di un'azione mirata e proprio in questo quadro, in occasione del Primo Congresso dell'Apostolato presso le popolazioni indigene, svoltosi a Città del Messico nel maggio 1961¹¹⁶, si diede vita al CENAMI, dietro l'impulso della Delegazione Apostolica e con il supporto di associazioni laiche (soprattutto l'Azione Cattolica). Nel 1962 il centro si costituì come Associazione Civile; coordinato inizialmente dalla Delegazione Apostolica e poi dalla Commissione Episcopale, si finanziava tramite raccolte di fondi e donazioni da parte della Chiesa; in un

esprisse nel Documento di Medellín, via via che entrava in contatto più diretto con le varie etnie della Diocesi, scoprendo al tempo stesso le condizioni di privazione e persino di vessazione in cui vivevano e una profonda religiosità. Nei quarant'anni trascorsi alla guida della Diocesi, Mons Ruiz, ormai noto come *jtatik* (termine tseltal che significa letteralmente papà, ma esprime soprattutto rispetto e reverenza), ha avviato una serie di progetti, dal seminario indigeno (poi chiuso) alla cosiddetta catechesi dell'Esodo, realizzata insieme alle comunità costrette a trasferirsi nella Selva Lacandona, all'introduzione del diaconato permanente come "ministero indigeno", che costituiscono, per i teologi indios di tutto il continente, un esempio da riprendere e adattare alle proprie realtà.

¹¹⁶ Ciononostante, la data di creazione ufficiale si fa risalire al 1960; infatti, a novembre 2010 si sono tenute, presso il centro, le celebrazioni per il Cinquantenario.

primo momento era composto da soli laici, ma presto ne entrarono a far parte anche sacerdoti e religiose. Quando fu creato, il centro aveva esclusivamente finalità di “asistencia e integración de los indígenas a la Iglesia y a la sociedad”, motivo per cui i coordinatori del centro parlano di quel periodo come dell’inizio di “la que después se llamó *Pastoral indigenista*¹¹⁷. *Dopo il 1968 (anno, ricordiamolo, nel quale si tenne la II Asamblea Generale del CELAM, che segnò una profonda svolta nella Teologia Latinoamericana, aprendo la strada alla Teologia della Liberazione e alle altre teologie contestuali)*

una evaluación mostró la necesidad de ir más allá de la asistencia y de la integración. Urgía tomar en cuenta las culturas de los indígenas en su diversidad y especificidad. Se acude entonces al apoyo de expertos en antropología, sociología y demás ciencias humanas, así como a la Universidad Iberoamericana. Se prepara el Primer Encuentro de Científicos sociales, Obispos e Indígenas. Este se realiza en enero de 1970 en Xicotepéc de Juárez, Puebla, y marca una nueva etapa en la labor de la Iglesia hacia los pueblos indígenas de México.¹¹⁸

A seguito di quest’incontro, il CENAMI, allora gestito principalmente dai missionari di Guadalupe, creò un’area dedicata, chiamata CENAPI (Centro Nacional de Pastoral Indigenista) ed incaricata di agire come Segreteria Esecutiva della Commissione Episcopale per gli Indigeni, avvalendosi della collaborazione di

antropólogos, sociólogos, lingüistas, pastoralistas y teólogos. [...] CENAPI funciona como un equipo multidisciplinar que recibe, para el desempeño de su tarea, apoyo primero de Adveniat, luego del Latin American Bureau del Episcopado Estadounidense y de Catholic Relieve Services. Es el período de Mons. Samuel Ruiz García al frente de la Comisión Episcopal para Indígenas.

Iniziarono dunque a modificarsi struttura, finalità e fondi di finanziamento del Centro (che, attualmente, non riceve alcun tipo

¹¹⁷ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *antecedentes*), consultato a febbraio 2010.

¹¹⁸ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *surgimiento de la Pastoral Indigenista*), consultato a febbraio 2010.

di finanziamento dalla Chiesa messicana ed è principalmente finanziato da due agenzie cattoliche europee). Nel 1974 il CENAPI venne riaccorpato nel CENAMI e divenne il braccio operativo della Commissione Episcopale per gli Indigeni, allora diretta da Arturo Lona Reyes, arcivescovo di Tehuantepec e tra i più progressisti e più amati dai teologi indios; fu allora che si avviò la collaborazione con Misereor, tuttora uno dei due principali enti finanziatori del CENAMI, per sovvenzionare le attività del centro e, su richiesta dalle stesse comunità indigene, “microprogetti” di sviluppo (in un primo tempo, la valutazione veniva effettuata da Misereor, ma in seguito il CENAMI ebbe piena delega).

All’inizio degli anni Settanta, dunque, il CENAMI assunse la sua attuale fisionomia, riorientando radicalmente la propria filosofia e il proprio *modus operandi*. Fu allora che Clodomiro Siller e Eleazar López Hernández - attualmente, due figure chiave del movimento, riconosciute e consultate in tutta l’America Latina - iniziarono a collaborare con il CENAPI. Benché il CENAMI non sia, attualmente, ordinato in maniera gerarchica e benché, come abbiamo visto, anche il suo atto di fondazione sia legato all’azione congiunta di vari soggetti, i due sacerdoti (entrambi messicani, ma con un profilo biografico assai differenziato) si possono considerare, in qualche modo, i veri “iniziatori” delle politiche che il centro avrebbe intrapreso da quel momento e proseguito nei decenni successivi. Entrambi chiamati a collaborare con il CENAPI dal Mons. Lona Reyes, loro vescovo, furono i promotori del sostanziale mutamento di orientamento del CENAMI, da ente puramente caritatevole e assistenziale a soggetto dedicato ad “oír y asumir la voz de los indígenas como pueblo y como Iglesia”, e poi a promotore di un processo di presa di coscienza e

emancipazione delle comunità native con le quali, attraverso modalità diversificate, entrava in contatto. È interessante notare che, leggendo la presentazione “istituzionale” pubblicata sul sito Internet del CENAMI, si riceve l'impressione di un processo di riorientamento piuttosto fluido; tuttavia, la linea che attualmente il CENAMI persegue e che fu, appunto, inaugurata in quel periodo, non passò certo senza contrasti. Così racconta infatti Siller di come fu ricevuto al CENAPI quando, nel 1973, il vescovo Lona lo inviò come suo sostituto:

CS: [él me] dice:

“va a haber una evaluación en un centro que tiene relación con la Comisión donde yo soy presidente” - él era presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas “y este centro me invitaron, pero yo no puedo ir, ¿tú quieres ir?” [...]

Me dice:

“vete a esta evaluación”

(se iba a tener en el Centro Nacional de Misiones Indígenas [...] era este [mismo] centro pero entonces se llamaba CENAPI, Centro Nacional de pastoral indígenista)

CT ¿qué se evaluaba?

CS se evaluaba la operatividad del centro, del CENAPI. Entonces yo [...] llego allí y salen con esta:

“¿Y tú?”

“Pues es que mi obispo dijo que no podía venir, que si yo no lo...”

“no, fíjate, si tu obispo no puede venir, nosotros lo informamos, no necesitamos que venga alguien, nosotros lo informamos. ¿Y tú de donde vienes?”

“Yo acabo de regresar de estar en Roma y en el Vaticano”

“Pues mira, con toda sinceridad te decimos que esto no es como para que tú vengas a esta evaluación, así que te agradecemos mucho...”

Entonces yo le dije a este doctor [...]:

“mire, les voy a pedir un favor: vengan dos de ustedes y me sacan a la fuerza, porque yo no me voy a salir por mi propio pie, fíjate; si Uds. no me admiten aquí, son los que me tienen que meter por la calle, pero no yo me voy a poner solo en la calle, verdad”

“No, pues entonces quédate, que esto y que el otro”,

y yo tomando nota, y de repente me preguntaban “¿Y tú qué opinas de esto?” Pues yo daba mi opinión. [...]

Entonces se acabó la evaluación, y me dicen:

“ya están las vacaciones en Navidad, ¿tú no nos quieres celebrar aquí una Eucaristía?”.

Les dije:

“no, fíjense que no”

“¿Y por qué?”

“Pues porque las Eucaristías yo tengo entendido que se celebran entre amigos y conocidos y todo eso, y nosotros ni somos conocidos ni somos amigos, así es que con permiso. Y me salí”.

Risulta chiaro, da questo breve frammento, che l'intervento della

persona di fiducia di Lona, il quale era già noto per le sue posizioni rispetto al ruolo della Chiesa nei confronti delle popolazioni indigene, era tutt'altro che gradito e che, del resto, come appare evidente dalle reazioni di Siller, i sostenitori della *pastoral comprometida* non si sarebbero facilmente lasciati intimidire. È altrettanto probabile che, in quel momento, Siller fosse consapevole di poter ragionevolmente sostenere una posizione di sfida come quella di cui racconta. Infatti, alcuni mesi dopo, il vescovo Lona gli chiese di collaborare stabilmente con il CENAPI e, dopo alcune esitazioni iniziali legate alla fredda accoglienza ricevuta, il vescovo gli chiese quale fosse la sua condizione per accettare quest'incarico. Le cose andarono in questo modo:

CS: Le dije: “*una sola condición, una nada más, que ellos te lo pidan*”. Y entonces que se saca la carta del saco, tenía la carta donde les estaban solicitando que si yo no colaboraba en el CENAPI. Pero entonces fíjate que *sucedio que había muchos conflictos entre que si lo que estaba haciendo el CENAPI era pastoral o no era pastoral*. Entonces se comenzó a pensar que nos separáramos de la Episcopal y yo les dije oigan, y ¿por qué no hacemos una consulta? Con nuestros organismos de iglesias que nos conocen bien y a ver lo que opinan de una separación, y nadie estaba de acuerdo y yo dije pues no; *entonces ya me habían puesto de director del CENAPI*, yo dije pues nosotros no, no nos separamos¹¹⁹. [...] Yo desde el primer [momento], cuando yo les veía hablar de lo que hacían en Pastoral, de lo que no hacían en Pastoral y a dónde iban y por qué y con quién se encontraban... Perfecto, entonces, *a mí me tocó proponerle a la Conferencia que CENAMI y CENAPI, aunque son totalmente independientes del Episcopado pero que somos la Secretaría de la Pastoral Indígena que se fusionaran, porque yo decía toda ayuda debe ser pastoral, CENAMI debe ser pastoral, y toda pastoral debe ser de ayuda integral, social, económica, política, social*, por lo tanto es un solo organismo y por lo tanto yo me iba a una asesoría a no sé adónde el fin de semana, cierran aquí y nos vamos todos al local de CENAMI, en el centro de la ciudad, en el metro Insurgentes, por qué, porque así debe de ser, porque *no aprobó la Conferencia pero en los dos días yo tomé esta determinación porque las cosas, si tú las dejas... alguna comida muy sabrosa, si tú la dejas que pase un tiempo, se convierte en lo peor* (intervista Siller, 29/06/2009).

Anche da questa conversazione, ci si può fare un'idea della conflittualità e dei complessi rapporti di forze e giochi di equilibrio

¹¹⁹ In quell'occasione, alcuni di quelli che spingevano per la separazione dal CENAMI lasciarono il CENAPI per avviare progetti di “pastoral comprometida” in altre zone del paese; tra questi, Siller

su cui si basano le relazioni tra gli esponenti più “schierati” della Teologia India e le istanze più tradizionaliste della Chiesa (sia nell’ambito delle Diocesi e delle Conferenze Episcopali sia, sebbene in forma assai più mediata, con il Vaticano e le varie Congregazioni). Vale la pena di anticipare che, come si cercherà di mostrare attraverso l’analisi del “campione” di interazioni da me osservato, sia la Chiesa sia i teologi indios sembrano orientati ad evitare confronti e prese di posizione reciproche troppo nette ed esplicite. Spesso le critiche più aspre sono inserite, diluite potremmo dire, in un più ampio quadro di apprezzamento, come si può osservare sia dai documenti ufficiali delle varie istanze ecclesiastiche in merito alla Teologia India (o a specifici episodi), sia dalle affermazioni pubbliche dei principali teologi indios in merito alla Chiesa. In più di un’occasione ho constatato che, se intervistate sul tema delle divergenze e conflittualità con la Chiesa, le stesse persone si esprimevano con toni molto più marcati di quelli usati nei contesti pubblici. Vorrei rilevare che questi interlocutori (sia esponenti della gerarchia della Chiesa Cattolica, sia teologi indios) sono generalmente ben consapevoli del fatto che un’intervista, tanto più se registrata, non equivale ad una conversazione personale riservata (tanto che in più di un’occasione mi è stato chiesto di sospendere la registrazione per parti dell’intervista nelle quali volevano fare affermazioni più “delicate”). Molti tra questi informatori si avvalgono delle ricerche degli etnologi per sostenere le proprie tesi e taluni hanno auspicato che il lavoro che stavo facendo potesse, in futuro, divenire uno strumento da loro utilizzabile. Di conseguenza, si può

menziona Jorge Santiago, che in Chiapas diede avvio al DESMI, Desarrollo Social para Mexicanos Indígenas.

ragionevolmente ipotizzare che vi sia una forte intenzionalità nelle loro affermazioni, anche in questo tipo, apparentemente più riservato, di comunicazione: sembrerebbe di poter dire che, mentre dinanzi alla platea dei fedeli tendono a sfumare le divergenze e le conflittualità, dinanzi ad un osservatore esterno non stentano ad ammetterle e talora a sottolinearle, ribadendo ognuno la forza e la legittimità delle proprie posizioni. Non entrerò qui nella discussione dei meccanismi di negoziazione dei rapporti di forze [ma qui bisogna trovare il termine á la Bourdieu]: questo punto è probabilmente il nodo problematico più importante nell'analisi di questo movimento e dunque credo che vada discusso nella parte conclusiva del lavoro. Vorrei tuttavia anticipare sin d'ora che spesso i discorsi "ufficiali" dei teologi indios (intendendo dunque i testi pubblicati delle loro ponencias, ma anche i discorsi rivolti ai propri fedeli o a coloro che per la prima volta si avvicinano al tema, ad esempio in occasione di corsi o talleres) sono frequentemente caratterizzati da un tono ottimista, se non trionfalista; che in questi contesti si presentano, essenzialmente, se non esclusivamente, i materiali (che si tratti di documenti ufficiali della Chiesa o di concrete esperienze pastorali) che suffragano la legittimità della Teologia India e testimoniano il suo concreto radicamento, quasi senza tenere conto delle argomentazioni a contrario. Anche conversando con alcuni dei protagonisti del movimento, ho cercato di comprendere meglio le ragioni per le quali i teologi indios, nel costruire i propri discorsi "ufficiali", tendano a minimizzare (se non addirittura a negare) l'esistenza di una serie di problemi ed ostacoli, di cui, in altri contesti, parlano in maniera estremamente aperta. Una delle risposte più chiare mi è venuta dal Padre Mario Pérez (cfr. infra), il

quale mi ha detto:

bueno, lo que pasa es que en un encuentro uno intenta alentar, nos vamos a alentar; tú no puedes ir a un encuentro donde después de ese encuentro sales más desanimado. A ese encuentro no vas, tú vas a un encuentro en el cual te vas a vitalizar, te vas a reforzar, vas a clarificar las cosas, no... [...] a mí me han criticado por eso, *yo no creo en la objetividad*, de donde yo provengo, de mi formación dicen que uno debe de defender el pueblo, si no, como que sienten que se destruye todo; *yo no es que tenga la verdad absoluta, pero entonces que se me permita decir mi pequeña parte de verdad*, y que es esa¹²⁰

Benché la motivazione potesse essere facilmente immaginabile, era importante che emergesse chiaramente ed in modo esplicito questo tipo di posizionamento, che chiarisce un punto centrale dell'impostazione della Teologia India, e che presiede alle logiche di selezione, citazione e riappropriazione dei contenuti nelle teorizzazioni e nella retorica proprie di questo movimento. Il “non credere” all'oggettività¹²¹, il sentirsi liberi di “attingere alle fonti” (siano esse documenti pontifici, monografie etnografiche, studi sulle fonti preispaniche) in funzione delle proprie esigenze e alla luce del proprio punto di vista, sono alcune delle argomentazioni con le quali i teologi indios “decostruiscono” e negano validità a qualsiasi attacco centrato sull'arbitrarietà dei loro accostamenti o delle loro interpretazioni – negando, dunque, come una pretesa

¹²⁰ Padre Mario ha fatto quest'osservazione nel corso di una lunga conversazione durante un viaggio in macchina in direzione della piccola comunità di San Juan Ocelonacxtla (di lingua totonaca) dove, in occasione della festa patronale, si recava, in veste di vicario episcopale, a cresimare una cinquantina di ragazze e ragazzi della zona. Ero venuta a sapere, quasi un po' per caso, che uno dei parroci della Zona Pastorale osteggiava con veemenza ogni forma di evangelizzazione inculturata, ostacolando tra l'altro la realizzazione degli incontri periodici tra gli agenti di pastorale della regione, dato che la “casa misión” destinata a questo fine era sotto la sua giurisdizione. Ero quasi un po' stupita che, nei vari colloqui avuti in oltre due mesi di lavoro, nessuno dei diretti interessati avesse fatto riferimento a questa figura, che avrei voluto intervistare; quando ho espresso quest'idea, Padre Mario ha espresso la preoccupazione che la sua testimonianza potesse darmi una visione distorta della realtà: “pues no, yo, sabiendo como es él, te hubiera dicho: ¿sabes qué? mejor no vayas, porque entonces te puedes ir con una imagen... viste, donde entonces dices: ¿y entonces como está esto?” (Mario Pérez, 29/08/2009)

sul proceso di pastorale indigena avviato nella Sierra Norte de Puebla da oltre un ventennio, chiedevo ragguagli sul conto di uno dei parroci Cercavo di capire

“egemonica” la validità universale di questi parametri.

Tornando, dunque, al “nuovo corso” del Cenami, i suoi iniziatori raccontano che

a raíz del servicio de la Iglesia a las comunidades indígenas, éstas poco a poco se convierten de beneficiarios en protagonistas de su desarrollo humano y cristiano. Este cambio en tiempos de Mons. Bartolomé Carrasco como presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas, da paso en 1980 a la *Pastoral Indígena*, que, además de específica, tiene como sujetos activos a las mismas comunidades. Son ellas las que, ayudadas por sus servidores pastorales, retoman sus culturas, sus valores, su mundo mítico-simbólico, para reafirmar su identidad y participar activamente dentro de la Iglesia y de la sociedad mexicana. Es ésta la que llamamos *Pastoral Indígena*, llevada a cabo por indígenas para los indígenas.¹²²

Dopo la presidenza di Mons. Lona e di Mons. Carrasco¹²³, assunse l’incarico un altro dei vescovi la cui azione a favore della Teologia India fu più incisiva e dichiarata, Mons. Llaguno Farías, vescovo della Tarahumara. Durante la sua gestione, la Conferencia Episcopal Mexicana pubblicò il volume *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena de México*, meglio noto come FUTEPIM, nel quale, per ognuno dei temi più rilevanti per la pastorale indigena, sono stati selezionati i più incisivi documenti e passaggi del Magistero Ecclesiastico; quest’opera, destinata ad orientare l’operato e la riflessione degli agenti di pastorale, rappresenta un riferimento imprescindibile per molti teologi indios, che difficilmente potrebbero avere accesso diretto ai documenti originali.

Negli anni successivi, alla guida della Commissione Episcopale per gli indigeni (in seguito, accorpata dalla Comisión de Pastoral

¹²¹ Come si vedrà oltre, questo concetto di oggettività è visto con una certa ambivalenza: talora viene criticato come una tipica pretesa etnocentrica e assolutista propria del pensiero occidentale; ma talora si ricorre comunque all’autorevolezza dei nomi citati a sostegno delle proprie affermazioni.

¹²² Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Nace la Pastoral Indígena*), consultato a febbraio 2010. È questo uno dei punti di svolta verso la Teologia India, che sarà poi ripreso dal CELAM (Departamento Misiones, 1987)

Social, affidata alla Caritas, sotto il nome di Dimensión Indígena) si succedettero vescovi più orientati ad un lavoro “esclusivamente pastorale”, per il quale non si riteneva necessaria “la labor amplia de acompañamiento a las comunidades indígenas y a las Iglesias particulares, que realiza[ba] Cenami”. Il centro rischiò di essere chiuso e

a petición y bajo la responsabilidad directa de los señores Obispos de zonas indígenas, deja de ser Secretaría ejecutiva de la Comisión Episcopal para Indígenas, manteniendo su compromiso de servicio amplio a los pueblos indígenas y a las diócesis

Si trattò di un periodo difficile per il Centro: la Commissione Episcopale sembrava determinata ad incamerare i beni del CENAMI

en razón de la intención de los donantes. Esto se aclaró acudiendo al único donante que era MISEREOR, quien certificó que esa institución había entregado los recursos a Cenami *para la promoción integral de las comunidades indígenas de México, en base a convenios claramente definidos y asumidos por ambas partes*. Hecha esa aclaración, se inició con Mons. Cantón una búsqueda conjunta de *relación-colaboración* que, al mismo tiempo que reconociera la autonomía de Cenami, buscara también garantizar la eclesialidad de este organismo. [...] vimos que la manera concreta de expresar esto podía ser mediante un Consejo de obispos de zonas indígenas que respaldara la eclesialidad y ortodoxia de Cenami, y mediante la aprobación por parte de la Conferencia del Episcopado Mexicano de un estatuto jurídico canónico de Cenami, donde se señalara claramente el ámbito de la autonomía de dicho organismo de Iglesia. Los planteamientos se hicieron formalmente al Consejo Permanente de la Conferencia del Episcopado Mexicano en 1989, pero no llegaron a buen término por la infeliz muerte accidental de Mons. Luis Miguel Cantón en 1990. Mientras tanto Cenami, bajo la dirección episcopal de su Presidente, Mons. Bartolomé Carrasco Briseño, arzobispo emérito de Oaxaca, siguió ejerciendo su servicio de evangelización integral a las comunidades indígenas y a sus servidores pastorales y sociales contando siempre con la anuencia y aprobación de los señores Obispos de zonas indígenas, que solicitaban nuestros servicios.¹²⁴

Mons. Felipe Aguirre Franco, successore di Cantón non si espresse sul merito della formula statutaria fino a quando

¹²³ Lona, Carrasco (arcivescovo di Oaxaca) e Ruiz hanno fondato la Región Pacífico Sur, SERESURE e altre iniziative fortemente *comprometidas* in sostegno delle popolazioni e delle organizzazioni indigene.

¹²⁴ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Cenami en la Emergencia Indígena*), consultato a febbraio 2010

al encargarse [...] del Secretariado de Pastoral Indígena del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1996, él se percató de la valoración que los Obispos tenían de los servicios de Cenami a nivel latinoamericano. A partir de entonces la colaboración entre Comisión Episcopal para Indígenas-Cenami se hizo más estrecha en eventos de Pastoral indígena, Teología india, Sacerdotes indígenas e Inculcación del Evangelio. Lo cual llevó a Mons. Felipe Aguirre, al final de su gestión frente a la Comisión Episcopal para Indígenas, a expresar abiertamente, en una carta dirigida a todos los obispos, que la eclesialidad de Cenami así como su autonomía como institución se garantizarían mediante mecanismos que, en el caminar, se irían definiendo con la participación de ambas instituciones.

La emergencia indígena que se dio, a partir de 1994, en Chiapas y en México entero por el levantamiento armado del EZLN, llevó a la Iglesia mexicana a profundizar y clarificar mejor su papel pastoral en el acompañamiento de los pueblos indígenas. Todas las instancias y organismos eclesiales interesados en la pastoral indígena, incluido Cenami, se acercaron para articular esfuerzos, análisis y planteamientos que ayudaron a mejorar el acompañamiento eclesial a la causa indígena.

El sucesor de Dn. Felipe Aguirre en la presidencia de la Comisión Episcopal para Indígenas, Mons. Héctor González, Arzobispo de Oaxaca, ratificó el reconocimiento a Cenami y solicitó su colaboración participando en el Consejo Consultivo de la Comisión Episcopal para Indígenas. Con esta modalidad de reconocimiento y colaboración Cenami siguió dando sus servicios tanto a las instancias eclesiales como civiles de las zonas indígenas de México y de América latina¹²⁵.

È interessante osservare che, negli anni successivi, la presidenza della Dimensión Indígena fu affidata a Mons. Felipe Arizmendi Esquivel, successore di Samuel Ruiz alla guida della Diocesi di San Cristóbal de Las Casas. Samuel Ruiz era stato fortemente criticato per la gestione del conflitto zapatista. In realtà, Ruiz si era limitato ad agire da mediatore per la risoluzione del conflitto, del quale veniva ritenuto, da molti *caciques* locali, il principale responsabile. Tuttavia, aveva espressamente dichiarato che, ferma restando la condanna ad ogni atto di violenza, l'insurrezione era un atto di disperazione, quasi una logica conseguenza di uno stato di disperazione per il quale non si profilavano soluzioni:

Lo que yo he hecho es llevar una luz, la luz de la fe, a los indígenas de mi Diócesis y se lo voy a explicar en forma grafica: si en este cuarto en que

¹²⁵ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Cenami en la Emergencia Indígena*), consultato a febbraio 2010

estamos no hubiera luz, al caminar nos tropezaríamos y nos golpearíamos con todos los objetos que encontraríamos en nuestro caminar a oscuras. Pero si alguien nos alumbraba [...], con esa luz podemos ver los obstáculos y trataríamos de salvarlos escogiendo caminos alternativos para no tropezarnos. Lo que yo he hecho es alumbrar con la luz de la fe los obstáculos que impiden nuestro caminar. Los caminos que recorran quienes ahora tienen nueva luz, no son marcados por mí, sino escogidos por mis fieles de acuerdo con sus propias y anteriores experiencias. Me consta que intentaron, antes de rebelarse, resolver sus problemas por caminos pacíficos. Pero nadie los escuchó, ni les hicieron caso... [...] *Si después de tratar de crear conciencia a los indígenas de su lamentable estado, durante más de 30 años, no hubiera logrado que mis catequistas buscaran caminos de recuperación de su dignidad, ancestralmente ultrajada, me sentiría el obispo más frustrado en mi pastoral...* (comunicazione personale all'autore, cit. in Icaza, 2010: 126; corsivo mio)

Già da prima, comunque, l'operato di Samuel Ruiz era stato fortemente criticato da vari gruppi di pressione, tra cui, oltre alle componenti più conservatrici della Chiesa Cattolica, Siller elenca tutti coloro che

se benefician de los bajos salarios que reciben los indígenas, quienes se aprovechan de los precios altos, quienes usufructúan las tierras que antes fueron comunales, miembros del gobierno y el ejército (Siller, 2010: 106).

Costoro avevano esercitato pressioni perché il vescovo fosse rimosso, ma, optando per un intervento più diplomatico, la Conferencia Episcopal aveva tentato di arginare la sua azione affiancandogli un vescovo ausiliare, Mons. Raúl Vera López (il quale, invece, entrò presto in sintonia con Samuel Ruiz e, allo scadere del suo mandato, anziché succedergli, fu destinato ad un'altra Diocesi). Il nuovo vescovo, Felipe Arizmendi Esquivel, pur essendo considerato da molti teologi indios tendenzialmente conservatore, non invertì decisamente la rotta nella Diocesi; nel suo ruolo di presidente della Dimensión Indígena (2003-2009) e responsabile della Pastorale Indígena del CELAM ha invece optato per incrementare la "collaborazione" del CENAMI

con ambos organismos de la Iglesia. A nivel nacional contribuimos con servicios de acompañamiento, asesoría y formación para servidores indígenas de las comunidades, para agentes de Pastoral indígena, para movimientos de Sacerdotes, de Religiosas, de Diáconos, de Laicos indígenas; así mismo colaboramos a nivel latinoamericano en el diálogo intraeclesial para superar

prejuicios y reservas ayudando a clarificar los aspectos neurálgicos de la Teología india; y para avanzar en la inculturación del Evangelio, de la Iglesia, de la Liturgia, de la Vida Religiosa en las culturas indígenas.¹²⁶

Sin da quello che possiamo considerare l'atto "ufficiale" di fondazione della Teologia India come un movimento, oltre che come una corrente teologico-identitaria, il CENAMI ha giocato un ruolo di primissimo piano, ben al di là del contesto messicano. In effetti, l'azione del centro si dispiega, essenzialmente, su due livelli:

A nivel nacional contribuimos con servicios de acompañamiento, asesoría y formación para servidores indígenas de las comunidades, para agentes de Pastoral indígena, para movimientos de Sacerdotes, de Religiosas, de Diáconos, de Laicos indígenas; [...] a nivel latinoamericano colaboramos en el diálogo intraeclesial para superar prejuicios y reservas ayudando a clarificar los aspectos neurálgicos de la Teología india; y para avanzar en la inculturación del Evangelio, de la Iglesia, de la Liturgia, de la Vida Religiosa en las culturas indígenas¹²⁷.

Quanto ai principi che orientano la struttura, l'organizzazione e l'operato del centro, il CENAMI si definisce come

un instrumento de búsqueda y servicio que facilita el caminar convergente y plural de los pueblos indígenas, para la realización de su propio proyecto de vida, en la sociedad y en la Iglesia [...] e] se entiende a sí mismo como una organización que *se compromete* con los pueblos indígenas, y acompaña sus procesos para que, exigiendo sus derechos, al mismo tiempo se consoliden como sujetos a partir del reconocimiento y reconstitución de su historia, su

¹²⁶ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Presente y futuro de Cenami*), consultato a febbraio 2010. In realtà, sorge il dubbio, considerati i vari segnali di attenzione della Chiesa Cattolica e della stessa Conferenza messicana nei confronti della Teologia India, non di rado bollata come teologia sovversiva, come rinnovata Teologia della Liberazione e persino – in relazione all'insurrezione zapatista- come "teologia della violenza", che questa politica di "maggior collaborazione" (come la si descrive nel sito del CENAMI) rappresentasse anche una forma di controllo nei confronti dell'attività del Centro. Tendenzialmente, la Chiesa di rado prende posizioni espressamente di condanna o divieto, ma non di rado (e un esempio particolarmente interessante è García González) esercita il suo ruolo "normalizzatore" partendo da una generale dichiarazione di interesse e apertura nei confronti della Teologia India (quindi, con concessioni sporadiche in aree ritenute meno rischiose, ma esplicitando tutta una serie di specificazioni e restrizioni che di fatto smentiscono questa posizione). Il commento di Eleazar López Hernández su questa apertura più retorica che sostanziale, è stato il seguente:

nosotros ubicamos este tipo de planteamiento un deseo de apropiarse la cuestión de la Teología India y oficializarla, pero totalmente depotencializarla; entonces decimos: puedes impulsar eso, está bien, pero al final no es la Teología India, la teología de nuestros pueblos: es *la teología de la iglesia puesta con algunos adornos indígenas* (intervista del 16/07/2009)

¹²⁷ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Qué hacemos*), consultato a febbraio 2010.

territorio, su agrodiversidad, su economía, su estructura social, sus prácticas de salud, sus sistemas de gobierno, su identidad cultural, religiosa y festiva, lleguen a establecer relaciones de equidad en un contexto pluriétnico y pluricultural, *para la construcción de una sociedad nueva para todos.*¹²⁸

Sin da queste affermazioni (pubblicate sul sito Internet e quindi accessibili a tutti) appare chiaro che, almeno per i membri del CENAMI e per i loro seguaci, la dimensione “terrena” e politica della pastorale è, almeno in questa fase storica, centrale e, per certi versi, prioritaria rispetto a quella ultraterrena ed escatologica. In questo senso la Teologia India (almeno per i suoi sostenitori più convinti) coincide con la Teologia della Liberazione nel ritenere che una Chiesa che non si occupi della “liberazione integrale” dell’uomo non possa realmente proclamare il Vangelo e il Regno di Dio. In questo senso, dal punto di vista dei teologi indios, non dovrebbe suscitare alcuno stupore il fatto che interi *talleres* siano dedicati a tematiche che, secondo l’accezione canonica del termine, non hanno nulla a che vedere con la teologia. In coerenza con questa visione

como respuesta a la realidad indígena, Cenami ha pasado del asistencialismo, al acompañamiento de procesos que requieren apoyos de infraestructura, educación y organización social, análisis de plataformas políticas, asesoría agraria y de derechos comunitarios, antropología y cultura, recuperación de la memoria histórica e identidad cultural, religiosidad popular indígena, acompañamiento a la autonomía de los pueblos y, al mismo tiempo, encaminamiento hacia las iglesias autóctonas. Por su opción y por su independencia de criterio Cenami continúa acompañando la historia de los pueblos indios buscando el respeto a las decisiones autónomas de las comunidades, algunas de éstas no plenamente compartidas pero respetadas

I coordinatori del Centro, dunque, ritengono che la loro missione consista nel contribuire a dar vita o a consolidare “procesos de los pueblos indígenas como sujetos de su historia”, in aree quali:

¹²⁸ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Qué hacemos*), consultato a febbraio 2010.

- Defensa y reconstitución del territorio, agricultura y comunalidad de los pueblos indígenas.
- Revitalización y dinamización de la economía comunitaria indígena.
- Rescate y fortalecimiento de la vida y salud de los pueblos indígenas.
- Afirmación de la identidad cultural y religiosa de los pueblos indígenas.
- Promoción de iglesias autóctonas¹²⁹.

Il CENAMI compie questa missione a diversi livelli: come “attore”, sensibilizzando altri settori della società a sviluppare “una opinión favorable sobre el proyecto indio” e avviando “procesos de formación integral para el desarrollo comunitario”; in veste di “ente facilitatore”, organizzando incontri nei quali “se sistematizan y socializan saberes, conceptos, marcos referenciales, metodológicos y pedagógicos que posibilitan la confluencia a favor del proyecto indio” e sostenendo (acompañando) “experiencias de base para que las comunidades indígenas sean signo de la posibilidad del proyecto indio”. Un altro ruolo centrale svolto dal CENAMI è quello di stabilire alleanze con altre organizzazioni “sociales y eclesiales que coinciden en el planteamiento y en los marcos de nuestra visión, para fortalecer el proyecto indio”¹³⁰. Ognuna di queste attività deve essere orientata al riconoscimento delle popolazioni autoctone come “sujetos en la sociedad y en las iglesias, con su diversidad cultural y religiosa” e al recupero, alla conservazione e alla valorizzazione dei “sentidos, valores culturales, identidades, conocimientos, prácticas y recursos de los pueblos”; al tempo stesso, deve favorire la “apropiación congruente de alternativas diferentes”, nella consapevolezza che, ai fini della “reconstitución de los pueblos indígenas”, sono necessari “experiencias y saberes

¹²⁹ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Qué hacemos*), consultato a febbraio 2010.

proprios, tanto de los pueblos indígenas como de los facilitadores”. Per finire, ognuno dei progetti deve avere come proprio orizzonte “cambios a nivel de efectos e impactos a largo plazo”, obiettivo che il Cenami deve perseguire con “actitud solidaria y crítica en los procesos indígenas que acompaña de manera directa y en su rol de facilitador”. Infine, il ruolo del Cenami dev’essere anche quello di dimostrare la percorribilità del “Proyecto indio”, proprio a partire da esperienze reali, avvenute in contesti concreti, “en perspectiva de integralidad”, ossia nel rispetto dei criteri appena menzionati¹³¹.

Dunque, benché il CENAMI abbia una ben precisa filosofia, la concreta programmazione delle sue attività dipende da una serie di fattori esterni, tra i quali le richieste di consulenza e di appoggio provenienti dalle comunità indigene o da gruppi di agenti di pastorale, a livello nazionale ma anche latinoamericano (dato che il CENAMI è considerato un punto di riferimento anche in ambito transnazionale). Per questa ragione, il centro ha un’organizzazione flessibile, poco gerarchizzata ed orientata all’elasticità: è dotato di un consiglio direttivo, attualmente composto, oltre che dagli stessi López Hernández e Siller, da cinque vescovi “emeriti”, che, a rotazione, lo presiedono; il suo “nucleo duro” è composto dal consiglio consultivo, che, attualmente, è organizzato in sette aree: amministrazione (affidata alla signora María del Rayo Mendoza), agro-ecologia, *comunalidad* e territorio (Álvaro Salgado); economia indigena (Erika Cuervo); identità culturale (Juan Manuel García); identità

¹³⁰ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Qué hacemos*), consultato a febbraio 2010.

¹³¹ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Qué hacemos*), consultato a febbraio 2010.

religiosa — (Eleazar López Hernández); studi e consulenze (Clodomiro Siller); Salute Comunitaria (Abad Cruz)¹³². Oltre a questi membri fissi, il Centro si avvale della collaborazione di numerosi volontari (per esempio studiosi e specialisti) ed *asesores externos*, i quali prestano la propria collaborazione dal di fuori e garantiscono il collegamento con le diverse realtà. Di solito, in prima battuta è il CENAMI che segue la fase di avvio dei “procesos de base”, tramite *asesorías* realizzate da parte dei membri dell’istituto a comunità o gruppi di pastorale che ne facciano richiesta (o si mostrino recettive a stimoli ricevuti dall’esterno), oppure attraverso i corsi e talleres che il Cenami organizza (presso la propria sede e altrove). Una volta avviato un contatto stabile con una comunità, l’obiettivo del CENAMI è di far sì che il “proceso” prosegua autonomamente, o, in una fase intermedia, con l’appoggio di un delegato esterno, che fa un punto di contatto tra la comunità e il CENAMI (non necessariamente formalizzato come *asesor*). La funzione degli *asesores*, che rappresentano una singola zona o una regione più ampia, è

¹³² Non tutti i membri dell'*equipo* sono religiosi: ad esempio, i responsabili dell'area amministrazione e salute sono laici, mentre il responsabile dell'area di identità culturale è un frate marista, che, però, sta lasciando la propria congregazione (un fenomeno piuttosto diffuso, secondo quanto ho potuto sentire dai racconti dei miei interlocutori). Poiché mi sembrava un dato interessante, ho cercato di registrare le motivazioni di queste scelte; lo stesso Juan Manuel García ha argomentato, per esempio, che
en el fondo no es cuestión de infidelidad, es cuestión de fidelidad. Y en el fondo es todo un proceso que, al rato no fácil, porque sí hay mucha valoración del quehacer de uno por parte de la institución religiosa, pero también es, verdad, otro símbolo de nuestros tiempos, ante la involución de una iglesia católico-romana, occidental, pues de repente llega un momento en que dice uno ya no quepo, simplemente ya no quepo, no porque no quiera caber sino porque no hay el interés de una atención con el límite y las consecuencias a los que te lleva ser persona que va acompañando a los procesos humanos de los pueblos indígenas (intervista a Juan Manuel García, 17/07/2009)

Un punto di vista assai simile, del resto, a quello espresso Tina López (ex suora guatemalteca, segretaria della Commissione di Pastorale Sociale, membro dell’AELAPI, esperta in campo di liturgia inculturata ed attivista di spicco, soprattutto nelle attività di coordinazione internazionali)

In alcuni casi, a meno di non chiedere esplicitamente, il che non sempre è opportuno, non è facile sapere quali tra i partecipanti siano religiosi e quali laici, dato che portare l’abito non è diffuso e che l’appellativo di *hermano* o *hermana* viene utilizzato correntemente, in questi incontri, a prescindere dall’appartenenza ad un ordine religioso.

finalizzata ad offrire

un miglior servizio a las comunidades indígenas y a quienes los acompañan. Estas personas, que asesoran en momentos coyunturales para apoyar que los distintos proyectos se realicen según su propio diseño, han surgido de las mismas bases indígenas, o pertenecen a otras instituciones, o son agentes de pastoral que se identifican con los objetivos de los indígenas, de la Pastoral indígena y los de Cenami. Con sus asesorías mantienen la perspectiva integral de acompañamiento a procesos indígenas campesinos. Estos asesores aconsejan también a Cenami, y colaboran asumiendo servicios a las comunidades y sus equipos acompañantes, tanto a nivel nacional como internacional¹³³.

In questo modo, la struttura del CENAMI è molto più allargata di quanto non risulti sulla carta e anche presso il centro operano numerosi collaboratori che formalmente non sono annoverati tra il personale del Centro. In effetti, le collaborazioni e la struttura stessa del CENAMI variano a seconda dei periodi, delle contingenze, degli impegni

nosotros, por ejemplo, no tenemos un trabajo, así, planificado, es decir, que durante dos años nos vamos a dedicar a esto; no, porque la realidad es tan fuerte que nos llaman, que nos jalan las mismas necesidades de las comunidades que nos hablan [...]. Nosotros somos una organización de servicios que responde a todo aquello que existe, tanto a nivel pastoral, como a nivel ecológico, como a nivel salud, como a nivel económico, de organizaciones de artesanos y cosas así; también es muy importante el área de identidad cultural, y que ellos también entiendan y valoren todo lo importante... (intervista a María del Rayo Mendoza, 16/07/2009)

Attualmente, il processo decisionale è piuttosto flessibile; teoricamente, la pianificazione degli interventi dovrebbe essere avallata dai sette coordinatori, i quali si riuniscono puntualmente una volta al mese

es parte de nuestra metodología de trabajo, es una semana sagrada, intocable, varia, vamos viendo en donde, pero si tratamos que esta semana sea una semana para reencontrarnos las siete coordinaciones.

[...]

La otra [cosa es] que nos articulamos... es el hecho del equipo; como coordinadores somos otra manera de conducir una institución; en principio funcionamos como coordinadores todos, y en casos emergente hasta con el mínimo de quórum podemos tomar una decisión; y si no hubiera nadie, pues hasta individualmente lo puedes hacer,

¹³³ Tratto dalla descrizione istituzionale del Centro, pubblicata sul sito www.cenami.org (sezione *Quiénes somos*), consultato a febbraio 2010.

con la información posterior: llegué a esto con estos datos y pues asumí esto, no como individuo sino como parte de la institución, y esto ha dado una novedad, una lozanía; algún tiempo tuvo CENAMI un director, por mucho tiempo; funcionó bien pero, este, como ir estando atentos a lo que va pasando y... vamos viendo que está funcionando. (entrevista a Juan Manuel García, 17/07/2009)¹³⁴

L'orientamento verso processi decisionali presi collettivamente da un lato sembra rispondere all'ammirazione che i vari coordinatori del CENAMI mostrano (e propugnano) per la natura "comunitaria" delle società native (v. oltre), dall'altro dipende dal fatto che

MR división de trabajo propiamente no [hay], lo que pasa es que las áreas están, así, divididas [...]pero eso no quiere decir que lo que no es.... Es que todo está ligado, pues en un momento dado hay un proceso, hay una solicitud, hay una problemática: por ejemplo, en Oaxaca del agua que están desviando un río y quieren hacer una fabrica, y que el gobernador, y no sé cuantas cosas horribles... Entonces va el área de agropecuario, va el área de salud, y en su especialidad apoyan en conjunto (entrevista a María del Rayo Mendoza, 16/07/2009).

Attualmente, il Cenami svolge, in sintesi, numerose attività. Alcune di esse ruotano intorno alla ricerca, alla formazione, alla selezione e diffusione di materiali (sia tramite la didattica estiva organizzata annualmente presso la sede del Centro, sia per il tramite dei vari *asesores externos* o degli altri contatti istituiti dai coordinatori) eterogenei: non soltanto in ambito teologico-pastorale, ma anche storico-antropologico e giuridico. Un piccolo campione delle tematiche cui il CENAMI attribuisce particolare rilievo si può avere anche dall'osservazione del programma per la didattica estiva del 2009:

Taller	Título	Fecha
1	Herramientas agrícolas alternativas para agricultor@s indígenas y campesin@s	Del 06 al 10 julio
2	La Misión de la Iglesia en los pueblos indígenas de hoy	Del 13 al 17 julio
3	Salud Comunitaria problemática ambiental y el derecho a la salud	Del 20 al 24 julio
4	Agricultura de montaña amenazas, conocimientos y alternativas	Del 27 al 31 julio
5	Mercados indígenas y campesinos, alternativas en la crisis actual	Del 03 al 07 agosto
6	El diálogo pluricultural en procesos indígenas	Del 10 al 14 de agosto
7	Leer y vivir la Palabra de Dios en tiempos de crisis	Del 17 al 21 de agosto

E ancora, grande importanza viene data dai coordinatori del CENAMI all'elaborazione di forme liturgiche orientate ad un paradigma teologico "plurale". Si può sintetizzare questa visione attraverso le parole di Ernestina López, ex suora guatemalteca ed

una tra le figure più in vista all'interno della Teologia India (maya, mesoamericana e continentale)¹³⁵, che ha partecipato ad uno dei *talleres* estivi del CENAMI, da me osservati, in veste di esperta rituale, oltre che di studiosa e ideologa¹³⁶. Dopo aver celebrato e *spiegato* il rituale di apertura, questa religiosa di ascendenza cakchiquel ha approfondito, nella propria ponencia, il tema del dialogo interreligioso e della sua rilevanza nel mondo indigeno:

Lo que ocurre en el mundo de hoy es que a más y más personas les parece descubrir que no hay una religión única, absoluta, superior, de la cual todas las demás participaran inclusivamente, sino que todas las religiones son, de alguna manera, respuestas humanas –divinamente motivadas– al inabarcable misterio divino, todas diferentes, pero todas también válidas, a su modo. Es como una nueva percepción, una intuición, una forma de ver que se impone, a esta altura de la curvatura de la historia universal. No es una nueva teoría, creada por algún teólogo genial. Es una percepción cultural, un nuevo paradigma, de nuestro tiempo, de esta nueva hora de mundialización. Es un nuevo escalón epistemológico, un nuevo planteamiento de base, un axioma indemostrable pero que se muestra capaz de sustituir con ventaja a los viejos postulados. Y desde este nuevo planteamiento epistemológico es desde donde surge la posición de una teología del pluralismo religioso «pluralista», es decir, una teología –y una religión– más allá de las posiciones exclusivista e inclusivista.

Tal teología está por formular, es una intuición nueva, pero podríamos decir tentativamente que se orienta hacia una compatibilización del patrimonio simbólico de la religión con estas nuevas «evidencias» que a la humanidad le parece estar experimentando. *Se trata de releer las religiones, profundizando en su capital simbólico para encontrar una reinterpretación de las mismas que, siendo profundamente fiel, no implique minusvaloración de las demás religiones* (López Bac, 2009: 4).

Infine, buona parte dell'attività del CENAMI è dedicata ad istituire contatti e stabilire nuove reti, a livello nazionale e transnazionale, con altre associazioni teologiche e con istituzioni che, a vario titolo, si occupano di tutela e promozione dei diritti delle popolazioni indigene.

¹³⁵ Oltre al ruolo di segretaria della Commissione di Pastorale Indigena della Conferencia Episcopal de Guatemala è, insieme ad Eleazar López Hernández, uno dei membri stabili dell'*equipo coordinador* dell'Articulación Ecuánica Latinoamericana de Pastoral Indígena (che presiede all'organizzazione degli incontri internazionali e continentali) e della rete inter-religiosa Amerindia (intervista a Ernestina López Bac, 17/07/2009). Su queste associazioni, cfr. appendice 1 a questo capitolo.

¹³⁶ Come si vedrà nel capitolo 5, all'interno dei *talleres* la parte dedicata alla sperimentazione rituale, come componente fondamentale di una teologia plurale ed ecumenica e di una partecipazione più attiva ed "emotiva" dei fedeli indigeni

Soprattutto sul territorio nazionale, il Cenami punta inoltre alla “concientización” delle popolazioni indigene sui propri diritti e al loro coinvolgimento nei progetti di emancipazione politica e culturale; in linea con l’idea che la liberazione spirituale debba essere fondata sulla promozione umana, non di rado i progetti sostenuti dal CENAMI non hanno, apparentemente, alcun contenuto religioso o missionario, come si evince anche dalle affermazioni sopra riportate, questo, lungi dall’essere visto come una contraddizione o uno snaturamento nel proprio ruolo teologico, costituisce per i suoi coordinatori un recupero del senso più profondo ed autentico del messaggio cristiano e dell’annuncio evangelico.



Tina López allestisce l’altare centrale per la celebrazione di apertura del *taller* “La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas” (13-18 luglio 2009). Al centro, sullo sfondo, Eleazar López Hernández e María del Rayo Mendoza, due dei coordinatori storici del Centro.

4.2. Chi sono i *teologi indios*?

Una delle caratteristiche più rilevanti della Teologia India, sulla quale infatti i suoi principali esponenti si soffermano a lungo, è che il principale *soggetto* dell'elaborazione teologica sono gli stessi fedeli indigeni.

Quest'affermazione viene enunciata come un fatto compiuto, ma al tempo stesso come un principio ispiratore cui attenersi sempre, per evitare di ricadere nell'errore criticato da un lato alla "teologia ufficiale", dall'altro ai politici e agli intellettuali che tradizionalmente si sono occupati di popolazioni indigene, secondo i teologi indios, con l'ottica paternalistica di chi ritiene di sapere, dal di fuori, cosa sia giusto per loro, senza tener conto della loro opinione (ritenendo che lo stato di esclusione sociale generasse un'ignoranza e una passività tali da impedire alle popolazioni indigene di condurre la propria vita e pianificare il proprio futuro sulla base delle loro conoscenze, o di uscire da uno stato di inerzia che portava a ripetere i modelli sociali e di comportamento appresi, anche se nocivi).

Hasta hace muy poco tiempo a los pueblos originarios llamados "indios" en el continente americano, se nos miraba, en la Iglesia, sólo como receptores de las migajas que caían de la mesa de quienes degustaban los supuestos bienes y valores de la sociedad envolvente. A los indígenas o población nativa no se nos permitía ponernos en la mesa de los hijos e invitados en igualdad de condiciones con los demás comensales; éramos únicamente *objeto de la acción de otros, que pensaban y actuaban supuestamente a favor de nosotros*.

Hoy ese esquema está siendo superado por la irrupción, a veces violenta, de los indígenas en la sociedad y en la Iglesia; y también por el cambio de actitud que se ha ido logrando en muchos pastores de nuestras iglesias particulares, en los teólogos y dirigentes de diversos institutos religiosos. Muy rápidamente la voz indígena va ganando espacio y reconocimiento institucional, a pesar de su alteridad que a menudo raspa, cuestiona e interpela. Muy rápidamente los indígenas pasamos de ser objetos a ser sujetos protagonistas de nuestro destino dentro de las sociedades nacionales y de las iglesias cristianas. A golpe de

confrontaciones alcanzamos muy pronto en la Iglesia la mayoría de edad que muchos nos habían negado (López Hernández 2004 a:1).

Per questo motivo, nella documentazione degli atti degli *Encuentros* possiamo trovare ripetute, in forme diverse e con diversi gradi di enfasi, affermazioni come la seguente:

En la Teología India es el pueblo el sujeto que elabora su pensamiento en forma colectiva. Unido en asamblea, presidido por la autoridad legítima, reflexiona y lleva a la práctica todo lo que tiene que ver con su existencia. Esto hace que recelen de grupúsculos o individuos que rompen la unidad que van creando todos los miembros del pueblo. Sin embargo aprecia la participación de individuos o grupos que, como servidores, contribuyen a este funcionamiento colectivo, siempre que no quieran ser los únicos y principales protagonistas, suplantando al pueblo o utilizándolo para abanderar luchas que no son las suyas o expropiándole su pensamiento (Arias Montes, 1998: 7).

Questa affermazione, in particolare, è stata pronunciata da Manuel Arias Montes in occasione del III *encuentro taller* latinoamericano, celebratosi a Cochabamba nell'agosto del 1997, che è ritenuto da molti uno dei momenti di maggiore forza e compiutezza del movimento (e i cui atti sono praticamente irreperibili). Il suo relatore la motiva riportando a sua volta, come rappresentativo di tutti "gli indios", quanto letto nella documentazione relativa ad alcuni incontri di organizzazioni indigene messicane e dell'America Centrale:

Los indios toman postura ante esta expropiación: "No debemos permitir que los investigadores se roben nuestra cultura, haciendo libros que luego venden y comercializan para su provecho. Si se tienen que hacer estudios en las comunidades, que nosotros seamos los mismos sujetos de estos estudios y no simples informadores u objetos de investigación"¹³⁷.

Insomma, nella Teologia India *il teologo* è "il popolo", sono le stesse comunità, con "sus sabios internos, sus interlocutores teólogos externos y el Magisterio de la Iglesia"¹³⁸. Non sono rari i

¹³⁷ "Encuentros de Organizaciones Indígenas de México y Centro América", in: **Juncosa, José**, 1991, *Documentos indios: Declaraciones y pronunciamientos*: 55, cit in Arias Montes, 1998: 7.

¹³⁸ Arias Montes, 1998: 6.

casi di affermazioni, come questa di Arias Montes, fatte a nome di “*los indios*”, sulla base non tanto di una lunga esperienza di terreno o di convivenza, quanto per esempio dei rapporti con specifiche organizzazioni indigene (che, però, non sempre sono ritenute rappresentative dai membri della popolazione di cui si fanno portavoce; tanto che frequentemente, nell’ambito di una stessa regione, ne esistono varie, che, non di rado, hanno visioni divergenti e si trovano in contrasto tra loro; in questi casi, spesso la critica che ogni organizzazione muove all’altra è proprio quella di non rappresentare interessi *autenticamente* indigeni). Probabilmente finalizzate a fondare ed incoraggiare quell’unità tra popolazioni indigene che si ritiene indispensabile per poter costruire un movimento di emancipazione sociale, culturale e politica, tale affermazioni finiscono con il ripetere il *modus operandi* criticato agli “indigenisti” (nel senso più ampio del termine, come specificato nel capitolo 2), nel quale un ristretto gruppo di attivisti, talora completamente sradicati dal contesto nativo anche se di origini indigene, prende la parola, autodefinendosi rappresentante di un intero gruppo etnico, di cui la stessa esistenza dell’organizzazione testimonierebbe il nuovo grado di protagonismo. Insomma, in operazioni di questo tipo si percepisce una profonda ambivalenza, come pure il rischio di forzare i dati; si tende ad effettuare la visione più consolidata, in base alla quale la Chiesa

experta en humanidad, tiene que ser voz de los que no tienen voz (de la persona, de la comunidad frente a la sociedad, de las naciones débiles frente a las poderosas)¹³⁹

a quella, cui oggi i teologi indios aspirano, secondo la quale oggi gli indigeni

han comenzado a abrir los ojos, han comenzado a ver, han comenzado a

¹³⁹ III Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (1979), Documento de Puebla

desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a decirla con valentía, han comenzado a ponerse de pié, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse, a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo"¹⁴⁰.

Il tentativo di mostrare che questo passaggio - da persone senza voce a persone che prendono autonomamente la parola - sia già compiuto, unitamente allo sforzo di dar vita ad una "comunità immaginaria" pan indigena, rischia di mettere in ombra e negare l'esistenza, anche semplicemente a livello intra-comunitario, di punti di vista differenti, divergenze e persino conflitti, talora sanguinosi, su una serie di posizioni e problematiche diversificate, ivi compresa quella religiosa [*v. caso di Stavenhagen in Multiculturalism, v. Bartolomé su non equivalenza tra autorità tradizionali e cd intellettuali indigeni, e non ricordo in questo momento chi era che parlava in modo chiaro delle diverse interpretazioni e contese per il potere tra le diverse generazioni*]

Questa tendenza a rappresentare, in forma piuttosto idealizzata, una sorta di universo comunitario, unificato, naturalmente portato ad una vera corallità e democrazia, come caratteristiche quasi intrinseche ed essenziali delle popolazioni indigene, viene altrove riflettuta in maniera più articolata e sistematica, soffermandosi sulle varie differenze che esistono tra le popolazioni indigene, in riferimento ad una serie di indicatori differenziati. Ad esempio, rispetto al diverso grado di cattolicità o cristianizzazione delle popolazioni native, ancora Arias Montes evidenzia che:

Para recuperar la teología india, es necesario tener en cuenta a los diferentes sectores de indígenas: los cristianizados al estilo occidental, que abandonaron oficialmente las creencias de sus antepasados, pero siguen interiormente vinculados a ellas; los que han mantenido parte de su identidad religiosa, aunque

¹⁴⁰ Pensamientos de Mons. Proaño compilados por Mons. Agustín Bravo, Ecuador, 1989 .Sia quest'affermazione che la precedente (o varianti assai simili) sono citate praticamente in ogni incontro, di cui ho letto e a cui ho assistito.

son cristianos; otros que siguen vinculados totalmente a las creencias de sus antepasados, aunque han incorporado algunos elementos cristianos; y otros que conservan la religión ancestral, sobrevivientes de la campaña de extirpación de la "idolatría". A estas diferentes vivencias religiosas tiene que responder también la teología india. (Arias Montes, 1998: 8).

Dalla grande eterogeneità dei fedeli e dei potenziali destinatari discendono alcune delle peculiarità più significative della Teologia India, che deve necessariamente mantenere un carattere sempre aperto, dinamico e negoziale. In questo senso, va evidenziato che esiste, in qualche misura, una sovrapposizione tra protagonisti e destinatari, dato che si dichiara programmaticamente che la parola di chiunque intervenga nell'elaborazione teologica, a condizione di non voler esprimere una voce dominante e di non arrogarsi l'autorità, debba essere ascoltata e discussa. In effetti, potremmo dire, in linea generale, che i protagonisti comprendono un'ampia tipologia di attori, che va dalle alte gerarchie della Chiesa Cattolica ai credenti nativi: e quindi dal CELAM, ai vescovi, agli agenti di pastorale e ai rappresentanti, religiosi e laici, delle comunità indigene e, in alcuni casi, afroamericane, con una presenza significativa delle donne (le quali spesso contestano, anche con una forza raramente osservabile nel mondo del lavoro e in altri contesti laici, l'attitudine maschilista della Chiesa e dei sacerdoti).

L'invito alla riflessione comune, inizialmente promosso dalla stessa Chiesa¹⁴¹, è alla base dell'elaborazione teologica "india" e si sviluppa, come accennato, attraverso un ampio confronto e l'articolazione di incontri periodici tra i diversi protagonisti. Porta direttamente al tema dell'eterogeneità, che è al centro della

¹⁴¹ In particolare nel corso delle Conferenze Generali del CELAM; si vedano anche le Esortazioni Apostoliche *Evangelii Nuntiandi* (Paolo VI) e *Ecclesia in America* (Giovanni Paolo II)

definizione di Teologia India; infatti, da parte loro, i rappresentanti delle comunità invocano apertamente la collaborazione dei “non indigeni”, intendendosi certamente figure ecclesiastiche in grado di contribuire a mantenere l’elaborazione teologica all’interno di “parametri ecclesiali”¹⁴² ma anche studiosi, il cui apporto è ritenuto fondamentale ai fini di un recupero del passato precolombiano, e le cui opere troviamo a volte espressamente menzionate; ed inoltre ambientalisti, rappresentanti di istituzioni indigeniste nazionali e internazionali, membri delle Organizzazioni Non Governative e di altre confessioni cristiane; insomma, tutti quanti possano e vogliano scambiare informazioni, saperi e riflessioni con il mondo indigeno. Si tratta di un’apertura veramente notevole, nella quale però si guarda agli apporti provenienti dal mondo esterno con un’attitudine ambivalente, che sembra oscillare tra la fascinazione e la diffidenza. Il rischio che si percepisce è quello di poter essere “agiti”, e/o fatti oggetto di nuovi proselitismi, anche non religiosi, che non prendano le mosse dalle esigenze e dall’universo di riferimento indigeno. La reale parità delle voci teologiche, in effetti, è tutt’altro che problematica. Se i portavoce della Teologia India ne parlano come di un fatto compiuto, un’analisi più attenta delle interazioni tra i partecipanti agli *Encuentros* e delle diverse forme in cui i vari esponenti si esprimono su questa tema evidenzia che esistono percezioni estremamente diversificate. Osservando le modalità di partecipazione degli agenti di pastorale indigeni, si può osservare una gradazione tra coloro che, per ruolo, formazione ed

¹⁴² Comisión de Articulación Internacional de la Teología India Mayense, tenutasi nel 1997 e i cui estratti sono parzialmente consultabili sul sito web http://www.fut.es/~fqj_sp02/docs/caina.doc, consultato nel maggio 2009.

esperienze personali, abbiano più familiarità con contesti più formali e occidentalizzati (per esempio, per aver trascorso molti anni in seminario) e coloro che, in molti casi per la prima volta in vita loro, si allontanano dalla propria comunità di origine e si trovano a contatto con persone di estrazione tanto diversificata, in contesti che non di rado possono essere per loro “esotici” [ribaltamento del ruolo stereotipico dell’antropologo] oppure causare spaesamento, disagio, soggezione, come in chi si trovi a presenziare un contesto del quale non conosce le regole del gioco.

Proprio per questo, insistono i teologi indios, si dovrebbe poter garantire un ruolo privilegiato ai catechisti indigeni, provenienti da una delle varie tipologie sopra elencate da Arias Montes (che comprendono i gruppi più cristianizzati ma anche quanti ancora non sono stati evangelizzati o non si sono convertiti), e dunque in grado di rappresentarle adeguatamente anche in consessi plurali.

Infatti

ellos, los agentes de pastoral de raíces indias y los que conservan la sabiduría del pueblo, con sus comunidades, serian los más indicados para defender la legitimidad de la teología india, sin despreciar los planteamientos mas auténticos del cristianismo. (Arias Montes, 1998: 8)

Se, per quanto riguarda i protagonisti, abbiamo segnalato un notevole pluralismo, specularmente possiamo riscontrare, per quel che riguarda i potenziali destinatari, un atteggiamento eloquentemente definito “trans-ecumenico”, che espande l’ecumenismo oltre il cristianesimo stesso e oltre l’ambito delle culture indigene, aprendosi, in maniera realmente universalistica, a tutti (questo spiega la grande mobilità di alcuni degli esponenti più influenti, la loro adesione ad una serie plurale di movimenti sociali, di associazioni e di reti di organizzazioni e la loro

partecipazione ad un'ampia tipologia di eventi, che spesso non hanno alcuna connessione diretta con la religione, ma sono legati a tematiche come i diritti umani, lo sviluppo sostenibile, il commercio equo e solidale e così via). Infatti si postula che la *sabiduría indígena*, proprio per la sua capacità di recepire ed elaborare dagli altri in maniera creativa e dinamica, non solo sia in grado di affrontare esigenze materiali ed esistenziali del suo qui e ora, ma abbia valore “assoluto”. Infatti

la crisis actual de la civilización occidental [...] no es simplemente una crisis de crecimiento del sistema social vigente, que buscara formas nuevas de convivencia social dentro de la modernidad, sino expresión de la esclerosis de un sistema que ha agotado sus posibilidades de renovación. De modo que, por eso, se ha provocado también una crisis no sólo en la interpretación del hecho, sino en la búsqueda de alternativas de solución.

Es lo que ha hecho posible algo antes impensable: las voces silenciadas de antaño empiezan a ocupar un nuevo espacio en la atención de quienes anhelamos otras formas de vida más humanas y más cristianas. Los pueblos indígenas, no sólo de América Latina sino de todo el mundo, que son la más antigua población excluida, y que secularmente han resistido a los dictámenes injustos de quienes dirigen los destinos de las naciones, ya no somos considerados ahora como los causantes del retraso en el advenimiento de la modernidad; sino como referencia importante para la construcción de propuestas alternativas que nos pongan a todos más allá de esta modernidad deshumanizante. Tienen razón los hermanos de Paraguay, al plantear: “los indios no somos el problema; somos la solución”¹⁴³.

Per questo la “sabiduría indígena” è presentata come una risorsa per economisti, sociologi, antropologi, politici e per tutti coloro che riconoscano le motivazioni della “oposición radical a estos proyectos de muerte”; per settori di base, come “campesinos, obreros, colonos, emigrantes, que, ante la evidencia de la crisis, han comprendido las razones de los indígenas para mantener hasta hoy un **no** rotundo a los sistemas impuestos desde fuera” (ibid.).

Si potrebbe osservare come questa posizione sia evocativa, benché ribaltandone i termini, della Teologia Apologetica: ciò che

¹⁴³ Prólogo a la Comisión de Articulación Internacional de la Teología India Mayense, op. cit.

viene dall'Occidente liberista snatura e perde il messaggio cristiano, custodito dalle comunità indigene, giungendo quasi ad essere identificato con il Maligno (non di rado, si parla esplicitamente, in relazione all'espansionismo delle imprese internazionali o alle politiche promosse da istituzioni come la Banca Mondiale, di "progetti di morte", "strutture di peccato", comportamenti "antievangeli" e contrari al "plan de Dios").

Fermandoci a riflettere su alcune di queste affermazioni (ad esempio, *los indios toman postura ante esta expropiación; los indios somos la solución*), possiamo iniziare a rilevare come, frequentemente, nella Teologia India si parli a nome de "*los indios*", come se quanto affermato da alcuni di essi, peraltro in contesti delimitati e chiaramente orientati (come è il caso di specifiche organizzazioni indigene o raggruppamenti di teologi indios – due tipologie che, peraltro, spesso coincidono) possa essere rappresentativo per tutti. Questa concettualizzazione rischia di portare ad una rappresentazione inesatta e ipergeneralizzata, che sembra non tenere conto di quanti hanno posizioni diverse o non si pongono affatto questo tipo di problemi (per lo meno, non in questi termini). Paradossalmente, essa deriva proprio dalla constatazione che tradizionalmente la "voce indigena" non abbia trovato alcuno spazio nella società latinoamericana, né in seno alla Chiesa, in epoca coloniale quanto a seguito dei processi di indipendenza; essa risponde dunque ad un'esigenza, quando non ad un'urgenza – la "urgencia de un diálogo intercultural", è stata definita nel corso di alcuni *Encuentros* - di creare degli spazi di reale rappresentanza per le popolazioni autoctone, nella loro specificità ed alterità culturale rispetto alla società "dominante". In questo senso, le istituzioni indigeniste, le

politiche educative e le stesse campagne di alfabetizzazione sono ritenute tra le principali responsabili dei processi di deculturazione, avviati con maggiore intensità soprattutto a partire dal XX secolo. Per questa ragione, l'istruzione è uno dei temi centrali e più dibattuti all'interno della Teologia India (e nell'agenda di gran parte delle organizzazioni indigene). In questo senso, è lo stesso ideale di una cultura nazionale uniformemente diffusa ad essere contestato; i programmi di studio stabiliti a livello centrale e un tempo ritenuti universalmente validi per tutti i cittadini (e, di diritto o di fatto, concettualizzati come condizione indispensabile per la reale fruizione dei diritti di rappresentanza, di piena cittadinanza e di uguaglianza dinanzi alla legge) sono adesso fortemente in discussione. La maggior parte degli aderenti alle organizzazioni indigene, come pure dei seguaci più convinti della Teologia India, ritengono che i programmi di studio insegnati nell'ambito dell'istruzione pubblica non siano utili, e dunque validi, per le popolazioni indigene (in particolar modo, per quanti vivono in contesti rurali e di forte isolamento rispetto ai contesti urbani e occidentalizzati). La scuola, dunque, oltre ad essere inadatta a fornire strumenti utili da un punto di vista pratico e lavorativo, è ritenuta all'origine della dissoluzione delle lingue native, della disgregazione culturale e identitaria e del senso di rifiuto e vergogna che molti (specialmente tra i più giovani) sembrano provare rispetto alle proprie origini. Per questo motivo, la discussione su come oggi l'istruzione debba essere concepita è quasi sempre un tema portante nei dibattiti e nelle discussioni negli *Encuentros* di Teologia India (dal livello delle comunità, dove vi è una notevole fluidità tra le principali organizzazioni indigene e gli agenti di pastorale orientati in questo senso, a quelli nazionali e

continentali): in linea generale, esiste una certa convergenza sull'idea che essa, pur continuando a fornire le conoscenze e le competenze di base perché gli alunni possano maturare gli strumenti per muoversi ed orientarsi nel contesto nazionale, debba essere differenziata e adattata ai diversi contesti culturali. Si tratta di un dibattito complesso e tutto sommato piuttosto recente. In realtà, i precedenti non mancano certo, specialmente sul fronte teologico, dato che in epoca coloniale l'idea di una certa autonomia delle comunità indigene dal resto della società era un dato di fatto. Ma, in parte anche per questo, tali precedenti erano stati fundamentalmente rigettati nel XIX e XX secolo, quando lo sviluppo delle identità nazionali era ritenuto centrale nella fondazione degli Stati nazione, essenzialmente concepiti in antitesi con il modello spagnolo e ad imitazione di quello francese e statunitense. Tra gli obiettivi teorici fundamentalmente condivisi dai seguaci della Teologia India vi è la costruzione di una scuola gestita in autonomia, nella quale i rappresentanti delle comunità indigene trovino margini di intervento rilevanti, per poter garantire la sopravvivenza e il rilancio delle lingue native, nonché la valorizzazione del patrimonio culturale locale; quest'ultimo include, in queste discussioni, tanto i saperi "pratici" (come la medicina e la farmacopea tradizionale, l'*etnobotanica*, l'artigianato, le tecniche agricole, ritenute particolarmente adattate all'ambiente e dunque eco-sostenibili, le forme di "economia solidale"), quanto i valori morali e spirituali, tanto più che la separazione tra questi ambiti è concepita come artificiale, mutuata dal sistema di pensiero e di istruzione di matrice occidentale, non appartenente alle

popolazioni indigene¹⁴⁴. In questo senso, nella Teologia India viene fortemente enfatizzato (ancora una volta, con una tendenza a generalizzare e a non specificare bene il senso di queste affermazioni così enfatiche) il fatto che le culture e le forme di religiosità autoctone sono “integrali” e dunque coerenti, armoniche al loro interno, non caratterizzate dalle distinzioni di ambiti e dalle asimmetrie associate con la “sociedad envolvente”.

Tra le caratteristiche della Teologia India, che deriverebbero proprio dal suo soggetto collettivo e corale, se ne segnalano spesso due:

- a) che la Teologia India è “comunitaria”
- b) che essa sorge e si sviluppa non tanto nelle teorizzazioni, nelle pubblicazioni o nelle dichiarazioni dei suoi esponenti più in vista, quanto nella vita stessa delle popolazioni.

Dunque, in segno di rifiuto di questa ricorrente “prevaricazione” da parte della cultura dominante, alcuni dei più autorevoli teologi indios o degli intellettuali che animano le organizzazioni indigene (che talora sono essi stessi indigeni, ma pur sempre tenendo a mente che non esiste una definizione univoca o realmente condivisa di chi possa essere ritenuto “autenticamente” indigeno) ritengono fondamentale sottolineare che, benché possano apparentemente ricoprire un ruolo di primo piano all’interno dei

¹⁴⁴ Uno dei problemi pratici per la costruzione di questo tipo di scuola è proprio l’individuazione di figure realmente “biculturali”, che possano garantire questo recupero delle “conoscenze tradizionali”. Spesso si tratta di “maestri indigeni” che però, essendosi formati nelle scuole tradizionali, non hanno una profonda conoscenza delle materie che insegnano; ad esempio, i corsi di “cultura e spiritualità” sono spesso effettuati sulla base di poche letture e di una conoscenza piuttosto superficiale di alcuni dei “classici” sul mondo preispanico (nel caso del Messico, soprattutto León Portilla e Angel María Garibay); mentre ad esempio per le materie più pratiche, come la medicina o l’artigianato, ci si avvale della consulenza di *promotores* che abbiano svolto ruoli simili in altre zone; in questo caso, dunque, più che di un “recupero” si tratta dell’introduzione ex-novo di tecniche e conoscenze che non sono originarie della zona nella quale vengono insegnate, ma sono state “importate” da altri contesti.

contesti di elaborazione, essi non sono altro che dei portavoce; che non elaborano un pensiero individuale proprio, né tanto meno sono concepibili come autori o autorità. Frequentemente López Hernández in occasione dei suoi interventi pubblici (che peraltro sembrano costituire il principale riferimento per la maggior parte degli altri teologi indios, e che troviamo frequentemente menzionati, citati o riassunti come documenti fondanti e sintesi più rappresentative del movimento) ha fatto affermazioni simili alle seguenti:

traigo a la mesa de este encuentro internacional [...] *no mi reflexión personal*, como estudioso de la materia, *sino el testimonio vivo de hermanas y hermanos indígenas* que durante los últimos 20 años estamos abriendo y consolidando espacios de diálogo dentro de la Iglesia en orden a sanar heridas del pasado, a enfrentar con éxito los desafíos del presente y a hacer posible un futuro mejor para todos.

Lo que diré sobre el diálogo misionero no es ciertamente algo novedoso y llamativo, pues reiteraré lo que en otras instancias y foros *hemos expresado de muchas maneras laicos, religiosas y sacerdotes indígenas, servidores de la Iglesia*, como manifestación de nuestra alma acongojada por los desafíos actuales. (López Hernández, 2004: 1, corsivo mio)

Quiero dejar claro que *no soy un académico, en sentido estricto, ni un investigador ajeno* a los sujetos que actualmente empujan estos contenidos en los espacios que se han abierto para ellos. Por mi origen soy miembro de una de las etnias mayores de México, la Zapoteca, y por mi profesión de sacerdote católico soy parte de una de las instituciones religiosas más implicadas en la fe de nuestros pueblos. Profundamente marcado por ambos referentes, que influyen en mi identidad personal y colectiva, *he tenido la dicha de ser testigo y partícipe de los movimientos sociales que han hecho emerger la voz de quienes somos la raíz más antigua de este continente.*

La base documental que respalda las afirmaciones que aquí hago es *esa voz antigua y nueva de las diferentes comunidades indígenas que van tomando conciencia de su ser* y de su valer también en las cosas que se refieren a Dios. Esa voz la han ido manifestando en múltiples encuentros, reuniones, intercambios realizados por toda la geografía del Continente. *Yo no hago otra cosa que ser portador o cartero de la palabra de mis hermanos, corriendo el riesgo de no ser siempre fiel a este servicio.* (López Hernández, 1998: 1, corsivo mio)

Per questo motivo, molti *teologi indios* (almeno quelli più affermati e consapevoli del proprio ruolo) si mostrano frequentemente restii a rilasciare interviste, o talora lo fanno a condizione che i materiali

prodotti possano poi essere messi a frutto nello processo di elaborazione teologico-identitaria¹⁴⁵. Anche in occasione dei contatti intercorsi con il Prof. Lupo e con me durante la preparazione della ricerca di terreno, Eleazar López Hernández e Clodomiro Siller¹⁴⁶ hanno precisato che i colloqui con loro non dovevano intendersi come realmente rappresentativi della Teologia India, la quale non è elaborata da teologi di professione, ma sorge nel vissuto religioso delle stesse comunità, che è il luogo nel quale va osservata. Mi è sembrato, sin dall'inizio, che una tale insistenza su questo punto, insieme alla rilevante mole di eventi e documenti prodotti da organismi come il CENAMI (che possiamo pensare come "istanze centrali"), andasse problematizzata e verificata sul terreno: analizzando soltanto gli atti degli *encuentros-talleres*, in effetti, si nota una notevole difformità tra le *ponencias* degli organizzatori e le sintesi dei gruppi di lavoro nei quali "la voce delle comunità indigene" dovrebbe trovare espressione. I primi tendono frequentemente a caratterizzarsi per una presentazione organica dei materiali, per uno stile tendenzialmente "accademico"-istituzionale e per una forma "conclusa" delle argomentazioni. I secondi si presentano invece,

¹⁴⁵ Questi stessi punti me li hanno espressi chiaramente voce diversi dei religiosi da me intervistati; cercherò quindi, per quanto possibile, di evitare la definizione di *informatore*, che, mi sembrerebbe impropria nei confronti di quanti hanno condiviso con me la propria testimonianza e il proprio punto di vista, a condizione che quelle conversazioni fossero concettualizzate su una base di reciprocità e circolarità. Del resto, la stessa antropologia negli ultimi tre decenni si è interrogata con forza su questo tema; è anzi ipotizzabile che, almeno in parte, queste concettualizzazioni siano state mutuate dalle scienze sociali. Varie figure di studiosi, e in particolare di antropologi, hanno fortemente contribuito allo sviluppo dei movimenti indigeni e alla critica del "colonialismo" degli Stati, delle Chiese e della stessa antropologia. Sebbene nel linguaggio antropologico questa sia una definizione corrente, e quindi difficilmente evitabile, vorrei precisare che, anche quando vi farò ricorso, cercherò di farlo nel pieno rispetto di uno spirito di collaborazione e rispetto.

¹⁴⁶ Durante la conversazione che ha preceduto l'intervista del 29/06/2009, Clodomiro mi ha chiesto di dare uno sguardo alla bozza del mio progetto di ricerca e, vedendo vari dei suoi articoli tra i miei riferimenti bibliografici, ha voluto precisare che quei documenti non potevano considerarsi dei veri e

nella maggior parte dei casi, come elenchi di temi, obiettivi, slogan, raramente argomentati e non sempre in connessione diretta gli uni con gli altri. Le sintesi delle assemblee plenarie, nelle quali quanto discusso nei gruppi di lavoro viene presentato, analizzato, sistematizzato, tuttavia, assumono, nuovamente, una forma conclusa e argomentata. Dalla lettura degli atti, dunque, sembra esservi un grado di rielaborazione, di interpretazione, di riorganizzazione del pensiero espresso dai rappresentanti della “vivencia” religiosa ben superiore a quello che farebbero presumere affermazioni come quelle sopra riportate (tenendo anche conto del fatto che questi rappresentano solo una percentuale dei presenti e che spesso sono essi stessi agenti di pastorale, e dunque caratterizzati da un “vissuto religioso” presumibilmente differente da quello di altri fedeli). Anche osservando sul terreno (sia in contesti organizzati e formali, sia nel corso delle attività quotidiane che si svolgono nella comunità) le interazioni tra le diverse tipologie di attori sociali che costituirebbero il “soggetto collettivo” della Teologia India, si possono osservare dinamiche simili: in realtà, il grado di agentività, consapevolezza, partecipazione e interesse per l’elaborazione di una Teologia India sistematizzata risulta, al momento, tutt’altro che omogeneo. Probabilmente un osservatore esterno che assistesse alle varie interazioni tra questi diversi attori sociali, se non conoscesse le dichiarazioni in base alle quali “il soggetto teologico” è il popolo, constaterrebbe che si tratta di contesti nei quali la partecipazione attiva dei fedeli è notevolmente incoraggiata ed accettata, ma quel gruppo di persone che

propri saggi o scritti sistematici, ma andavano comunque concettualizzati come trascrizioni dei suoi interventi in vari contesti pubblici.

identificano se stessi come i “portavoce” e i mediatori ancora detengono un forte ruolo di autorialità, autorevolezza e protagonismo. Al momento, più che la constatazione di uno stato di cose, l’autorialità corale e collettiva, che la Teologia India definisce come una delle proprie caratteristiche più salienti e liberatrici, si configura come un ideale al quale tendere. In questo senso, un termine che forse riflette meglio questa situazione, e che talora gli esponenti di spicco del movimento usano per parlare di sé, è quello di “*parteros*”: dato che attualmente sono loro che agiscono da “facilitatori”, che propongono i temi per la discussione teologica, che suggeriscono le metodologie per analizzare la realtà storica e riflettere sulla religiosità, che organizzano gli incontri più allargati e che selezionano i materiali da utilizzare. Sulla base di queste considerazioni, durante l’osservazione partecipante delle varie interazioni tra i diversi protagonisti della Teologia India si è dedicato un ampio spazio all’operato e alle retoriche di questo specifico segmento di attori sociali, che potremmo definire come un “segmento di mediazione”¹⁴⁷. Gli *Encuentros Talleres* costituiscono il luogo privilegiato dell’interazione e dei processi di sistematizzazione e rielaborazione della “vivencia religiosa” – che, come si è visto, i teologi indios definiscono come il nucleo della Teologia India; essi rappresentano, dunque, lo spazio nel quale i meccanismi di negoziazione tra la teologia “che sorge dalle basi” e la sua versione “sistematizzata” sono più visibili. Di conseguenza, in questo lavoro si tenterà di dimostrare che il “segmento di

¹⁴⁷ Tendenzialmente, è a loro che si farà riferimento quando si impiega l’espressione *teologi indios*, anche perché generalmente gli altri fedeli, benché si definiscano estremamente devoti, non sembrano pensare a se stessi in questi termini.

mediazione” e gli *encuentros talleres* come momenti semi-istituzionalizzati per l’elaborazione teologica meritano più spazio di quanto finora gliene sia stato dedicato nei pochi studi etnografici che si sono occupati di Teologia India (i quali si sono prevalentemente incentrati sullo studio in profondità di singoli casi di comunità) e di quanto siano solitamente inclini a riconoscergli gli stessi esponenti del movimento.

4.3. In quale accezione si parla di teologia

Come si è accennato, nell’espressione Teologia India il termine “teologia” viene usato con un’accezione molto particolare, profondamente diversa da quella propria della tradizione teologica e accademica di matrice cristiana. Buona parte delle riflessioni e delle pratiche che compongono il corpus di questa corrente non sarebbero classificabili, secondo l’accezione classica, come (vera) teologia. Lungi dall’essere un errore di applicazione, la scelta, ragionata e argomentata, di ricorrere a questo termine rappresenta probabilmente la più forte presa di posizione da parte degli esponenti di questo movimento. Il primo passo per avvicinarsi quanto più possibile da un punto di vista emico a questa corrente religiosa e identitaria consiste proprio nell’analizzare le dichiarazioni dei principali teologi indios sulle accezioni che danno al termine e sulle ragioni di questa scelta, che condensa una serie di rivendicazioni e di giudizi sulla “teologia della Chiesa” (come evocativamente l’ha definita López Hernández durante un’intervista) e, per ciò stesso, è non di rado fonte di tensioni, polemiche e precisazioni da parte delle gerarchie ecclesiastiche. Già a partire da questo tema si mostrano, infatti, alcune delle dialettiche e possibili fonti di tensione (nonché il

difficile gioco di equilibri) tra le spinte centrifughe di alcuni settori della Teologia India e le istanze normative e accentratrici delle gerarchie ecclesiastiche. Emergono inoltre alcuni dei contenuti e degli ambiti che vengono inclusi in questo concetto, assai ampio, di teologia e che comprendono, per menzionare alcuni dei temi principali, il campo della salute, dell'istruzione, dell'agricoltura, delle battaglie per i diritti umani e culturali (sono spesso questi, e non questioni teologiche nel senso tradizionale del termine, gli argomenti discussi durante gli Encuentros, sia a livello locale che nazionale e internazionale).

In effetti, questa definizione, basata sull'accostamento *volutamente* dissonante tra il sostantivo "teologia" e l'aggettivo "india", richiama in maniera evocativa il nucleo ed il senso principale di questa corrente: un processo di riappropriazione e di ridefinizione identitaria, che si basa sul tentativo non di un – ormai irrealistico - recupero "filologicamente corretto" del passato precolombiano, ma di un'integrazione armonica del "doppio" riferimento culturale. Secondo i teologi indios, si tratta di un percorso naturalmente in atto sin dai tempi del *desencuentro*; ma in questo caso vi è l'obiettivo dichiarato di superare una logica di "sopravvivenza" per operare scelte consapevoli; laddove prima gli elementi provenienti dalle due diverse tradizioni religiose coesistevano in maniera quasi casuale, adesso si aspira a sviluppare un processo guidato. Infatti, l'accostamento tra un termine che allude ad un'attività "alta" del mondo occidentale ed uno come *indio*, scaturito dalla negazione di un'identità e di una peculiarità, risponde al desiderio di poter esprimere, liberamente e senza gerarchizzazioni di valore, la tradizione culturale "originaria"

e quella cristiana:

Para los indígenas cristianos, que somos además ministros oficiales de la Iglesia, la conceptualización cristiana de la “*teología*” nos ha servido para hablar del mundo mítico-simbólico de nuestros pueblos y de sus creencias y prácticas religiosas. [...] Sabemos que la aplicación del término *teología* al pensamiento religioso de nuestros pueblos no está exenta de problemas. Esto sucede no sólo porque en la Iglesia sigue prevaleciendo la idea de que la palabra de los pobres acerca de Dios es tan imperfecta y está tan contaminada que no merece ser considerada como verdadera *ciencia teológica*; sino también porque en los intelectuales indígenas de hoy hay serias reservas para aceptar que se aplique a la producción intelectual de nuestra gente las categorías del pensamiento occidental, de donde surgió la palabra *teología*. Por lo tanto, en el fondo está, por una parte, el prejuicio eclesiástico respecto al valor de las herramientas gnoseológicas populares; y, por otra, el miedo indígena a usar categorías de pensamiento, que, como punto de partida, desvalorizan el ser y conocer de los pueblos.

Para superar este impasse, un sector importante de los pueblos indios, que ya somos cristianos, nos hemos atrevido a reiniciar en los tiempos actuales el diálogo interreligioso que hace 500 años no fue posible entablar directamente al interior de la Iglesia (López Hernández, 2008 a:5).

Quello dell’appropriazione e “naturalizzazione” di elementi culturali originariamente imposti, o comunque importati, dai colonizzatori e adesso pienamente integrati nei sistemi culturali nativi è uno dei nodi problematici centrali nella Teologia India; proprio per la sua rilevanza e per la sua complessità, è anche uno degli ambiti nei quali si genera, talora, una profonda ambivalenza. In effetti può essere tanto difficile quanto privo di senso, in alcuni casi, risalire all’origine di una determinata concezione o prassi oggi acquisita e “naturalizzata” all’interno di un (qualsiasi) sistema culturale nativo (spesso gli stessi attori sociali ne disconoscono le origini, tanto che non di rado studi etnografici hanno descritto come profondamente ‘native’– ossia, di origine preispanica –pratiche e concezioni che, come si è scoperto in seguito, derivavano dalle tradizioni popolari spagnole). Bonfil Batalla, antropologo messicano che ha esercitato una grande influenza sul sorgere delle organizzazioni indigene e della stessa Teologia India, anche in quanto membro del “gruppo di Barbados”, analizzava questo

tema nel suo *México Profundo*:

la presencia de elementos culturales de origen externo no indica por sí misma debilitamiento ni pérdida de autenticidad de las culturas indias. El problema no está en la proporción de rasgos 'originales' frente a rasgos 'externos' que contiene en un momento dado una cultura, sino en quiénes ejercen el control sobre esos rasgos; los participantes de esa cultura o los miembros de la sociedad dominante. Y simultáneamente es necesario determinar si el proyecto cultural a cuyo servicio se ponen los diversos elementos, es un proyecto propio o es ajeno, es decir, si parte del esquema básico de orientación (que he llamado matriz cultural) del grupo, o de una matriz ajena, impuesta, dominante. (Bonfil Batalla, 1990: 198.)

Possiamo affermare che questa impostazione della questione sia stata essenzialmente recepita, sia all'interno del movimento indigeno che nella Teologia India: di questo libro, in particolare, ho parlato anche direttamente con López Hernández, commentando che mi pareva la sua influenza fosse direttamente percepibile in molte delle riflessioni che avevo letto e ascoltato (non solo per l'ambito messicano, ma nel complesso della documentazione sulla Teologia India latinoamericana). Padre Eleazar ha infatti confermato che:

Bonfil Batalla, come antropólogo, entendió este nuevo momento indígena y formó líderes indígenas, intelectuales indígenas; participó en este proceso de la Iglesia también, estuvo en Barbados, nos ayudó con talleres, formación aquí en CENAMI; forma parte de este grupo de antropólogos comprometidos con la causa indígena y desde allí habló; entonces, lo del México Profundo, que es una categoría que él descubrió, que existe un México profundo que emerge y que está apareciendo cada vez más en su época y llegó hasta el levantamiento zapatista. Entonces él dio un aporte que es muy valorado (internista a López Hernández, 16/07/2009).

Nel caso della religione, Serge Gruzinski (1994a) ha appunto studiato i processi di "indianizzazione" del cristianesimo, per i quali ha coniato l'espressione "cattura del soprannaturale cristiano"; tuttavia, questa consapevolezza che la provenienza di un determinato tratto culturale sia, tutto sommato, poco rilevante ai fini della sua integrazione all'interno del sistema culturale recettore non è così lineare e priva di contraddizioni:

Porque nosotros [i religiosi indigeni] estamos escindidos interiormente por un

doble amor que no nos deja vivir tranquilos: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de salvación. Dos amores que han convivido en nosotros, pero que han convertido nuestros corazones y nuestras conciencias en campos de batalla, donde el último, con mejores arma, bombardea constantemente al primero. Nosotros somos hijos de pueblos que, para sobrevivir, han tenido que cavar cepas muy profundas y donde guardan sus tesoros o han tenido que usar máscaras que esconden su identidad primera. Somos hijos también de iglesias cuya práctica misionera ha sido sumamente intolerante frente a las creencias de nuestros pueblos, tildándolas de diabólicas, bestiales o simplemente pueriles. Esta es *la tragedia existencial de los indios cristianizados* (López Hernández, 1992: 13).

Dunque, mentre da un lato i teologi indios sottolineano come il cristianesimo sia profondamente acquisito dalle popolazioni autoctone, dall'altro continuano a parlare di *due* matrici (vertientes) religiose – “la antigua y la cristiana”¹⁴⁸ (o in altri casi quella “india” e quella “occidentale”) – come se esistessero, effettivamente, due entità chiuse e riconoscibili che si confrontano direttamente e quasi senza transizioni o sovrapposizioni. Nel corso del IV Encuentro Taller Latinoamericano (*En busca de la tierra sin mal*) Suess argomenta che

diferentes condiciones de vida producen diversas utopías y requieren creativas explicaciones mitológicas y/o teológicas. Sociedades indígenas igualitarias que no acumulan ni excluyen, exigen nuevas legitimaciones –otras teologías– distintas a las de las sociedades competitivas y acumulativas al interior del capitalismo neoliberal. El valor del tiempo y del espacio en *ambas* sociedades es muy diferente. En la aldea guaraní no es el trabajo, sino el ocio. Donde la moneda del tiempo no es el ‘dinero’, tampoco el tiempo libre es confundido con la ‘indolencia’. Para muchos pueblos indígenas, la fiesta es garantía de la redistribución de los bienes. La función básica del espacio –de la tierra– no es la propiedad para generar lucro sino un don que garantiza el bienestar de la vida.

Si la teología es una instancia que explica y legitima la vida concreta de cada sociedad, obviamente, las teologías de sociedades más o menos igualitarias, integradas y holísticas, y las teologías de las sociedades marcadas por desigualdades estructurales y fragmentaciones profundas, son diferentes en sus metodologías, contenidos y perspectivas. Sólo una teología que se entiende como instancia crítica al interior de la sociedad dominante admite una cierta aproximación a la teología india. Esa teología profética en una sociedad estructuralmente desigual propone rupturas sistémicas que apuntan a la utopía de sociedades igualitarias. Con todo, sin embargo, no existen relaciones deterministas entre el impacto de la realidad social sobre la teología de la respectiva sociedad. Mas, para iniciar un diálogo entre diferentes Teologías es importante no perder de vista los diferentes modelos de sociedad donde ellas

¹⁴⁸ López Hernández, 2006: 18 e 1993a.

emergen. Las diferencias teológicas muchas veces encuentran en este espacio social e histórico su explicación más profunda (Suess, 2004: 254).

Come si può intravedere già da questo breve brano, la Teologia India si basa su una contrapposizione fondante tra due tipologie di società – quelle “indigene ugualitarie che non accumulano e non escludono” e quelle “competitive e accumulative del sistema neoliberista” – e, di conseguenza, di teologie. Benché in queste righe Suess affermi pure che non esistono “nessi deterministici”, questa visione dicotomizzante genera a sua volta una serie di altre dicotomie fondanti, che ricorrono nella retorica e nella concettualizzazione della Teologia India, quasi fosse visibile, come sua struttura portante, un sistema di opposizioni binarie, che funziona come una sorta di matrice generativa. Questa caratterizzazione scaturisce dal carattere “rivendicativo” di questa corrente ed è direttamente finalizzata alla rivalorizzazione delle culture e delle identità native (al cui interno, la religiosità è concepita come una componente fondamentale); tuttavia, alcune delle contraddizioni, delle forzature e delle criticità della Teologia India sembrano scaturire proprio da questa impostazione, che inevitabilmente porta a semplificazioni, schematizzazioni, generalizzazioni ed essenzialismi difficilmente conciliabili con una visione *emic* delle concezioni e delle prassi native. Nel processo di “invenzione” di un’identità pan-indigena e di fondazione di una teologia continentale, la pluralità e la specificità delle culture e della religiosità delle concrete popolazioni autoctone rischia di risultare non meno diluita e dissolta che all’interno della tanto criticata (e anch’essa valutata in maniera assai schematizzata e riduttiva) visione “indigenista”. Se, all’interno di questa corrente, dovesse prevalere questa tendenza, il rischio di contravvenire ai

suoi obiettivi e ai suoi principi fondanti sarebbe elevato: in questo senso, il grado di rappresentanza, di protagonismo e di consapevolezza critica che i fedeli nativi riusciranno ad acquisire sarà certamente determinante nel mantenere la Teologia India vicina alle esigenze scaturite dalle stesse comunità indigene; inversamente, nel caso in cui la componente più internazionalista ed ecumenica dovesse acquisire un ruolo preponderante, vi è il rischio che, nel tentare di sensibilizzare (*concientizar*) i fedeli indigeni rispetto ai propri diritti e a riorientarli verso un processo di riappropriazione culturale e identitaria, essi li inducano ad interiorizzare una visione idealizzante, essenzialista e talora esotizzante (comunque, largamente rielaborata da attori esterni) di quelle stesse prassi e concezioni che intendono rivalorizzare, riscoprire e reintrodurre come nucleo fondante della Teologia India (e della “nuova identità indigena”).

Riappropriandosi della definizione di *indios*, le comunità interessate dal fenomeno riaffermano e risignificano la propria alterità, e in questo senso unità, rispetto al mondo occidentale; e nel fare ciò, negano la residualità¹⁴⁹ degli elementi culturali “indigeni” ed il loro inserimento in una scala di valori dove occidentale sta a indio come alto/bene sta a basso/male. Proprio alla luce di tale legittimazione, gli *indios* rivendicano anche a se stessi la facoltà di “fare” teologia. Benché l’atto significativo stia forse soprattutto nell’accostamento, è opportuno analizzare separatamente il processo di risignificazione di questi due termini, per contribuire a chiarire in modo più pieno tutte le implicazioni

¹⁴⁹ Utilizzo qui quest’espressione mutuandola da Gibson, il quale segnala come nel corso del processo di colonizzazione il termine “indio” divenne sempre più una definizione residua, con la quale si

della scelta di optare per questa definizione, forte e provocatoria.

Per quanto riguarda l'impiego del termine teologia, potremmo premettere che esso viene usato con un'accezione completamente diversa da quella riconosciuta dalle diverse chiese cristiane e entrata nell'uso comune. Questo è potenzialmente fuorviante per chi non abbia una certa familiarità con questo movimento, e tenti dunque di stabilire se e come la Teologia India sia, secondo i parametri comunemente utilizzati, in effetti "veramente" pensabile come una teologia. Di questo certamente erano ben consapevoli i promotori di questa definizione – tutte persone formate in seminari di stampo "tradizionalista" (molti anche presso università pontificie romane) e, potremmo dire, la loro scelta rispecchia la chiara intenzione di negare i fondamenti per i quali *la* teologia, in quanto tale, debba necessariamente avere i requisiti e le caratteristiche stabiliti dalla Chiesa Cattolica e poi entrati nell'uso comune non solo nelle altre confessioni cristiane, ma in modo più diffuso nel vocabolario comune "occidentale". Va premesso che i teologi indios non sembrano particolarmente interessati a dedicare una riflessione articolata sull'accezione o l'estensione semantica della "teologia della Chiesa"; quando utilizzano questo vocabolo come un termine di paragone (negativo) con la Teologia India, alludono soprattutto a due aspetti: la pretesa di infallibilità e la netta divisione, propria del "mondo occidentale", tra teologia e vita quotidiana, tra sacro e profano, tra spirito e materia. Sono soprattutto questi gli aspetti che la Teologia India rigetta del Cattolicesimo ufficiale, rifiutando di accettare i parametri in base ai quali, normalmente, si stabilisce

indicavano quanti avessero più fortemente resistito all'acculturazione ("again and again the traits of this

la legittimità di una posizione teologica (o, addirittura, se una determinata riflessione possa o meno essere presa in considerazione in quanto autentica espressione teologica):

Ciertamente lo que algunos hemos llamado “*teologías indias*” no se ajusta a los parámetros de lo que la Iglesia denomina “*teología*”; pues no es propiamente “*el empeño en demostrar la racionalidad de la fe a aquellos que le piden cuenta de ella*”. Tampoco se trata del esfuerzo “*por aclarar la enseñanza de la revelación frente a las instancias de la razón... (con) una forma orgánica y sistemática*”¹⁵⁰. Las llamadas “*teologías indias*” carecen de varias de las características que marcan a las teologías clásicas de la Iglesia. Las *teologías indias* no se basan en grandes tesis filosóficas, no cuentan con sistematizaciones brillantes, libros exitosos, ni connotados ponentes. No tienen tampoco pretensión de universalidad, ni de probar nada a nadie frente a las instancias de la razón. **Son simplemente la palabra indígena sobre Dios, sobre el mundo, sobre nosotros mismos desde la perspectiva de nuestra fe en Dios tal como lo entienden y viven nuestros pueblos, que aceptan por principio que Dios siempre es un misterio imposible de comprender del todo.** Por eso no usan un lenguaje discursivo o filosófico para pretender encerrar a Dios en categorías humanas, sino el mítico-simbólico, que disfruta de Dios sin encerrarlo; lo que hace más difícil que nuestra palabra pueda ser encuadrada en la perspectiva estrictamente científica o en los parámetros usados por la academia eclesiástica (López Hernández 2009Aa: 5)

In questo senso, quando parlano della “teologia della Chiesa”, essi la trasformano quasi in un paradigma fondante, anche se a *contrario*, per l’identificazione (o costruzione) di alcune delle caratteristiche comuni ed “essenziali” della Teologia India.

Eleazar López Hernández, in uno dei suoi articoli più noti e citati, che costituisce il riferimento imprescindibile per tutti coloro che tentano di tracciare un profilo di questa corrente, introduce il tema argomentando che in Occidente si concepisce la teologia come

ligada necesariamente a la labor intelectual de las iglesias y concretamente de la Iglesia Católica. Pero la teología no es propiedad exclusiva de nadie. Todos los grupos humanos que hacen experiencia de Dios generan teologías que buscan expresar esta experiencia trascendental. Es el caso de los pueblos originarios del llamado “Nuevo Mundo”, o Continente Americano, quienes desde milenios

residue, even those of European origins, were identified as Indian traits”, Gibson 1987: 396).

¹⁵⁰ Le citazioni (cursivo dell’Autore) sono tratte dalla *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la Vocación del Teólogo* 1.5.21. Il documento è reperibile sul sito <http://multimedios.org/docs/d000425/>

han estado en constante comunión con el Creador y Formador. Pero la voz teológica de estos pueblos no había tenido ningún reconocimiento en la Iglesia. Y ello por varios motivos. A nuestro parecer *en Occidente la razón ocupa un lugar predominante sobre las demás facultades humanas*. Por ello incluso en la teología se ha pretendido obligar a la razón a explicar “científicamente” la fe, como si la ciencia teológica tuviera que ver más con libros, tesis, conocimientos teóricos, elucubraciones abstractas, que con la experiencia vivencial de Dios. Por el contrario en los pueblos indígenas se parte del reconocimiento de que no es posible encasillar en la lógica humana el ser y el quehacer de Dios. Conocer, entre nosotros, no es sinónimo de comprender o aprender al objeto conocido. Por eso *conocer a Dios no implica objetivarlo, es decir, ponerlo, como a cualquier objeto de conocimiento, en las rejas de la prisión intelectual de quien lo conoce*.

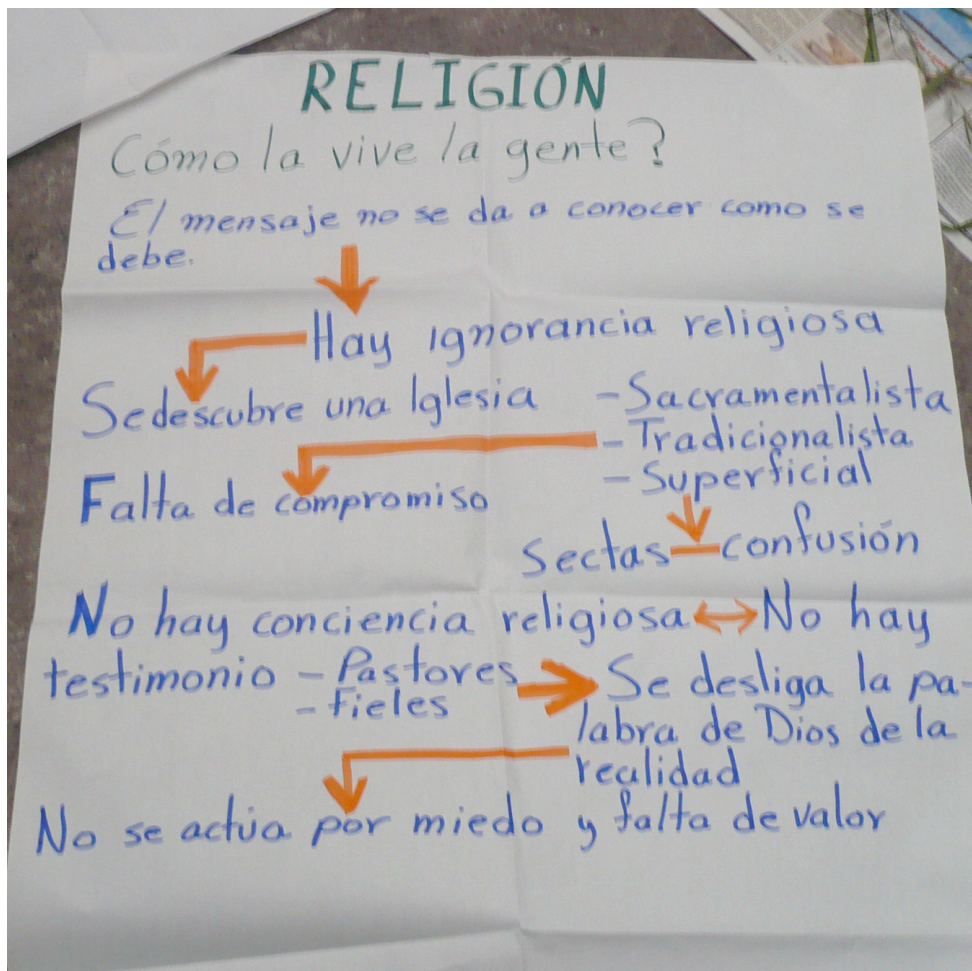
Si la teología se redujera a abstracción de Dios, ella no tendría cabida en los pueblos indígenas de hoy. Y tendrían razón los críticos de la Teología India, al decir que no existen libros ni planteamientos teóricos sólidos en ella. Porque *no se trata de una corriente teológica en la misma perspectiva racionalista de otras teologías*. La Teología India no busca explicar racionalmente a Dios. La Teología India simplemente es el cúmulo de sabiduría religiosa de los pueblos originarios de América, con la que afrontaron y siguen afrontando los problemas de la vida. Los pueblos indígenas y, en general, los pobres no hablan de Dios. Más bien hablan con Dios. Y no les interesa convencer a nadie de la racionalidad del misterio de Dios, en el que ellos viven y se mueven. Simplemente lo experimentan y lo comunican a su manera, que básicamente es al modo mítico-simbólico heredado de los antepasados. (López Hernández, 1996)

Quasi sempre, le descrizioni relative alle caratteristiche proprie della Teologia India sono basate non solo su queste stesse caratteristiche, ma sulla contrapposizione tra queste e quelle ritenute proprie del Cattolicesimo ufficiale; una contrapposizione, appunto, fondante, che è possibile individuare anche quando non è chiaramente esplicitata, proprio perché è dalle riflessioni sul rapporto tra le due forme di appartenenza religiosa che nasce l'esigenza di dare vita alla Teologia India come ad una “riflessione sistematizzata” su un corpus religioso utile, grazie alla sua complementarità, a rinnovare *dall'interno* il cristianesimo (ma, nonostante i rapporti con le componenti più progressiste di altre confessioni cristiane, come ad esempio quelle che fanno parte del CLAI, fondamentalmente al Cattolicesimo):

La teología no nace del conocimiento frío y abstracto de Dios como una realidad objetivada, que se halla frente a nosotros, sino de un contacto personal y cercano con Aquel que nos llena y nos envuelve con su ser y con su actuar.

Hablar de teología como ciencia no es para señalar (como pretenden otras ciencias) que ella resulta de una medición rigurosamente aséptica de las cualidades de Dios mirado en sí mismo, - lo cual además es imposible por nuestras limitaciones humanas frente a la grandeza de Dios, objeto de conocimiento de esta ciencia llamada teología - , sino que es fruto de un abrazo vivificante del amor divino hacia nosotros; es resultado de haber experimentado y saboreado la ternura y misericordia del Creador o Formador de todos, del Salvador del mundo. No se puede hablar de Dios, si antes no se ha hablado con Dios descubierto en la vida, si no se ha caminado con Dios en su proyecto del Reino y de la vida en plenitud.

La teología, por ser palabra que intenta explicar el encuentro entre la inmensidad divina y la finitud humana, *es siempre una aproximación limitada*, por causa de nosotros, hacia Aquel en quien vivimos, nos movemos y existimos [...] Ya que toda teología queda aprisionada en el empeño de querer encajonar *una realidad que no cabe en ninguna de las categorías del conocimiento humano*; de ahí la necesidad de ir más allá del lenguaje discursivo que se preocupa por elaborar ideas claras y distintas que sólo se aplica a las cosas físicas, para lanzarse a navegar por el lenguaje simbólico y la analogía en orden a darse a entender aplicando a Dios las mejores metáforas de la experiencia humana (López Hernández 2009Aa: 1; corsivo mio).



Riflessione sulle ragioni per le quali non si riesce a far comprendere il messaggio evangelico nella sua pienezza durante l'incontro *Leer y vivir la palabra de Dios en tiempo de crisis* (Città del Messico, CENAMI, 17-21 agosto 2009).

Dunque, sono proprio alcune delle caratteristiche che, nell'accezione classica, definiscono la teologia come una riflessione di livello "superiore" (il *conocimiento frío*, l'esclusiva preoccupazione per un razionalismo "oggettivante", la pretesa di universalità) che, per i teologi indios, l'hanno allontanata dall'autentico pensiero cristiano e hanno portato ad una sua diffusa perdita di legittimità – quella perdita di legittimità che rappresenta una

tragedia que nos empuja constantemente a la tentación de superar el problema con una polarización extrema: o estamos con la Iglesia o estamos con nuestro pueblo. Sin embargo [...] sabemos que no hay contradicción insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. *Los anhelos más profundos de nuestra gente son también los anhelos más profundos de Cristo*. Las diferencias son superficiales, de forma, no de contenido. Más aun, *muchos de estos contenidos están mejor conservados en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres, que en muchos recipientes contaminados de la Iglesia* (López Hernández, 1992: 13, corsivo mio).

Dove si legge una critica, nemmeno troppo velata, alla "pretesa" della "teologia ufficiale" di poter fornire l'unica versione legittima della verità su Dio; si tratta di una teologia, anch'essa come le altre, una "approssimazione limitata", dato che non si può "inquadrare in nessuna delle categorie del linguaggio umano" l'essenza di Dio. Su questa linea, ma in maniera ancora più esplicita, leggiamo che proprio perché ogni teologia è limitata, la "pretesa" di "tener a Dios atrapado en nuestros conceptos" è una "blasfemia" (López Hernández, 1995: 3); e dunque su questo punto la posizione nei confronti della Chiesa appare (qui e altrove) piuttosto netta: i teologi indios dichiarano in più punti e reiteratamente la *disponibilità* a mantenere aperto il dialogo, anche accettando di aspettare i tempi necessari perché maturi il profondo cambiamento culturale atteso dalla Chiesa (e, almeno secondo la

loro interpretazione, “promesso” dal Concilio Vaticano II e da molte altre prese di posizione del Vaticano), e anche dunque prevedendo una certa gradualità. Tuttavia, di fronte alle posizioni nette di quanti, in seno alla Chiesa, ribadiscono l'esclusiva validità della “teologia ufficiale”, i teologi indios non esitano ad assumere posizioni di contestazione e di aperta sfida:

en nuestra Iglesia, y en general en las grandes religiones *poderosas*, perfectamente estructuradas, se da, abierta o veladamente, el sentimiento de que ya sabemos todo respecto a Dios y, por lo mismo, no hace falta ir en *busca de nuevas “revelaciones” sobre El más allá de las fronteras de nuestra institución. La teología o saber de Dios queda así ligada, de modo casi exclusivo, a la Iglesia. Incluso no a toda la Iglesia, sino a una élite pensante debidamente acreditada. Como si se quisiera decir: fuera de la Iglesia no hay verdadera teología, porque tampoco hay verdadero Dios. Fuera sólo está el error y la mentira.*

Hay quienes explícitamente sostienen estas afirmaciones *pasando por encima de las directrices marcadas por el último Concilio de la Iglesia*. Tenemos que superar ese esquema porque además de ser falso, resulta ofensivo al pueblo de Dios y a todos los pueblos del mundo.

Como *Dios no es propiedad exclusiva de la Iglesia*, tampoco la teología es patrimonio exclusivo de ella. Existe teología fuera de la Iglesia. Y verdadera teología, en cuanto reflejo de la búsqueda sincera de Dios que llevan a cabo todos los pueblos.

En la medida en que en la Iglesia nos vamos convenciendo de que nadie nos ha dado la exclusividad sobre Dios, nos vamos haciendo más humildes para aceptar que El es más grande que nuestros esquemas para atraparlo y que, en consecuencia, sólo tenemos una parte de ese océano inmenso de Dios. Por algo El ha creado a muchos pueblos: para manifestar su grandeza infinita de muchas maneras en ellos y para ser conocido desde ángulos diversos por las múltiples aproximaciones humanas a su persona. (López Hernández, 1995: 4)

La “superiorità morale” del cristianesimo europeo, del resto, è frequentemente valutata sulla base dei fatti storici; per esempio, Clodomoro Siller afferma che, pur non avendo ascendenze indigene di alcun tipo

hay elementos de las culturas indígenas sobre la vida, que yo me identifico más con un indígena que con esto; yo me identifico con el sentido de vida que ellos tienen, o con el sentido del *compartir* que ellos tienen, entonces yo critico incluso cosas de mi cultura, y digo: yo no voy a hablar ya de que Dios es amor, porque aquí en el texto donde se dice que dios es amor no dice que *o theos eros estín* sino que dice que *o theos agápe estín*, que dios es compartir. Entonces yo la primera vez que tuve que ver esto con los indígenas [...], cuando yo tuve que hablar de qué cosa es Dios y que vine a la definición de Pablo, que nosotros estamos traduciendo como Dios es amor, y luego no sabemos qué es eso: *y los que aman a todo el mundo hacen las cruzadas, y hacen las conquistas y hacen todo*

lo que hacen, entonces [...]¿qué quiere decir que dios es amor? Es que amor es una palabra bien difícil de poder entender, lo erótico si se entiende, pero se entiende de una manera física-corporal, no se entiende nunca de una manera completa, de personalidad, de ser, porque el erotismo también incluye el ser, pero eso no está en la civilización occidental, en ninguna de las civilizaciones occidentales está; entonces yo digo yo me identifico con esa humanidad y me doy cuenta de que si yo interpreto a Dios como compartir entonces entiendo la Creación; Dios crea y me la da, me da el mundo, Dios crea las aves y me las da, Dios crea y me lo da, y luego tiene a su hijo y me lo da, y crea el cielo y me lo promete que me lo va a dar, entonces yo digo a partir de lo indígena tuve la oportunidad de entender lo que la Biblia efectivamente era, porque nunca ... (intervista a Clodomiro Siller, 29/06/2009).

In alcune circostanze questo atteggiamento di “sfida” viene enunciato con particolare forza. Per esempio, proprio in occasione del I Encuentro Taller de Teología India Latinoamericana, durante l’assemblea plenaria successiva all’intervento di Samuel Ruiz – una delle figure più celebrate dai sostenitori del movimento, soprattutto dopo la sua gestione delle trattative di pace a seguito dell’insurrezione zapatista – i partecipanti affermavano quanto segue:

Tanto la Teología de la Liberación como la Teología India van a avanzar con o sin reconocimientos. Todo depende de si nos comprometemos con ese avance. No podemos pedir permiso para que se nos devuelvan nuestros derechos, nuestros territorios. Si algo ha hecho que todavía existan los grupos indígenas es que no han pedido nada con un sentido de caridad o lástima, sino que han sabido conquistar con la fuerza de la unidad esos espacios (de existencia). A través de la lucha han vuelto a conquistar los territorios perdidos; a través de la lucha se sigue recuperando la memoria histórica; y es a través de la fuerza que se va a poder seguir avanzando” (AVV. 1992b: 205-206)

Benché un’analisi dei processi di negoziazione e dei rapporti di forze tra i teologi indios e la Chiesa verrà svolta nella parte conclusiva di questo lavoro, appare comunque opportuno anticipare sin d’ora che, mentre in ambiti relativamente ristretti e “corali” come gli Encuentros non sia raro ascoltare dichiarazioni enfatiche come questa, i teologi indios più esperti sembrano saper dosare la propria retorica a seconda dei contesti. Ad esempio, López Hernández, che, come abbiamo visto sopra, in occasione degli incontri o nella redazione dei documenti destinati soprattutto

agli “addetti ai lavori”, non esita ad effettuare dichiarazioni piuttosto forti in merito alle “pretese esclusive” della Chiesa Cattolica, in una lettera rivolta alla Congregazione per la Dottrina della Fede, che si era informata per il tramite della Nunziatura Apostolica in Messico sulle attività dei teologi *indios*, si esprimeva in termini assai più circospetti:

la Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida¹⁵¹

Appurato che questa componente “oppositiva” è quasi sempre implicita in ogni tentativo di caratterizzazione, vediamo quali siano i tratti che i teologi indios individuano come particolarmente rappresentativi e che, nella loro visione, formano un sostrato comune di tutte le culture amerindie. Per esempio, Arias Montes, nell’analizzare una serie di definizioni di Teologia India, evidenzia come esse generalmente si focalizzino su punti come la necessità di “entender la vida, [...] de unir lo que acontece a diario con lo que Dios quiere que acontezca”, evidenziando dunque come al centro della riflessione teologica delle popolazioni native vi sia essenzialmente:

la cercanía de Dios en los acontecimientos de la vida del pueblo, que es en donde El se deja reconocer, porque el lugar privilegiado de la presencia de Dios es la comunidad. Pero su presencia abarca todo lo que es vida, por eso la experiencia de Dios se da en todos los lugares de la naturaleza, y el pueblo lo encuentra en las lagunas, los cerros, los ojos de agua; en el sol, las estrellas, la luna; en la madre tierra, en el viento, los rayos. Existen también algunos lugares en donde se hace mas explícita esa presencia de Dios, que son los centros de celebración - los cerros sagrados o los santuarios - y los centros de reunión de la comunidad, porque en ellos se reflexiona y se recupera la vida (Arias Montes, 1998: 5)

¹⁵¹ “Carta dirigida, por mediación de la Nunciatura Apostólica de México, a la Congregación para la Doctrina de la Fe, 1992: 7”, cit. in López Hernández 2009a: 4.

Qui si parla dunque di un Dio vicino, contrapposto al Dio lontano, pensato in termini astratti – superiore e quindi distaccato – sul quale si centra la riflessione teologica ufficiale; di un Dio che si lascia riconoscere nella vita quotidiana, perche il *luogo privilegiato* per la sua presenza è la comunità e, specularmente, è anche *el pueblo*, dotato – molto più delle élites occidentalizzate, orientate ad una visione troppo “fredda” e secolarizzata delle relazioni uomo-Dio-natura - di sentire la sua presenza in ogni luogo, ma soprattutto in mezzo alla natura, nei santuari e nei momenti di incontro e riflessione comune¹⁵². Il teologo Paulo Suess avverte proprio nel “rechazo a la dominación y al deseo de poseer” una maggiore prossimità al “progetto di Gesù”, visibile (e vissuta)

- en la simplicidad (pobreza) que no mira al lucro sino a la calidad de vida;
- en el comunitarismo (vida y trabajo en común) repartición de los bienes materiales y espirituales, sin perjudicar el justo equilibrio entre individuo y comunidad;
- en la propuesta de un modelo alternativo de sociedad que exige rupturas con el existente,
- en la mística de lo trascendente dentro de la inmanencia (Suess, 2004: 258).

Questa insistenza sulla vita di ogni giorno (alla quale si collegano anche le affermazioni dei teologi indios quando dicono che non si può studiare la Teologia India sui libri ma bisogna osservare la *vivencia* – anche se poi sono i primi a voler interpretare, spiegare, modificare, benché con apporti di “purificazione delle influenze esogene”, questa stessa *vivencia*...) porta ad evidenziare quelle che, in varie *ponencias* presentate agli *encuentros* e anche in base a quanto emerso dalle interviste, sarebbero le sue

¹⁵² Come vedremo, nella Teologia India l'opzione preferenziale per i poveri, espressa dalla II Conferenza del Celam nel 1968 come una precisa missione dei religiosi, rimane fondamentale; tuttavia il concetto di povero, che ha un suo fondamento teologico in vari passaggi del Vangelo (le beatitudini) e

caratteristiche più salienti; ancora una volta, le teorizzazioni di López Hernández sono le più diffuse e circostanziate. Il testo della sua relazione introduttiva al I *Encuentro Taller Latinoamericano* è ormai divenuto un “classico” della Teologia India, che egli stesso ha ripreso e rielaborato varie volte e che tutti i teologi o studiosi di Teologia India utilizzano e citano nelle proprie caratterizzazioni. Secondo López Hernández, Il pensiero teologico ha caratteristiche affini in tutto il continente, derivanti sia dalla “tendenza unitaria” che sarebbe esistita in tutto il continente già prima dell’arrivo degli europei, sia dal comune processo di colonizzazione (oltre che “fruto del mismo espíritu humano que late en el corazón de todas las culturas y que es, sin duda, la señal más nítida de que un único Dios es el que dirige la historia de todos los hombres¹⁵³”). In sintesi, queste caratteristiche sarebbero le seguenti:

1. sommamente concreta:

no *gasta* energías en discusiones *bizantinas* o “planteamientos puramente abstractos: fusta de contemplar la vida, de saborearla, de bañarse en sus misterios. De ella extrae su sabiduría milenaria. La Teología India es la compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos Ella lo enraíza en el pasado, lo aplica y explica en el presente y lo trasciende hacia el futuro. Sin ella el proyecto se empantana, se desvirtúa o se desmorona (López Hernández 1992b: 8).

Arias Montes, che utilizza questo stesso testo pressoché senza variazioni, precisa che l’orizzonte, il “punto di partenza” della Teologia India è “la realidad actual, dadora o negadora de vida para el pueblo”. (Arias Montes, 1998: 5)

2. integrale:

no procede por segmentos desvinculados; sino que ve siempre desde la

in questo senso rimane centrale, viene ritenuto inadeguato a rappresentare, invece, la ricchezza, culturale e teologica, delle popolazioni autoctone.

¹⁵³ López Hernández 1992b: 8.

globalidad de la existencia del pueblo y en cada una de las partes descubre implicado el todo; no desdeña ningún segmento de la realidad, aunque parezca insignificante. Por eso no es una teología sobre Dios en sentido abstracto, sino una teología sobre el pueblo y su proyecto de vida, con todo lo que éste tiene que ver y donde Dios está radicalmente comprometido. No hay nada de la vida del pueblo que no sea objeto de la Teología India. Sin embargo, en situaciones como la actual, en que el pueblo ve reducido su espacio vital, la Teología India privilegia el ámbito religioso para mantener, reelaborar y recrear en él las esperanzas utópicas de los pobres. (López Hernández, 1992b: 8-9; cfr anche Arias Montes, 1998: 5)

Questo concetto di teologia “integrale”, che proviene sempre dalla “globalità dell’esistenza del popolo”, è fondamentale per comprendere la visione che i teologi indios hanno della missione della Chiesa, l’ampiezza semantica con la quale il termine di teologia viene concepito e dunque la varietà di tematiche e di azioni che rientrano nell’ambito della pastorale indigena (molti dei quali, secondo le concezioni classiche, non hanno, né dovrebbero avere, nulla a che vedere con la teologia o con l’ambito di intervento della Chiesa). Uno dei contesti nel quale questo punto è stato messo a fuoco è stato un “seminario-taller” organizzato dall’AELAPI per un gruppo di religiosi che

como católicos y evangélicos, como organismos intermedios de servicio a los pueblos indígenas, como agentes de pastoral que vivimos y asesoramos a las comunidades indígenas, sentimos que nuestros pueblos se nos exigía una nueva visión de la realidad, que les diera claves interpretativas para afrontar la situación actual (Montejo- Arnaiz, s.d: 1).

L’incontro, celebratosi a Cumbayá, Ecuador, nel novembre del 1995, ha visto la partecipazione di alcuni dei più teologi indios più noti ed attivi a livello continentale, tra i quali Xavier Albó e Clodomiro Siller, che hanno chiarito le ragioni per le quali la pastorale indigena non può che essere integrale:

El proyecto indígena, entre más utópico, es más claro, con contenidos que llegan hasta el Estado pluriétnico con autonomías. Está integrado y es integrador. [...] Todo lo que plantean desde el punto de vista utópico, lo que debe de ser según su visión, eso es sumamente coherente y claro, y no queda la menor duda de que por ahí se tiene que caminar, apoyado e inspirado también por las acciones religiosas y eclesiales. [...] No hay acciones, en este momento de pastoral, que

son nada más asistencialistas, o que son nada más de promoción, sino que en este momento, cualquiera que esté en Pastoral Indígena, cualquier proyecto indígena se plantea integralmente, porque los indígenas hacen planteamientos integrales y las Iglesias responden con planteamientos integrales. Toda acción de esta utopía se da dentro de un marco político, también la pastoral [...]. La pastoral de Mons. Proaño, de Mons. Casaldáliga, de Mons. Ruiz, serán criticadas como políticas por quienes desconocen el trabajo de la pastoral indígena e ignoran lo difícil que es la evangelización liberadora e inculturada. Nosotros vemos esta pastoral como estructural y necesaria, como inspirada en el Evangelio y en el Magisterio. Este caminar tiene también un acompañamiento interesante de parte de los no indígenas y fundamentalmente de las Iglesias. Ahora que está cayendo la antigua idea del intelectual orgánico, de quien ya nadie habla, es cuando se ve más claramente lo que significa el apoyo que requieren los indígenas. Ahora, los que quieren acompañar a los indígenas, necesitan estar insertos; hablar como los indígenas, pensar como los indígenas, reflexionar como los indígenas, y de la experiencia indígena nutrir todo su pensamiento y su actuar. Si no, no funcionan como acompañantes. En el fondo, muchos de ellos son verdaderos intelectuales orgánicos, de aquellos que ante no hubo muchos. (Albó e Siller, s.d. 115-116)

3. Ha come soggetto il popolo (come si è visto nel paragrafo precedente).

4. Ricorre ad un linguaggio “marcatamente religioso” che

contrasta desafortunadamente con los discursos reformadores o “revolucionarios” de otros grupos oprimidos. A menudo la reacción de *los indios* ante un planteamiento radical es el silencio o el rito; no porque no tengamos una palabra que decir, *sino porque las palabras no son capaces de expresar todo lo que nosotros experimentamos*. En cambio, *la comunicación ritual es mucho más expresiva*. Esto, en el diálogo con sectores no indígenas, se convierte lamentablemente en un serio inconveniente (López Hernández, 1992 b).

Samuel Ruiz, più che in termini di linguaggio, si esprime in termini di modalità di riflessione:

las fuentes donde se percibe esta presencia de Dios brotan de los mismos ámbitos de la propia cultura indígena. La reflexión que parte de ahí no es, como para nosotros, basada en una filosofía, sino en la mitología. El mito es una forma de reflexionar “abstractamente” sobre las cosas. A través de la lectura o relectura de sus mitos, los indígenas llevan a cabo su reflexión o su sabiduría indígena transmitida a través de los ancianos. Ellos son los guardianes de la tradición, permiten que toda la comunidad reflexione sobre ella.

Jamás será demasiado insistir en la importancia de esta reflexión indígena. Inicia un diálogo que jamás se dio en los quinientos años desde la primera evangelización (Marcos, 1998: 36).

Questa difficoltà di dialogo, oltre che alla tradizionale autorità esercitata dalla Chiesa e ad una sorta di mitizzazione

dell'approccio positivista che si attribuisce all'Occidente, è legata anche alle critiche che la Teologia India ha spesso ricevuto, proprio per il frequente ricorso ad un registro linguistico "mitico-simbolico", da parte di quanti "utilizan un discurso '**revolucionario**' o '**liberacionista**'"¹⁵⁴. Dunque, nell'ottica dei teologi indios, i potenziali "alleati" – legati al comunismo o, in campo teologico, alla Teologia della Liberazione - si sono mostrati, in alcuni casi, altrettanto incapaci di comprendere, altrettanto paternalisti ed eurocentrici, altrettanto "evoluzionisti" (se non di più) delle stesse gerarchie cattoliche.

Le affermazioni di López Hernández, sopra riportate, appaiono particolarmente importanti per varie ragioni. In primo luogo, vi è l'identificazione della "comunicazione rituale" come ambito idoneo a veicolare contenuti e sentimenti che, nel discorso verbale, possono trovare espressione solo parziale. Per López Hernández quest'affermazione descrive una realtà già esistente – o meglio una particolare inclinazione dei *popoli indigeni* – ma anche una sorta di dichiarazione programmatica. Come si vedrà nel capitolo dedicato agli *Encuentros Talleres*, una delle parti costitutive dei momenti di elaborazione e diffusione della Teologia India è la creazione di momenti liturgici corali, nei quali non vi è un solo officiante, o, se anche vi è, non ricopre un ruolo esclusivo: ognuno dei presenti, invece, deve dare un proprio apporto, quanto più "culturalmente specifico" possibile. Un altro punto che possiamo evidenziare sin da queste righe e che costituisce una delle aree cui appare fondamentale prestare attenzione nell'analisi di questo movimento, è l'atteggiamento di iper-generalizzazione che

¹⁵⁴ Arias Montes, 1998: 7.

comportano affermazioni come “la reacción de los indios”, come se si potesse parlare a nome di *tutti* gli “indios” e come se le loro opinioni, reazioni, forme espressive costituissero un tutto indifferenziato. Tale atteggiamento è ancora più esplicito ed accentuato quando addirittura queste affermazioni generali sull’essenza del pensiero indigeno vengono espresse al singolare, come ad esempio fa Arias Montes nel parafrasare quello stesso passaggio di López Hernández:

Cuando, en estos casos, *el indio* se siente agredido, reacciona con el silencio o con el rito; no porque no pueda responder, sino porque *las palabras no podrían expresar todo lo que el indio experimenta, y el rito expresa mucho más* (Arias Montes, 1998: 5, corsivo mio)

La tendenza ad una percezione/descrizione essenzialista e indifferenziata dell’*indio*, dei suoi orientamenti e della “sua” cosmovisione, che affermazioni di questo tono lasciano trapelare (e di cui si possono trovare numerosi esempi), dovrebbe mettere in guardia i teologi indios rispetto ad un atteggiamento ambivalente ed allertarli rispetto alle difficoltà e alle contraddizioni potenzialmente iscritte nel tentativo di riappropriazione/risignificazione del concetto di “indio” e del “ribaltamento” semantico su cui si basa. E ancora, queste righe sono rappresentative di un’altra tendenza piuttosto ricorrente della retorica dei teologi indios, che tradisce quella “scissione interiore” di cui si è riferito poco sopra (e della quale parlano molti di loro) e una certa difficoltà di “posizionamento” di queste figure di mediazione: soprattutto quanti, tra i teologi indios e gli agenti di pastorale, hanno ascendenze indigene, tendono a passare, quasi inavvertitamente, dalla prima alla terza persona singolare nel descrivere caratteristiche proprie della “indianità” – come si è visto nelle osservazioni di López Hernández sul linguaggio

“marcatamente religioso”, si passa, nel giro di uno stesso periodo, dal riferirsi a *los indios* come oggetto di una descrizione (“la reacción de *los indios* ante un planteamiento radical es el silencio o el rito), all’includersi in quel gruppo, trasformandosi e trasformandolo in soggetto (no porque no tengamos una palabra que decir, sino porque *las palabras no son capaces de expresar todo lo que nosotros experimentamos*).

Questo posizionamento, che potremmo concettualizzare come ibrido e liminale, si rivela in numerosi testi e contesti. Questa concettualizzazione, mutuata da Victor Turner per quanto riguarda il concetto di liminalità e da García Canclini per quello di “culture ibride”, trova una curiosa corrispondenza con il concetto di *nepantlismo*, che troviamo per esempio in Yañez Del Pozo (2000: 13), nonché in López Hernández:

Según cuenta Diego de Durán en la ‘Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme’ (siglo XVI), un día él interrogó a un indio acerca de por qué podía gastar en la fiesta de un día el dinero que le había costado meses reunir. El indio le contestó: “Padre, no te espantes, todavía estamos *nepantla*”, estamos en medio, es decir, “neutros”, acudiendo a una ley y a la otra, creyendo en Dios (cristiano) y en nuestras propias tradiciones y costumbres. Ese hecho anecdótico de hace 500 años refleja el estado anímico de los pueblos indios de entonces y de alguna manera muestra también la situación de hoy: los indios seguimos estando en *nepantla*, esto es, en medio de dos realidades y proyectos de vida, sin poder ser lo que antes éramos ni llegar a ser lo que los demás pretenden que seamos. [...] podemos concluir que el nepantlismo es también un estilo de vida de los indios de hoy y *puede aplicarse también al ámbito pastoral y teológico como un mecanismo para superar el estado actual a que nos han llevado los acontecimientos. Estar en nepantla no consiste en quedar en medio de dos proyectos, real o aparentemente antagónicos, sin saber qué hacer, como en una especie de anomía cultural y religiosa o en una hibridación sincrética de realidades que no tienen ningún eje articulador que dé substancia. Consiste más bien en ubicarse conscientemente en la liminaridad¹⁵⁵, es decir, en la frontera de*

¹⁵⁵ Il ricorso, da parte di López Hernández, al termine “liminalità”, senza alcuna menzione della fonte di riferimento per spiegare quello, precedentemente introdotto e più “endogeno”, di *nepantlismo*, attesta ancora una volta la tendenza a ricorrere a concetti dalle scienze sociali, presentandoli però come il frutto del processo di elaborazione teologica collettiva, quasi che la menzione esplicita di autori di riferimento stranieri potesse “snaturare” o far perdere autenticità e agentività a questa corrente (che, infatti, si insiste essere prevalentemente il frutto, benché “sistematizzato” e aperto ad apporti esterni, della “sabiduría indígena”).

lo propio para poder encontrarse con los pobres y excluidos del sistema, para encontrarse con el resto de Yahvéh y juntos soñar, plantear y construir un mundo nuevo que asuma lo mejor de las propuestas disponibles y vaya más allá de las limitaciones inherentes a todos los proyectos humanos. (López Hernández, 2005: 7)

Los indígenas, tanto por las circunstancias históricas adversas que hemos vivido, como por convicciones profundas heredadas de nuestro pasado, fácilmente nos podemos en la orilla de nuestra cultura e identidad particular, para mirar la otra orilla, la orilla de los otros, de los diferentes y así apreciar el valor de lo desde ahí se nos aporte. Los que vienen de fuera son para nosotros “parientes”, hermanas y hermanos del mismo proyecto salido de Dios; por eso son “teúles”, es decir, divinos. *Ellos traen la otra parte de nuestro ser, el elemento que nos completa y que nos hace trascender;* no son contrarios, ni enemigos; son simplemente diferentes. (López Hernández, 2005: 7)

Riflettendo su quanto affermato nel punto 4 sulla maggior espressività del linguaggio mitico-simbolico, sulla gestualità rituale e sul valore del silenzio, possiamo notare, un po' come una contraddizione interna alla caratterizzazione *emic* della Teologia India, che, mentre i teologi indios tornano spesso sulla maggiore espressività del contesto rituale e sulla centralità del piano *extra-verbale* nella Teologia India, la loro produzione verbale è estremamente copiosa (se non caratterizzata da una certa ridondanza). Se questa importanza attribuita alla dimensione retorica deriva dal ruolo di mediatori tra i due mondi e le due matrici che i teologi indios attribuiscono a se stessi e, in quanto tale, appartiene ad una fase di transizione (quella, appunto, nella quale è necessaria una mediazione perché l'incontro tra questi due universi culturali e religiosi possa finalmente compiersi), essa “tradisce” al tempo stesso un'interiorizzazione e una centralità di quel modello razionalizzante ed oggettivante ascritto alla “teologia ufficiale” e, più in generale, ad un pensiero egemonico tipicamente “occidentale”, rispetto a cui la Teologia India si è, in prima istanza, definita per contrasto.

Proprio per questa ragione, l'invito a ricorrere con cautela al

termine “teologia” non viene soltanto dalle gerarchie ecclesiastiche, ma anche da alcuni degli aderenti al movimento. Per esempio Samuel Ruiz afferma che questa definizione non è “completamente soddisfacente”, anche se “per ragioni di comunicazione” è stata spesso impiegata. In un’intervista alla sociologa Sylvia Marcos, riporta che

En Cochabamba, los indígenas prefirieron hablar de **sabiduría** más bien que de teología india. Pero a esta sabiduría india, por un tiempo se le llamó teología, porque es una reflexión sobre la fe, tanto la fe heredada de la época precolombina como la fe cristiana. Desde una perspectiva cultural, tiene unas características que no tiene la teología occidental. [...] Desde luego que en estos momentos de diálogo necesario entre las culturas indígenas (ancladas en una tradición precolombina) y la religión cristiana, se necesita una sistematización. Esta sistematización se está intentando, además, pero *no debe ser el meollo de la teología india* (AA.VV.,1998b: 34).

Poche pagine dopo, Ruiz torna sui “malintesi” che si possono generare ricorrendo ad uno stesso termine, quando la “teologia” in Europa (o nel Primo Mondo) deve dare risposte a quesiti di un ordine radicalmente diverso da quelli che sorgono dalla realtà latinoamericana:

una teología que reflexiona sobre la situación concreta de América Latina tiene una vertiente diferente de la teología europea [...]. El problema que se plantea la teología en Europa es ¿cómo hablar de Dios y de Cristo, inclusive al no creyente, al ateo?, ¿de qué manera se puede hablar de Dios a quiénes son ateos, teóricos o prácticos?, ¿a aquéllos para quienes Dios no es ninguna preocupación? Aquí, son los problemas concretos y de supervivencia los que interesan y por lo tanto la pregunta ¿cómo anunciar a un no creyente el misterio de Dios y de la revelación de Cristo que se manifiesta en nosotros? no es la que interesa primordialmente acá. Acá, el problema es “¿cómo hablar al que está aplastado, al despojado?”. Y en este sentido, la teología, en América Latina, es un último momento , no el primer momento . El primer momento de nuestro “ser cristianos” es el del compromiso. [...] Para mí como cristiano, el compromiso es primero: tengo que intervenir. El segundo momento es el cuestionamiento sobre las situaciones concretas. Se puede sistematizar más la experiencia. Eso es lo que pasa con la teología en el continente latinoamericano, no es la primera acción del cristiano sino es la última. Lo primero es el encuentro comprometido con el pobre, con el marginado, la opción, decíamos. El segundo momento es el de la acción. ¿Qué cosa se va hacer? El tercer momento es la reflexión sobre esta situación y sus causas, que lleva a una sistematización de esa situación para darla a conocer (Marcos,1998b: 43-44).

Samuel Ruiz, come si è anticipato in precedenza e come noto, è

stato forse – almeno per il contesto messicano – *il* fondatore della Teologia India, non tanto come promotore di un movimento di pensiero e di “sistematizzazione” (un processo che è avvenuto dopo), quanto per aver radicalmente riorientato la prassi pastorale nella Diocesi di San Cristóbal de Las Casas¹⁵⁶. Negli oltre quarant’anni del suo episcopato, ben prima che entrasse in uso la definizione di Teologia India, Samuel Ruiz ha avviato un profondo processo di inculturazione teologica (o “incarnazione”, per usare il termine che il vescovo emerito prediligeva), la cui premessa è stato un contatto ravvicinato con le comunità indigene, in vista della fondazione di un’autentica Chiesa autoctona. Alcuni degli esperimenti più innovativi in questa direzione sono stati introdotti proprio nella sua Diocesi, attraverso processi di deleghe sempre più ampie ad agenti di pastorale indigena, spesso coincidenti (diversamente da molti altri contesti nei quali gli agenti di pastorale, anche indigeni, sono frequentemente degli esterni) con le autorità designate dalle stesse comunità. Tra le premesse della sua profonda opera di riforma, vi è stato l’apprendimento, da parte sua, delle principali lingue parlate nella sua zona pastorale. In realtà, la percentuale di agenti di pastorale dotati di un adeguato grado di conoscenza della lingua nativa parlata dai propri fedeli, anche tra i seguaci della Teologia India, è estremamente ridotta. In questo senso, possiamo leggere nelle sue parole, sopra riportate, un “richiamo”, particolarmente autorevole e “militante”, rivolto ai seguaci del movimento, a non farsi troppo trasportare dalla componente di “sistematizzazione” (che *no debe ser el meollo de la Teología*

¹⁵⁶ Su questo tema, si vedano ad es.: Ruiz, 1992b; Icaza, 1998; Marcos, 1998; Hurtado López, 2010; Soto García, 2010.

India) e a rimanere piuttosto ancorati alla vita, alle forme religiose e alle concettualizzazioni delle concrete comunità indigene (*lo primero es el encuentro comprometido con el pobre*: come si vedrà in seguito, l'attenzione ad una prassi *comprometida* è una delle priorità discusse durante gli Encuentros-Talleres).

5. In questa teologia, in quanto prodotto del popolo, i fedeli usano come veicolo di espressione privilegiato

el lenguaje mítico-simbólico, no por hallarse en una etapa atrasada o premoderna; sino porque con los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida. Esto desconcierta a los occidentales que se han despegado de la matriz lingüística del pueblo o se han creado nuevos mitos, como la "civilización", el "desarrollo", la "ciencia", la "revolución" supuestamente más modernos. Y provoca, al querer establecer el diálogo, prejuicios que obstruyen "la comunión y la participación" deseadas (López Hernández, 1992b: 9).

Il tema del linguaggio mitico-simbolico come modalità espressiva tipica e tratto caratterizzante della Teologia India ricorre con una certa frequenza, non solo negli scritti ormai divenuti canonici, ma anche nei discorsi che ho avuto modo di ascoltare nei vari ambiti di elaborazione-sistematizzazione da me osservati (dal livello più istituzionalizzato dei *talleres*, a quello più informale di conversazione con alcuni dei sacerdoti e degli agenti di pastorale che aderiscono a questo movimento). In realtà, si tratta di un connubio che non viene mai sciolto con chiarezza o esplicitamente definito; piuttosto, si definisce per una contrapposizione, più o meno implicita, al linguaggio di tipo analitico che caratterizza gli scritti teologici ufficiali (no se *pierde* en abstracciones o en discusiones especulativas). Questa definizione, volutamente così ampia e indeterminata, consente di fare riferimento ad una grande varietà di prassi e modalità espressive; al tempo stesso, però, essa (come molte altre affermazioni "panindigene", che finiscono

con l'essere troppo ampie e generiche) non può di fatto *descrivere* nulla di specifico, ma, essendo appunto costruita in un'ottica "essenzialista-dicotomica", finisce con il riproporre una caratterizzazione dell'indianità in meri termini di opposizione ai tratti tipicamente occidentali. Inoltre, mentre, come si può vedere nella citazione appena riportata, questa "caratteristica" viene presentata come la "descrizione" di un reale stato di cose, essa rappresenta in primo luogo un'indicazione, una dichiarazione programmatica sul *come* costruire la Teologia India, un invito ai partecipanti ad esprimersi in queste forme. Infatti, come si vedrà meglio nel paragrafo dedicato all'analisi degli Encuentros-Talleres come luogo di confronto tra fedeli di diversa estrazione (etnica, sociale e religiosa), molto spesso la riflessione teologica viene condotta a partire da spunti tematici (religiosi e non) proposti dai "*parteros*"; spesso sono proprio questi ultimi ad invitare i fedeli a riflettere su una determinata tematica, individuando un mito o una tradizione orale che lo affronti in maniera illuminante. In contesti simili, nei quali ai partecipanti viene richiesto in maniera esplicita (e spesso con indicazioni piuttosto circostanziate) di pensare a miti o simboli del proprio contesto culturale che siano *adatti* ad illustrare uno specifico tema, diviene difficile valutare quanto *l'esprimersi* attraverso un linguaggio "mitico-simbolico" sia, effettivamente, una modalità propria e spontanea "del popolo" - e non, piuttosto, una caratteristica indotta. L'invito a ricorrere a "forme espressive native" rappresenta, per i teologi indios, un modo di stimolare la partecipazione attiva dei fedeli nativi alla nuova corrente teologica; tuttavia, anche in questo caso, è evidente una profonda interiorizzazione degli stereotipi dicotomizzanti sull'indio. Teoricamente, il progetto della Teologia

India, almeno così come espresso da parte dei suoi esponenti di spicco, è proprio quello di emanciparsi da questa visione, frutto e strumento di ogni progetto di dominazione, dai tempi della conquista sino ad oggi:

cuando en las sociedades nacionales se habla de los *indios* lo que se afirma no muestra la realidad de nuestros pueblos, sino los intereses de quienes nos miran desde fuera, con sus esquemas, parámetros y valoraciones normalmente etnocentristas. En ese sentido casi siempre terminan tergiversando los datos para ajustarlos a los intereses que ellos defienden o buscan implantar.

Por eso los indios, muchas veces, aparecemos como ficción o ideología de los que nos miran y analizan a través de **estereotipos**, es decir, desde la perspectiva de la sociedad dominante. Y para ella somos los *otros*, los diferentes, [...] los que no están de acuerdo con el resto, los que le resisten: *los no integrados, los marginados*, los que no están en el texto principal, los que cantan fuera de coro. No nos definen por lo que somos, sino por lo que no somos. Y así resulta que los indios quedamos como el retrato negativo de la sociedad. (López Hernández, 2006a: 3)

Come evidenziano molti dei teologi indios, l'interiorizzazione della visione negativa dell'*indio* (almeno di quello "reale"), implicita in ogni progetto di sviluppo e nella pianificazione della pubblica istruzione, ha esercitato una profonda influenza su molti cittadini di ascendenza nativa, per i quali l'unica possibile via di affrancamento è stata la "disindianizzazione", o meglio, il tentativo di una compiuta integrazione nelle società nazionali:

A veces, por la confusión provocada, hay hermanos indigenistas e incluso indígenas que identifican como nuestro ser profundo la deplorable situación de los indios, hechos pobres o miserables por la explotación. Esta identificación falseada provoca un legítimo rechazo de lo indio, metiendo en el mismo costal la cultura y la espiritualidad indígena. Lo que los lleva a luchar contra la opresión rechazando también la identidad indígena que ellos consideran causante de dicha opresión. Ellos ven en el abandono de las culturas nativas la condición para salir de la postración. Y, al actuar así, terminan tirando a la basura el suero junto con el queso (López Hernández, 2006a: 5-6).

Proprio perché lo smantellamento di questa visione è così centrale nel progetto di emancipazione e rivalorizzazione della Teologia India, gli aderenti a questo movimento sembrano, talora, rimanervi paradossalmente intrappolati, ricorrendo ad un procedimento

logico tanto ben intenzionato quanto rischioso: buona parte delle caratteristiche che, nella stereotipizzazione dell'indio, erano descritte come carenze o tratti negativi (associabili a una "fanciullezza", "naturalità" o "animalità", come ad esempio, appunto, la scarsa capacità all'astrazione e alla razionalità, la vicinanza con la natura, etc.), vengono riappropriate come positive; nel far ciò, si finisce però col ribadirle e convalidarle (anche se con un'inversione di giudizio e di valore). specularmente, caratteristiche associate in modo altrettanto essenzialista e stereotipico agli "occidentali" (tra cui, appunto, la razionalità, la capacità di astrazione, la capacità di accumulazione) vengono ridefinite in negativo dai teologi indios, che però, non di rado, finiscono con l'avallare che queste siano peculiarità quasi esclusive e connaturate all'uomo occidentale.

Quanto alle fonti di ispirazione, la Teologia India attinge al "pensamiento religioso de los antepasados indígenas y la Biblia cristiana" (che, in questo caso come in molti altri, vengono messe sullo stesso piano, anche se questo è uno dei punti più spinosi e controversi della Teologia India) e alla "espiritualidad indígena, conservada en forma escrita u oral en la Tradición de sus pueblos o en la práctica actual"¹⁵⁷.

Se queste sono le fonti di ispirazione, la vita reale è il punto di partenza, il soggetto creatore è il popolo, e il linguaggio è quello "mítico-simbólico, contenido en la memoria indígena - oral o escrita - y en la práctica religiosa popular", la **finalità** della Teologia India è quella di "fortalecer la totalidad de la vida del pueblo en sus múltiples expresiones y contribuir a la

¹⁵⁷ Arias Montes, 1998: 6.

transformación social en favor de los pobres”¹⁵⁸.

López Hernández afferma in vari contesti che per ogni cristiano”
esistono almeno tre “livelli di teologia”:

- La **Teología fundamental o espontánea**, es decir, la de la vida, la que se hace al conocer a Dios experiencialmente, asumiendo su plan de salvación; también la que se vive en el rito, en la liturgia, en los sacramentos. Es la fe vivida o sentida como dicen otros. Sin esta teología básica no son posibles los siguientes niveles.
- La **Teología reflexiva**, es decir, la que se convierte en palabra explicativa de la fe vivida. Palabra que se comparte con hermanos de la misma fe o de fes diferentes o con gente que no profesa ninguna creencia. En cada caso su lenguaje es diferente. Esta es propiamente la Teología que nos enseñan en los seminarios y conventos.
- La **Teología como consciencia** es la palabra iluminadora, orientadora, cuestionadora que acompaña la acción de hacer realidad, en la historia, el contenido de la fe vivida y reflexionada. Es, por tanto, el motor que dinamiza la transformación o conversión de la realidad.
En el primer nivel la teología es vida, es rito, es testimonio. En el segundo nivel es explicación, es racionalidad, es palabra. En el tercer nivel es profecía, compromiso, praxis. (López Hernández, 1997: 202)

In base a quanto esposto in precedenza, sembrerebbe di poter dire che, allo stato attuale, la “teologia fondamentale” corrisponderebbe alle forme di religiosità non sistematizzate (ma, per ciò, anche più “sentite”) ritenute proprie delle “popolazioni indigene”; “la teologia riflessiva”, centrata soprattutto sulla “parola esplicativa” e “insegnata nei seminari e nei conventi” alla teologia di stampo tradizionale, mentre la “teologia come coscienza” allude chiaramente al *modus operandi* introdotto dai teologi della liberazione. L’ambizione della Teologia India (lo si potrà comprendere in modo più vivido e diretto nell’analisi degli *Encuentros Talleres*) è di dare ugualmente rilievo a questi tre livelli, senza porli su una scala gerarchica e senza sacrificarne alcuno (e qui la “polemica” con la “teologia ufficiale” torna ad apparire), ma anzi, facendo in modo che ognuno di essi possa

¹⁵⁸ Arias Montes, 1998: 11.

rappresentare una fonte di costante arricchimento, approfondimento e comprensione per l'altro.

Questo insieme piuttosto succinto di affermazioni, che, in forma più o meno invariata, possiamo trovare un po' in tutte le presentazioni di taglio sistematico sulla Teologia India¹⁵⁹, rappresentano in qualche modo il nucleo concettuale, teologico e programmatico di questa corrente teologico-identitaria e hanno una serie di implicazioni assai ampie e innovative. Si tratta di un corpus di affermazioni che poi si trovano al centro di discussioni, di interpretazioni largamente diversificate (a seconda degli attori sociali) e di processi di negoziazione nei quali, ferma restando la maggior forza della Chiesa Cattolica, questo gruppo di teologi sono comunque riusciti a guadagnare margini rilevanti di autonomia e di dominio simbolico. È da notare che queste affermazioni sono codificate in un linguaggio piuttosto succinto ed asettico, nel quale, se non in rare eccezioni, i teologi indios non mettono mai (apertamente) in dubbio l'autorità papale e si concentrano piuttosto sulla essenziale e profonda compatibilità tra i valori morali, religiosi e spirituali cristiani e quelli "indigeni". Quest'ultima è dimostrata attraverso due operazioni che procedono in parallelo: da un lato, un'interpretazione del dettato cristiano, che si basa in primo luogo su una lettura selettiva del

¹⁵⁹ Da notare, in questo senso, che quasi tutte le presentazioni si rifanno espressamente a quelle di Eleazar López Hernández, da molti considerato come "padre" della Teologia India, benché questi respinga in certa misura questa etichetta, ritenendo che in questa forma di elaborazione non esistano autori, autorità o fondatori, in quanto essa deriverebbe, appunto, direttamente dal "millenario" vissuto religioso delle popolazioni indigene. Di fronte al suo ruolo così centrale all'interno del movimento, il Padre Eleazar preferisce piuttosto definire sé stesso (e le altre figure di spicco) come "levatrice", portavoce, mediatore, o "hermano" che, per una serie di circostanze, si è trovato a riflettere più precocemente e in modo più sistematico su queste tematiche, che però, a suo modo di vedere, erano di fatto già elaborate, benché in forme dissimili da quelle familiari alla comunità dei teologi professionali.

Concilio Vaticano II e del Magistero successivo¹⁶⁰ (compresa la riflessione teologica maturata in seno al CELAM come specifica applicazione del Magistero al contesto latinoamericano); analogamente, si effettua un'oculata selezione di brani della Bibbia e di affermazioni di alcuni Padri della Chiesa; quest'ultima, in particolare, è volta a legittimare la Teologia India, istituendo un collegamento tra il suo *modus operandi* e quello proprio della fase fondativa del Cristianesimo nel mondo ellenico e romano – un processo di “inculturazione” del messaggio evangelico, originariamente formulato nelle “categorie” culturali originate dall'ebraismo. Parallelamente, si effettua una selezione, presentazione e “antologizzazione” della “sabiduría milenaria del pueblo”, la quale si impernia principalmente sulle testimonianze relative alle “grandi civiltà precolombiane” (in particolare, Aztechi, Maya e Inca), ma viene arricchita dalla selezione di miti raccolti dai religiosi o raccontati dai partecipanti agli incontri (di solito, sulla base di specifici temi ed aspetti che vengono approfonditi nella fase di preparazione ai *talleres*). Gli strumenti usati per spiegare ed interpretare questo corpus - estremamente eterogeneo per datazione, provenienza, modalità di raccolta - sono anch'essi assai diversificati e vengono affiancati con eclettismo, come se essi pure facessero parte di un unico corpus “integrale”. Si attinge

¹⁶⁰ ad esempio, benché i documenti del Concilio comprendano quattro dichiarazioni, nove decreti e quattro costituzioni, i teologi indios si basano essenzialmente su alcuni selezionati passaggi, tratti principalmente dalla Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, dalla Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium sulla Chiesa*, dal Decreto *Ad Gentes sull'attività missionaria della Chiesa* e, in minor misura, dalla Costituzione Dogmatica *Dei Verbum sulla Divina Rivelazione*, dalla Dichiarazione *Dignitatis humanae sulla libertà religiosa* e dal Decreto *Unitatis Redintegratio* sull'ecumenismo. Analogamente, s

all'antropologia, ma anche alle riflessioni maturate dagli ambientalisti e dai "no global" (forte e visibile anche nella convergenza di titoli l'influenza del Forum Sociale Mondiale). L'evidenziare l'eclettismo di questi procedimenti e le operazioni di selezione e accostamento libero di questi materiali non rappresenta un posizionamento volto a "delegittimare" questo *modus operandi*; di fatto, i teologi *indios*, si sono impadroniti, durante la propria formazione, di un tipo di linguaggio e di uno stile di presentazione, che utilizzano per trovare una forma di dialogo con la gerarchia ecclesiastica e le istituzioni; tuttavia essi dichiarano pure a più riprese che la loro operazione non è volta a fornire una ricostruzione filologicamente corretta e tanto meno "neutrale" (anzi, dichiarano o fanno capire che ritengono questa pretesa, propria - a loro dire - di molti accademici, essenzialmente infondata e frutto di un atteggiamento etnocentrico, colonialista e di dominazione). L'attingere liberamente a queste fonti diversificate per la fondazione istitutiva di un corpus sistematizzato di Teologia India, che possa costituire la base per un dialogo tra gruppi indigeni, accomunati da un sostrato culturale e da una "comune oppressione", è un procedimento programmaticamente e ideologicamente rivendicato come pienamente legittimo; in questo senso, l'ascendenza (reale o elettiva) dalle popolazioni preispaniche porta i teologi *indios* ad affermare che sono loro "los dueños", i legittimi interpreti del corpus di conoscenze relativo a queste civiltà; pertanto, si ritengono liberi di astrarre, dalle fonti cui attingono, le informazioni che sembrano loro più rispondenti al proprio progetto di rifondazione identitaria (e politica). In questo senso, la visione della religiosità indigena come un discorso "integrale", che "*integra la globalidad de la existencia del pueblo y*

en cada parte implica y explica el todo”, e per il quale nessun segmento della realtà è estraneo, comporta, in primo luogo, che nella teologia possa e debba legittimamente trovare spazio ogni istanza di “liberazione” e di emancipazione¹⁶¹; ed in secondo luogo che la religione sia considerata¹⁶² uno strumento essenziale per la ricostituzione identitaria e per fornire la spinta motivazionale necessaria a sopportare situazioni di vita estremamente precarie, ma, contemporaneamente, a riaffermare la propria specificità culturale e lottare per ottenere una serie di diritti culturali e collettivi e conquistare spazi di autonomia e di rappresentanza, costruiti in accordo con i modelli e le categorie nativi:

Actualmente la población indígena de este continente nos hemos puesto de pie para reclamar derechos que, por siglos, la sociedad envolvente nos ha negado. La autonomía, en cuanto derecho a ser reconocidos libres y adultos en todos los niveles de la vida, es la exigencia fundamental de la lucha indígena de América latina que interpela por igual a las iglesias y a los gobiernos.

En este nuevo contexto *hay quienes piensan que las iglesias no tienen nada que hacer o que el mejor servicio que podrían prestar en adelante sería renunciar a su tarea evangelizadora y dejar en paz a las comunidades indígenas para que ellas vivan libremente sus opciones religiosas. [...]*

Sin embargo, no por esos errores del pasado, la Iglesia debe renunciar a su misión y a su auténtica tarea evangelizadora. Ella existe para la misión y para el reino de Dios. Los pueblos indígenas saben discernir, respecto a ella, lo que ha sido trigo de lo que ha sido cizaña. Por eso seguimos esperando de ella la palabra que anuncie con autoridad el Reino de Dios, la acción que instaure ese Reino en medio de nosotros [...]. (López Hernández 2009a: 9-10, corsivo mio)

In questo senso, la Teologia India, insieme a molti dei movimenti indigeni, rigetta la legittimità esclusiva dei modelli di rappresentanza politica come tradizionalmente concepiti e impostati all'indomani dei processi di indipendenza e, conseguentemente, decostruisce e punta a riscrivere il concetto stesso di cittadinanza. La stessa fondazione di una cultura

¹⁶¹ Da questo punto di vista, una delle frasi fondanti è tratta dal Vangelo di Giovanni, 10, 10: “Yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en abundancia”, v italiano

nazionale *mestiza*, sostanzialmente unica, viene rigettata come figlia di un mai accantonato progetto di dominazione e colonizzazione; la visione di progresso unilineare, che vedeva come ricetta unica dell'emancipazione delle popolazioni indigene l'acquisizione di una cultura *mestiza* e il sostanziale accantonamento delle proprie specificità culturali – un processo ritenuto ineluttabile – viene negata e riscritta. In questo senso, la Teologia India, la *sabiduría milenaria* o la Religiosità Popolare sono rivendicate come un tratto valido e caratterizzante, come una risorsa e una ricchezza da non disperdere e anzi da rifondare, perché “en circunstancias de opresión como las actuales, el pueblo indio privilegia lo religioso para mantener y recrear sus utopías” (Arias Montes, 1998: 5). Coerentemente con questo punto di vista, si rifiuta con forza l'idea che l'emancipazione delle componenti autoctone della società possa trovare le proprie basi nella separazione Stato-Chiesa e nella secolarizzazione della politica:

Hay quienes piensan que la religiosidad indígena es pasividad y conformismo. No es así. En ella está contenido un dinamismo muy grande que nos hace capaces no sólo de soportar sino de transformar las realidades de pecado que nos agobian. Evidentemente la primera transformación se hace simbólicamente, para de ahí sacar fuerzas con qué enfrentar las situaciones de sufrimiento y de hambre que viven históricamente nuestros pueblos (AA.VV., 1997a: 22)

Per questa stessa delegazione di fedeli indigeni messicani, anzi, la religiosità è uno dei tratti più salienti della propria identità e, al tempo stesso, strumento non solo di sopravvivenza, ma di dinamismo, sviluppo, capacità di rinnovamento e di adattamento ai mutevoli contesti politici ed economici all'interno dei quali la loro vita si svolge:

¹⁶² In netta opposizione con le visioni positiviste, che vedono nella “religiosità popolare” un coacervo di superstizioni, frutto ma anche causa dell'arretratezza e dell'ignoranza delle popolazioni indigene, come

Para nosotros los planteamientos teológicos de nuestros antepasados tienen un valor muy grande. Son prácticamente lo único que se ha mantenido en pie después de tantas agresiones. *Nosotros seguimos siendo indígenas por esos valores teológicos que nos heredaron. Tienen, por tanto, el valor de la vida, de nuestra relación con la naturaleza, del nacer y crecer de acuerdo al plan de Dios; tienen el valor de la relación profunda con Dios, de todo lo que fomenta la vida, la unidad, la pareja hombre-mujer; la comunión entre nosotros con la naturaleza y con Dios; el valor de recrear y celebrar la vida, la sacralidad y vitalidad de todo, la actualización y vivencia de lo que se celebra, los proyectos de vida, la construcción del pueblo y de su historia que se vive y se trasciende. Son planteamientos que salvan, redimen y posibilitan nuestro encuentro con Dios.* En la integralidad no hay separación, todo está en todo y para todos: el respeto, la armonía, la dinámica divina, la sagrada necesidad del compartir, el mandato de celebrar, todo es un himno a la vida y a la plenitud de la humanización.

Casi la totalidad de la sabiduría teológica del pasado se conserva hasta ahora en nuestros pueblos. Pero han brotado también nuevas y variadas experiencias de producción teológica que expresan la vivencia profunda de Dios hasta nuestros días:

- Nuestras formas propias de relación y trabajo con la Madre Tierra; la recuperación y valoración de las medicinas tradicionales; la lucha por la defensa de nuestros derechos desde nuestra visión cultural y desde nuestra perspectiva religiosa; la reflexión y actualización de los mitos, ritos y memoriales de fe. Estos servicios producen una experiencia de consagración y entrega al pueblo en trabajos y proyectos alternativos que favorecen la vida, la organización, la comunitariedad. Son la fuerza y energía fecunda que devuelve la vida digna para el pueblo y para todos(as).

Esta experiencia de producción teológica no se reduce a traer a la memoria recuerdos hermosos del pasado, que nada tienen que ver con la realidad histórica actual. Nuestra teología de hoy resulta de la unión de lo antiguo con lo nuevo para afrontar los problemas del aquí y ahora. Con la fuerza del pasado nos orientamos hacia el futuro.

- La producción teológica de nuestros pueblos brota de acciones concretas de defensa de la vida, de la tierra, del bosque, del trabajo: *Toda la vida del pueblo es susceptible de convertirse en experiencia de Dios, que se recrea en nosotros. Desde esta experiencia, surgen también proyectos concretos como escuelas de ministerios y grupos de jóvenes consagradas.*

-Otros espacios de producción teológica actual de nuestros pueblos son los cursos, talleres y encuentros de EAPI (Enlace de Agentes de Pastoral Indígena), de mujeres indígenas, de organizaciones indígenas, del pueblo creyente, de diáconos y prediáconos, de teología india, de Biblia e inculturación, de derechos indígenas, de semanas eclesiales, etc. En todos ellos van surgiendo experiencias y reflexiones teológicas que, al ayudarnos a recuperar nuestra historia, nuestros valores culturales y nuestra identidad, nos hacen encontrarnos con Dios Padre-Madre que ha estado y está siempre con nosotros (AA.VV., 1997a: 11, corsivo mio).

Dunque, anche nell'estrema sintesi di descrizioni come quelle parzialmente riportate sopra, troviamo "condensate" una serie di affermazioni forti, che, in maniera più o meno esplicita, negano fondamento ad ogni corpus, teorico, politico o dottrinale, che si

pure con quelle di matrice marxista, che descrivono la religione come "oppio dei popoli".

ponga come più razionale, più fondato, o più atto a garantire lo “sviluppo” delle popolazioni indigene. Qualsiasi tipo di posizione appaia vincolata ad un simile atteggiamento, viene di fatto “squalificata” come frutto di una visione puramente etnocentrica, frutto di pregiudizi totalmente arbitrari; di conseguenza, nel rifiuto di questo tipo di atteggiamento, da qualsiasi fonte esso provenga, i *teologi indios* non sembrano essere interessati, o tanto meno sentirsi tenuti, a motivare la propria dissociazione. Sembrano piuttosto affermare, più semplicemente, di essere non meno legittimati a *postulare* le proprie posizioni di principio. Attraverso affermazioni come quella secondo cui la Teologia India, essendo sommamente concreta, non si “perde in astrazioni o discussioni speculative”, i suoi esponenti dichiarano, di fatto (e pur se controbilanciando quest’affermazione con dichiarazioni di fedeltà alla Chiesa Cattolica), di non sentirsi tenuti ad argomentare ognuna delle proprie affermazioni con la stessa procedura logica, argomentativa ed espositiva propria della Teologia Ufficiale (e, per altri versi, della scrittura accademica). Le “discussioni speculative” non sarebbero pertinenti in una teologia che si dichiara fortemente ancorata alla “vita reale”, fondata su un linguaggio “mitico-simbolico” piuttosto che analitico-argomentativo (e con pretese universalizzanti) ed infine finalizzata a “rafforzare la vita del popolo in ogni suo aspetto e contribuire alla trasformazione sociale *in favore* dei popoli”.

Un’altra affermazione assai forte (almeno in linea di principio, dato che poi, nei contesti concreti, viene declinata in maniere assai diversificate e ampiamente arginata dalla maggioranza delle gerarchie religiose e del clero) che viene introdotta con

nonchalance, in maniera quasi casuale, e come se fosse del tutto aproblematica, è quella che mette sullo stesso piano la Bibbia, “il pensiero religioso dei predecessori indigeni” e la “sapienza indigena conservata nella memoria, scritta e orale, e nella pratica religiosa popolare” delle popolazioni indigene; la comunità, con i suoi saggi, gli “*interlocutori teologi esterni*” e lo stesso “Magistero della Chiesa”. Affermazioni di questo tenore, di cui troviamo ampia traccia nelle pubblicazioni, sono centrali, come ho potuto rilevare attraverso l’osservazione etnografica, anche negli incontri, nei sermoni, e nella didattica rivolta agli agenti di pastorale, a livello centrale e periferico. In questo, è chiaramente visibile il ruolo preponderante di alcuni degli esponenti più attivi della Teologia India, i quali si occupano di selezionare, antologizzare e disseminare i materiali a cui gli agenti di pastorale possono attenersi o autonomamente ispirarsi. Vorrei anticipare che spesso i rappresentanti ufficiali della Chiesa (in questo caso, in particolare i vescovi che esercitano ampia autorità a livello locale), pur non potendo condividere affermazioni di questo genere (che la maggioranza di loro non esita a definire eterodosse), tendono a mantenere (anche quando non sono particolarmente progressisti e tranne in caso di particolari eccezioni) una linea “morbida”, orientata piuttosto ad intervenire tramite un assenso formale, o almeno uno sguardo distratto, su alcune delle posizioni e degli slittamenti semantici, che del resto gli stessi teologi indios introducono come se si trattasse di piccole variazioni sul tema nell’ambito di un più ampio accordo e consenso¹⁶³. D’altro canto,

¹⁶³ [Per esempio, il Plan Pastoral della Zona Pastoral Norte dell’Arcidiocesi di Puebla è stato presentato, pubblicato e disseminato per anni, come fosse un documento ufficiale; il tutto con il consenso informale del vescovo, il quale però non compiva l’atto ufficiale di firmarlo □ ritrovare info sui fattori che poi lo hanno indotto a farlo, e che dimostravano (vado a memoria) la non indifferente forza

va pure tenuto conto che spesso gli agenti di pastorale operano in condizioni di notevole isolamento, nelle quali difficilmente la Chiesa può realmente esercitare il proprio controllo, e dunque il margine di reale negoziazione, riappropriazione, risignificazione di quanto ufficialmente avallato e concesso dalla Chiesa Cattolica all'*inculturazione* del messaggio evangelico e della liturgia può essere molto ampio. In questo senso, i vari agenti di pastorale (spesso, si tratta anche di catechisti o, in alcuni contesti, diaconi permanenti che di fatto svolgono le funzioni del sacerdote, che in molte comunità non è presente se non in occasioni sporadiche) possono interpretare quanto stabilito dalle norme ecclesiastiche, inserendo variazioni o reinterpretazioni apparentemente non clamorose, ma in realtà sostanziali (p.e., numero delle danze consentite durante la messa, parte della celebrazione nel quale le lasciano entrare, momento nella messa che viene tradotto sul momento nelle lingue native, anche in deroga al parere espresso dell'Arcidiocesi¹⁶⁴). Di conseguenza, le informazioni acquisite dagli agenti di pastorale durante i *talleres* a vari livelli di ampiezza, oppure tramite scambi informali con altri religiosi, o infine delle pubblicazioni più o meno istituzionali (talora a circolazione assai

negoziale dei teologi indios e la sensibilità delle gerarchie ecclesiastiche dinanzi ai fedeli e, forse ancor più, agli osservatori esterni; forse riferire qualcosa delle conversazioni col padre Marco Antonio sul nuovo vescovo; elaborare il fatto che quasi mai i vescovi contrari affermano chiaramente di essere contrari; si sa, magari, che lo sono e lo si dichiara in sedi private, mentre in quelle pubbliche si "approfitta" di questa "non ostilità" e si arrivano ad utilizzare, in favore della Teologia India e come prova della sua legittimità ufficiale frasi decontestualizzate degli stessi vescovi contrari... Anche se poi è chiaro dall'esaltazione di alcuni vescovi rispetto ad altri chi siano i veri "eroi" della Teologia Indias].

¹⁶⁴ Ho potuto chiaramente registrare queste discordanze non solo ascoltando i suggerimenti e le indicazioni che venivano fornite da Siller e López Hernández durante i *cursos de verano* ai partecipanti che chiedevano come regolarsi nei casi in cui il proprio superiore (sacerdote o vescovo) fosse contrario alla "pastorale indigena", ma anche attraverso il raffronto tra quanto osservato durante le celebrazioni in alcune comunità della Sierra Norte de Puebla e quanto affermato dall'Arcivescovo Emerito Don Rosendo Huesca (nonché, naturalmente, le diverse posizioni espresse dagli agenti di pastorale, anche a seconda dei contesti nei quali affrontano il tema). Utilizzerò questi materiali etnografici nella parte

limitata ed in forma totalmente artigianale) possono essere reinterpretate, adattate al contesto e appropriate in molti modi diversi - per scelta o anche solo perché talora vengono disseminate nel corso di incontri di breve durata, senza che i partecipanti abbiano le stesse basi teologiche o le stesse conoscenze relative al mondo indigeno, attuale e preispanico, di quanti le dispensano. In questo senso, il processo di riappropriazione, di "indigenizzazione", di "cattura del soprannaturale cristiano" continua ad avvenire, come è accaduto negli ultimi cinque secoli, in forma spontanea; ad integrazione di questo processo, che adesso vogliono legittimare e "sistematizzare", i teologi indios hanno messo in moto meccanismi di "sincretismo guidato" per alcuni versi paragonabili a quelli documentati per la prima evangelizzazione del Messico (che, come vedremo in seguito, essi rileggono alla luce delle attuali finalità ed esigenze e alla quale si ispirano, anche come fonte di legittimazione del proprio operato). Quel che adesso si richiede esplicitamente da parte della Chiesa è un riconoscimento della legittimità e anzi del valore delle forme di religiosità praticate nel continente, per evitare che esse debbano essere vissute, ancora, nella clandestinità. Perché possa accadere un dialogo reale ed aperto, dunque, è necessario che gli stessi fedeli indigeni, ma al tempo stesso anche le gerarchie cattoliche, mutino atteggiamento:

no se trata [...] de vestir de cristianismo la Teología India, sino de mostrar su sentido profundamente cristiano cuando le da sentido a los problemas mas acuciantes de la vida, del hombre y de la mujer, del pueblo y de la comunidad, del futuro y del mas allá. "Es asombroso descubrir la compatibilidad entre la fe cristiana y la fe india. Por eso no es difícil aceptar que la fe cristiana tiene que pasar necesariamente por la fe india. Seria un contrasentido tener que matar a nuestro Dios para llegar al Dios cristiano. Sería más coherente tanto para la fe

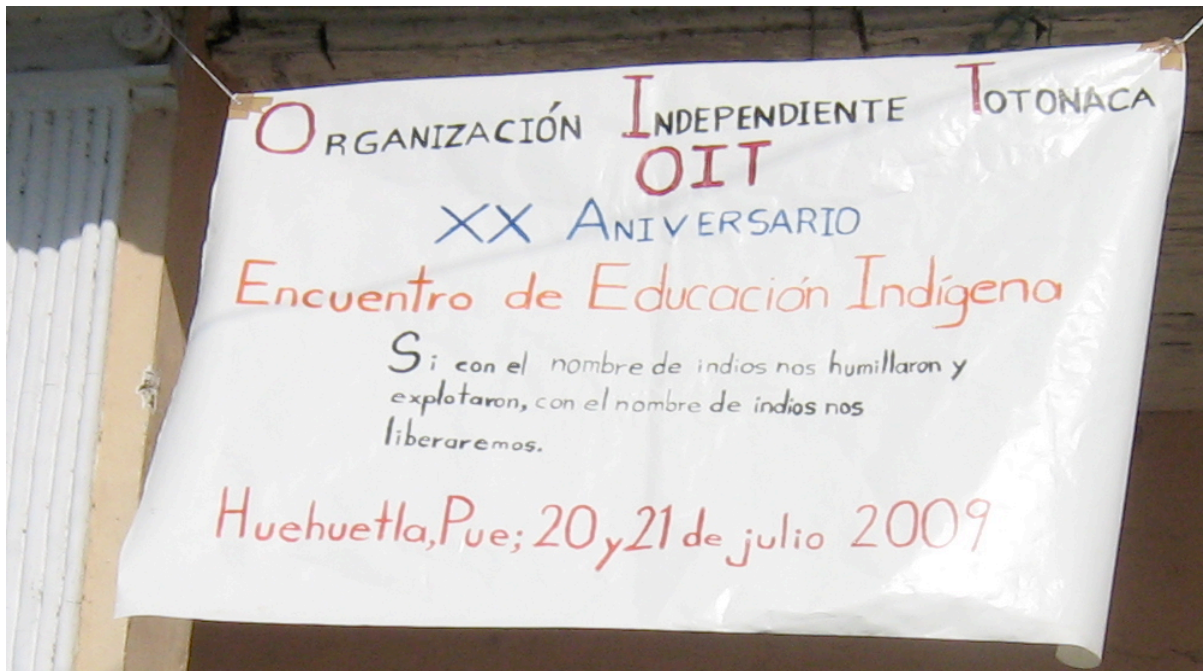
conclusiva di questo lavoro, nella quale si cercherà di trarre un bilancio sugli equilibri di potere nel campo della Teologia India.

cristiana como para la india, reconocer que es el mismo Dios el que experimentamos en la vida india y en la conciencia cristiana. Esto significa una gran ganancia, pues por un lado no se pierde lo propio y, por otro, el horizonte de la esperanza se ensancha hasta el infinito.

Para encontrarnos con Cristo es indispensable que nos encontremos con nosotros mismos, con nuestras raíces, con nuestra historia, y nuestra cultura y, por qué no decirlo, con nuestra religión de origen. Quien no tiene identidad como persona y como pueblo, difícilmente tendrá un encuentro a profundidad con Cristo y con más dificultad podrá acceder a su liberación plena. [...] El indio, que tiene como eje de su vida a Dios, necesita crear o renovar las condiciones para que la Teología India emerja sin trabas con su rostro y corazón propios. Tiene que trabajar incesantemente para recuperar la confianza en sí, el orgullo de su identidad y la valentía de ser y mostrarse diferente. Tiene que romper con el estado de infantilismo a que ha sido sometido por la sociedad dominante, hasta establecer una relación horizontal de hermanos, considerados adultos y en igualdad de derechos. Esto lo favorece el mismo hecho de que no exista una única teología cristiana que se sienta con el derecho de dar validez, o negársela, a la Teología india. En la Iglesia existen muchas teologías cristianas, cada una contribuyendo a que el pueblo de Dios comprenda y viva mejor la fe en Jesús. En este contexto de voces teológicas la Teología India tiene que conquistar un lugar valorado y reconocido.

Esto, sin embargo, no depende exclusivamente de los indios; depende también de la Iglesia, especialmente de la jerarquía. Cuanto más se abran los espacios para un diálogo entre iguales, más factible será una Teología India que, sin perder su identidad, entre en el seno del cristianismo y se haga Teología India Cristiana. [...] También se necesita que la jerarquía y otros sectores de la sociedad den muestras más claras de que respetaran la libertad de los pueblos indios para elaborar y manifestar su práctica y reflexión teológica (Arias Montes, 1998: 6-7).

4.4. Perché teologia “india”. Problemi di articolazione tra locale e globale.



Si con el nombre de indios nos humillaron y explotaron, con el nombre de indios nos liberaremos: uno dei motti più diffusi nel movimento indigeno e nella Teologia India

La riappropriazione, in chiave polemica e rivendicativa, del nome con il quale un determinato gruppo etnico o sociale è stato indicato e denigrato è, come noto, un fenomeno piuttosto diffuso. Gli esempi potrebbero essere molti, a cominciare dall'uso di *nigger* tra gli afroamericani e di *chicano* tra i gruppi di origine ispanica negli Stati Uniti d'America. Pur non potendo approfondire in questa sede questo punto, vorrei notare come, all'interno della Teologia India e nella bibliografia che la riguarda, non si faccia riferimento ai movimenti per i Diritti Civili sorti negli Usa negli anni Sessanta, né all'importante ruolo giocato dalla religione (e da alcune chiese protestanti) nella lotta contro la discriminazione delle minoranze¹⁶⁵. Data però la formazione “cosmopolita” e gli

¹⁶⁵ L'influenza reciproca tra il movimento per i diritti civili e il sorgere di correnti religiose progressiste (e, in seguito, delle diverse forme di “teologie contestuali”) è, del resto, ampiamente documentato: v. ad

orientamenti progressisti dei suoi fondatori, sarebbe interessante cercare di comprendere in che modo i teologi indios abbiano percepito il *Civil Rights Movement* e si siano ispirati ad esso. Del resto, come si vedrà in seguito, non di rado nella retorica della Teologia India è possibile intuire l'influenza di movimenti e figure estranee al mondo indigeno, anche se, visto che questo movimento enfatizza il protagonismo delle popolazioni indigene e la centralità della riflessione dei fedeli nativi, spesso le fonti di ispirazione non sono integralmente citate (i teologi indios tendono, invece, ad insistere sul carattere autoctono di molte delle posizioni sostenute).

Il carattere fortemente rivendicativo di questa scelta terminologica (come nel caso del termine "teologia" e soprattutto dell'accostamento tra i due) è chiaramente espresso in numerosi passaggi: gli stereotipi negativi che esso condensa sono infatti negati (o riletti in chiave positiva) e trasformati da strumento di colonizzazione ad arma di liberazione:

Hace 503 años en Abia Yala no existían indios. Existían naciones, pueblos, comunidades, todos ellos con culturas e identidades diferenciadas. Se relacionaban comercial, política y religiosamente. Dialogaban entre sí. Y *ningun pueblo llegó a armarse contra otro pueblo porque se considerara más religioso, su religión más divina que la del otro. Las diferencias nunca significaron encerramiento o aislamiento, sino que ofrecieron campos abiertos para mutuas asimilaciones y ricos trueques de conceptos.* Los blancos *parieron a los indios* y evitaron así el esfuerzo de considerar a los pueblos de Abia Yala como sujetos y válidos por sí mismos, con sus sistemas socio-políticos y religiosos bien diferenciados. Entonces, *el indio fue un ente abstracto, sin carne, pero pobre, marginado, borracho, poco inteligente, "pobre entre los más pobres"*. Nos simplificaron y abstraieron tanto en sus obras, y tanta fue la insistencia que prácticamente les creímos, y soslayamos nuestras grandes y ricas diferencias. A los mayas, a los kunas, a los aymaras, a los toltecas, o totonacas... nos cortaron a todos por igual porque la sociedad dominante quería simplificar las cosas; y corrimos la misma suerte de indios o indígenas. *Hasta tanto que hay teólogos capaces de hablar con una tremenda ingenuidad de la creencia india de América, de la visión india de América, de la concepción india de la vida, de la mitología india...*

es.: Batstone, 1997; Cone, 1973; Grey, 2007; Kim, 2004; Mulrain, 2004; Parratt, 2004; Rowland, 2007; Stinton, 2004

Millones de personas que conformamos pueblos y naciones de Abia Yala, empezamos a dar sentido y hueso a los **indios y luego a los indígenas**. Siglos más tarde, nos pareció bueno utilizarlos como consignas de lucha. Y nuestros dirigentes nos dijeron que "ya que nos hicieron indios, con ese nombre íbamos a luchar". ¿Sucederá algo parecido con las "teologías indias"? (Aiban Wagua, 1997: 7, corsivo mio)

Possiamo notare che questo sacerdote di etnia Kuna, che è uno dei più originali tra i teologi indios, in questo passaggio si riferisce chiaramente ai teologi di un tempo, capaci di parlare con una "spaventosa ingenuità" (cioè acriticamente e senza consapevolezza) di "creencia india de América, de la visión india de América, de la concepción india de la vida, de la mitología india": nel dire questo, sottolinea chiaramente che nell'uso attuale del termine, come un grido di battaglia, i teologi indios (come, prima di loro, gli attivisti del movimento indigeno) sono lontani da ogni ingenuità essenzialista, ben consapevoli delle grandi differenze tra i diversi "*pueblos y naciones de Abya Yala: ya que nos hicieron indios, con ese nombre íbamos a luchar*".

Il concetto è ulteriormente chiarito da López Hernández che, nel corso dello stesso incontro (e in seguito in molte altre occasioni) ha precisato il significato che questo aggettivo, privo di un reale referente semantico e puramente dispregiativo, era arrivato ad assumere, non solo per chi lo utilizzava, ma anche per chi, con questo termine, veniva designato:

Indio ha llegado a ser, en nuestro medio, sinónimo de no-hombre, no-persona, no-pueblo, no-creyente, es decir, alguien a quien se le ha negado absolutamente sus derechos humanos, civiles, políticos y religiosos [...]. *Seguir aceptando acriticamente que otros nos pongan nombre es renunciar a nuestro derecho de existir por nosotros mismos, de ser nosotros mismos. En cambio llamarnos con los nombres que vienen de nuestro caminar milenario es rescatar nuestro proyecto de vida, que nos da identidad propia. Es empezar a ejercer nuestro derecho a la autodeterminación [...]. Sin embargo, al mismo tiempo que afirmamos lo anterior, también sostenemos que aceptar la nomenclatura globalizante de indio no conlleva necesariamente conformarse con la opresión. Es también tomar conciencia de una realidad dada que, precisamente porque nos duele, debe movernos al compromiso de cambiarla. Aceptar ser indios es*

también una manera de asumir la realidad de negación, que se nos impuso, para transformarla en afirmación de nuestro ser, uniendo esfuerzos con todos los hermanos que sufren la misma situación. *Ser indios nos hace hermanos* de todos los descendientes de los pueblos originarios de América. En base a la experiencia hemos llegado a la convicción de que *no es posible rescatar hoy nuestros nombres originales si antes no pasamos por el proceso de purificación de nuestro ser indio*. Tienen razón quienes señalaron que “si con la palabra indio nos oprimieron, con la palabra indio nos liberaremos”. (AA. VV.: 1998 a, xv)

Otto anni dopo, in occasione del V Encuentro Taller Latinoamericano, López Hernández sarebbe tornato su questo punto, proprio per ribadire che, oggi, l’iscrizione alla categoria di *indio*, lungi dall’essere, come un tempo, una sorta di stigma imposto dal di fuori, deve tramutarsi in una scelta consapevole, non necessariamente legata all’ascendenza, biologica o culturale, da uno specifico gruppo etnico:

ser indio hoy puede ser sólo una realidad que nos cayó encima como enfermedad o pecado, es decir, como algo negativo de lo que quisiéramos librarnos pronto. Pero *puede ser también, por la parte positiva que tiene, una opción de vida, que nos da identidad personal y colectiva*. Entonces ser indio se convierte en conciencia de clase y conciencia étnica de pueblo que tiene y lucha por un proyecto de futuro; se convierte entonces en bandera para liberarse y para hacer realidad los sueños y las utopías ancestrales heredadas de los antepasados.

En este sentido *sólo es indio quien opta por ser indio*, asumiendo conscientemente el proyecto de vida de su pueblo. Se puede ser física y socialmente indio, es decir, tener cuerpo y *rostro* de indio, pero consciente y emocionalmente tener un *corazón* desindianizado, porque se rechaza el proyecto indio. Y al revés se puede no tener rostro indio, pero tener un corazón perfectamente indio porque se ha optado visceralmente por el pueblo indio (López Hernández, 2006a:8).

Il senso di utilizzare questo aggettivo per un processo di ridefinizione identitaria e di emancipazione politica e culturale, applicandolo *anche* all’ambito teologico, tradizionalmente precluso alla popolazione indigena, ci viene chiarito da Arias Montes:

Es de todos sabido que en Abya Yala (Latinoamérica) no había indios; sino Zapotecos, Mixtecos, Rarámuris, Aymaras, Mapuches Nahuas, Bribis, Kunas, Navájos, Guaranies, Mayas, Chinantecos Chatinos, Mixes, Cuicatecos, etc. Por eso decimos indios, nombre que nos fue impuesto por los invasores europeos, no es llamarnos por nuestro nombre, sino indicar nuestra condición de oprimidos. Sin embargo, mientras vamos haciendo el camino de nuestra liberación, aceptamos conscientemente llamar India a nuestra Teología. Así la Teología India pasa a ser una Teología de pueblos oprimidos, de resistencia a la opresión. **Una teología que lucha por emerger de su postración**, que viene en el

momento eclesial de Latinoamérica a verificar y dar validez a la opción por los pobres, pues *significa el reconocimiento de que el pobre no solamente cuenta con la fuerza de quienes interpretan como ha de ser su liberación desde la óptica "cristiana", sino que cuenta, como pueblo, con la energía liberadora que nace de su propia teología* (Arias Montes, 1998: 2).

In realtà, vi è un articolato processo che ha portato ad adottare questo termine, all'interno di un percorso che viene ritenuto di transizione verso un'autentica valorizzazione delle concrete ed eterogenee culture autoctone del continente. La costruzione di un'identità pan-indigena, definita attraverso il ribaltamento dello stereotipo unificante imposto durante la colonia e ancora vigente nei progetti di fondazione delle identità nazionali latinoamericane, matura, come si è visto nel capitolo 2, nel più ampio contesto di formazione di movimenti indigeni. Dalle riflessioni maturate in quest'ambito, in reazione all'approccio sviluppatista, a quello indigenista e persino alle teorizzazioni socio-economiche di matrice marxista (accomunati, dal punto di vista dei movimenti indigeni e dei teologi indios, da una visione etnocentrica, paternalista e integrazionista e parzialmente adottati dalla Teologia della Liberazione), i teologi indios mutuano in primo luogo la riaffermazione della specificità dei gruppi indigeni in relazione alle "masse impoverite" del continente – distaccandosi, in questo senso, anche dalle formulazioni espresse durante le prime due Assemblee Generali del CELAM. In particolare, nella seconda Conferenza (Medellín, 1968), nella quale sono state espresse posizioni innovative e notevolmente progressiste in campo teologico e sociale, si affermava che la Chiesa doveva riorientare la propria azione esprimendo, nei fatti ancor prima che nei discorsi, una *opzione preferenziale per i poveri*, un concetto che, teologicamente, si faceva risalire soprattutto all'operato di Cristo e dei suoi discepoli, come documentato dal Nuovo

Testamento¹⁶⁶. Mentre questa posizione rimane di per sé centrale nella Teologia India (che, in vari modi e momenti, ed anche avvalendosi di miti nativi nei quali l'eroe culturale per eccellenza è un povero o, più generalmente, un reietto, esprime la maggior vicinanza del povero a Dio), i suoi esponenti di spicco ritengono fondamentale chiarire in quale senso si faccia ricorso a quest'espressione e, al tempo stesso, riaffermare la specificità delle culture indigene, che devono essere valorizzate per le proprie caratteristiche distintive (in positivo), e non sulla base dello

¹⁶⁶ In realtà, l'espressione "opzione preferenziale per i poveri" è stata codificata in seguito (il CELAM l'ha introdotta ufficialmente del Documento di Puebla, che conteneva le conclusioni della III Assemblea Generale, nel 1979). Tuttavia, il Documento di Medellín (1968) è quello nel quale tale posizionamento viene indicato come una delle priorità dell'azione della Chiesa in America Latina. Il tema della promozione umana e sociale come mandato fondamentale della Chiesa è trattato in vari punti, ma in particolare è oggetto del XIV capitolo:

Debemos distinguir:

- a) La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal. Los profetas la denuncian como *contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como el fruto de la injusticia* y el pecado de los hombres;
- b) La pobreza espiritual, es el tema de los pobres de Yavé. *La pobreza espiritual es la actitud de apertura a Dios*, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor. Aunque valoriza los bienes de este mundo no se apega a ellos y reconoce el valor superior de los bienes del Reino;
- c) *La pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa* y la libertad espiritual frente a los bienes, *sigue en esto el ejemplo de Cristo que hizo suyas todas las consecuencias de la condición pecadora de los hombres y que «siendo rico se hizo pobre», para salvarnos.* [...]

En este contexto una Iglesia pobre:

- *Denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra;*
- *Predica y vive la pobreza espiritual, como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor;*
- *Se compromete ella misma en la pobreza material. La pobreza de la Iglesia es, en efecto, una constante de la Historia de la Salvación.* [...]

Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, *saber hablar por ellos*. Esto ha de concretarse en la *denuncia de la injusticia y la opresión*, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones. [...]

La promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción en favor del pobre, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo. Con ese fin reconocemos la necesidad de la estructuración racional de nuestra pastoral y de la integración de nuestros esfuerzos con las de otras entidades. (*III Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano*, 1979, cap. 14, 4-11).

Se nel Documento di Medellín è possibile individuare un chiaro posizionamento in favore dei gruppi socialmente discriminati, è altrettanto chiaro che essi sono ancora concepiti esclusivamente come oggetto di un'azione di promozione umana e sociale, che essi non sono (ancora) ritenuti in grado di

stato di deprivazione economica nel quale vivono (non per un'inclinazione innata, ma per lo stato di sfruttamento e discriminazione imposto loro dai successivi gruppi dirigenti dalla colonia sino ad oggi).

In questo senso, i teologi indios si discostano dall'impostazione classica della Teologia della Liberazione, rifiutando l'identificazione esclusiva con la definizione deprivante di poveri o di "classe subalterna" (un concetto maturato nel mondo occidentale, che identifica peraltro una pluralità di gruppi sociali ritenuti totalmente estranei all'universo indigeno)¹⁶⁷.

In primo luogo, possiamo trovare esplicitato in vari contesti e in forme leggermente differenziate quanto qui affermato in due diversi incontri da alcuni dei partecipanti

Es cierto que la Teología India no reduce la problemática de nuestros pueblos a la categoría de "pobres" o explotados a nivel económico, y, en consecuencia, necesitados básicamente de una liberación económica. Ser pobres y explotados

compiere; si parla chiaramente di "saber hablar por ellos", che è esattamente il tipo di approccio che la Teologia India, in analogia con il movimento indigeno, afferma oggi di voler superare.

¹⁶⁷ Samuel Ruiz, ad esempio, segnala come sia fuorviante (e profondamente anti-evangelico) identificare il concetto di opzione per i poveri, che è parte intrinseca del messaggio cristiano, con la Teologia della Liberazione,

aunque la expresión "opción por el pobre" es reciente, ésta es *consustancial* a la Iglesia. *Si no hay una opción por el pobre, no hay Iglesia de Cristo*. La formulación puede ser reciente, pero el llamado es parte de la Iglesia desde los inicios. La "opción por el pobre" es una fórmula que nace en el contexto de un sistema económico particular, hoy dominante, al darnos cuenta que no hay una yuxtaposición entre pobreza y riqueza, sino que hay una relación de causalidad, que hay pobreza porque hay riqueza y viceversa. Entonces, los cristianos entendemos que no podemos quedar indiferentes. Frente a la pauperización, a un mundo dominante económicamente que aplasta y despoja, nos sentimos interpelados a tomar posición entre el mundo de la riqueza y el de la pobreza. Tenemos que optar. *Si veo que la causa de la pobreza es la riqueza, tengo que optar por los que están explotados, tengo que optar por el pobre*. Al tenerse más conciencia de cómo funciona el sistema, es evidente que la Iglesia tiene que tomar una opción. Pero ésta no es una opción facultativa, es una opción obligatoria que se desprende de la percepción que tengo del funcionamiento del sistema. Si, en cambio, alguien culpa funcionalmente al pobre de su pobreza diciendo "hay pobres porque son borrachos, porque no tienen educación, porque son flojos, etc.", entonces éste puede negar el llamado que le obligaría a hacer la opción. Sin embargo, *si entendemos claramente lo que dice Jesucristo, no podemos decir que ricos y pobres están para nosotros en el mismo plano*. No; si se hace una opción, como Cristo nos dice que tenemos que hacerla, *todos estamos interpelados a hacer un movimiento hacia el pobre*. Si no lo hacemos, no hay camino de salvación. En ese sentido, la "opción por el pobre" es tan antigua como la Iglesia misma. Con la percepción sociológica de que hay un primer mundo y un tercer mundo y que hay una relación de explotación económica, nosotros no podemos quedarnos en la indefinición. Sí; *tenemos que optar como Cristo optó: por el pobre, y eso con o sin análisis sociales*. Él definió su presencia en medio de nosotros al lado de los que están sufriendo. Ahí colocó Su presencia.

es sólo parte de la realidad india. Al indio se le explota y se le trata mal no sólo por ser pobre, sino, sobre todo, por ser indio (Arias Montes, 1998: 7).

El análisis sociológico de la Teología de la Liberación, al enfatizar el aspecto de la opresión económica, termina por no dar cabida a la cuestión cultural como la entendemos los pueblos indios. Eso impide el diálogo. La opresión no es solamente económica; es opresión cultural. Al indio se le paga menos porque es indio, no sólo por ser pobre (sintesi dell'incontro di coordinatori e vescovi di zone indigene, Oaxaca 1991, scaricata dal sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/oaxaca91.htm il 20/05/2009.)

Dunque, ferma restando la necessità di un sostanziale miglioramento delle condizioni di vita materiale delle popolazioni indigene (ritenuta indifferibile non solo politicamente, ma soprattutto in termini umani e, perciò, anche teologici), un'impostazione puramente socio-economica della questione indigena è ritenuta limitata e totalmente fuorviante, perché non riconosce, nelle popolazioni indigene, altra caratteristica di quella della deprivazione materiale e dell'analfabetismo. Da questo punto di vista, buona parte degli aderenti a questo movimento ritiene che ogni intervento "palliativo" e di concezione assistenzialista – indipendentemente se proveniente dallo stato, dalla Chiesa o da associazioni civili – sia di scarsa utilità; al contrario, molte delle misure di tipo assistenziale sono viste come nocive, portatrici di disgregazione ed espressione della volontà di controllo politico e di "annichilimento". Questa visione è espressa in vari passaggi negli atti degli *Encuentros Talleres* continentali, ma anche dall'osservazione di terreno ho potuto constatare che l'argomento è molto sentito ed emerge pressoché in ogni discussione o dibattito sul tema dell'emancipazione indigena. Come accennato in precedenza, la scuola è uno degli ambiti nei quali i rappresentanti delle comunità indigene (o i loro *leaders*) percepiscono un'interferenza, una volontà di controllarli, di dis-indianizzarli e persino di privarli della patria potestà;

analogamente, le campagne per la pianificazione familiare e il controllo delle nascite sono ritenute il segno di una perdurante determinazione etnocida (se non genocida). Più in generale, gli aderenti a questo movimento (e al movimento indigeno) ritengono che la maggior parte dei programmi di sviluppo o di assistenza sociale pianificati da istituzioni esterne rappresentino uno strumento di cooptazione, di controllo e di divisione delle popolazioni native le quali, a fronte di benefici assai modesti (quasi offensivi per la loro entità), rinunciano a mobilitarsi e a generare un fronte comune che possa porre rivendicazioni ben più sostanziali. Questi temi hanno costituito il principale oggetto di analisi e di discussione durante il *curso de verano* coordinato da Clodomiro Siller nell'agosto 2009 presso il CENAMI (*Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis*); mi sembra utile dedicare un po' di spazio alla trascrizione di alcuni frammenti, nei quali si possono percepire, oltre al contenuto (che si potrebbe rendere in forma più concisa e "sistematizzata" attraverso la citazione di uno dei brani selezionati e revisionati per la pubblicazione negli atti), anche la dimensione emotiva e l'impostazione dialogica e negoziale dell'elaborazione "teologica", osservata nel suo divenire (si tratta, infatti, dell'intervento di Siller in chiusura dei gruppi di lavoro, nel quale raccoglie e commenta gli interventi dei partecipanti):

en la comunidad [...] quieren controlar, porque no quieren que crezca. Quieren que muera, es lo que quieren [...] y una de las muestras es el control de la natalidad, que ya en México tiene 40 años que se está haciendo [...], lo ponen como ejemplo de eso. Ahora, los programas que se dan han sido para engañar a la comunidad, allí no sé si tenemos que encontrar otra palabra para eso, pero se están dando varios programas, despensas... Hay uno que se llama PARA VIVIR MEJOR, pero lo que pasa es que la gente piensa que el sistema que está oprimiendo los está beneficiando; pero lo que pasa es que la gente tiene derecho no a esa despensa, tiene derecho al trabajo, al transporte, a los servicios, a la justicia, a los servicios, al agua, al teléfono, a todo eso la gente tiene derecho porque paga los impuestos. ¿Por qué ponen todo esto en otras colonias y no lo ponen en nuestros

pueblos? Hay 14 empresas en México que entre todas pagaron 7 pesos 80 centavos de impuestos en un año, todo lo demás se lo regresaron, pero empresas grandísimas, mientras que cada vez que compra una cosa está pagando impuestos, o sea que cuando tú lo compraste en el *tequio* ya pagaste 3 o 4 intermediarios y los impuestos, *la gente, nadie se escapa de pagar los impuestos menos, yo conozco empresas que tienen 3 o 4 asesores que les dicen cómo hacerle para que no paguen impuestos [...]*; o hay por ejemplo quien dice: si ustedes se vienen aquí a poner esta empresa a Querétaro no le cobramos el terreno y no le cobramos impuestos por tantos años, y, *mientras, la gente está pagando impuestos para que le den un ayuda, para que pare de sufrir, que le den una vez al mes o no sé cada cuando... Desde luego, lo que le acaban de dar, se lo quitan, allí donde están vendiéndole ropa vieja y cosas de esas que se ven en esas comunidades:* pero entonces *la reflexión era sobre el aniquilar al pueblo, el asesinar al pueblo, eso es lo que está diciendo el grupo*, luego pone así, dice que *hay campañas, verdad, que es en contra de los oprimidos, es en contra de los explotados;* y entonces *nosotros tenemos que matar a los niños pues están desnutridos, no van a crecer con enfermedades, se van a morir antes del tiempo*, es exactamente lo mismo; y *allí se tiene que manifestar la palabra de Dios, cuál es la palabra de Dios allí? La palabra de Dios se manifiesta si nosotros les damos un servicio a las parteras, si nosotros las acompañamos para que conozcan, entonces ellas van a ser el instrumento, van a ser el medio a través del cual Dios va a seguir salvando a su pueblo.* Pero así lo estaban diciendo, mientras que todos los demás tienen a las clínicas, los seguros, los hospitales, los campesinos y los indígenas no tienen más que a las parteras, y las parteras siguen haciendo su trabajo y además ven cuál va a ser tu nahual, además que le dicen a uno que ya nació y todo, me dicen mi nahual, y él va a ser cómo me voy a comportar en la vida...

[...] *prácticamente nosotros podemos decir que el gobierno está en contra de la vida; es muy seria esta afirmación, está hecha con todas sus palabras ahí, por parte del grupo;* luego dicen así [...], *que prácticamente para que este sistema continúe a la gente la acarrearán a las manifestaciones y, si no van, les quitan el apoyo. Pero si la gente tiene derecho a ese apoyo y mucho más, ese no es ningún apoyo, este es un control como ustedes dijeron;* luego le ponen así: con todas estas campañas y con todos estos dispositivos que se reparten y todo lo demás, qué sucede, que ha habido un exceso de libertinaje, pero sucede que eso también lo ponen como asesinar al pueblo, no únicamente en el sentido que ya no va a haber hijos, sino en el sentido de que entonces hay más enfermedades, de que se desvía la finalidad de la sexualidad humana, etc etc, y eso finalmente te va a llevar a la dimensión de todo. Luego pusieron conclusiones, que todo esto ha llevado a la crisis económica, y la crisis económica mata, mata de hambre, mata de muchas cosas [...]. Entonces dicen: en cambio *si hay un crecimiento, el sistema ve un peligro para el sistema;* yo no sé, me dan ganas de multiplicarles también un documento de un indígena estadounidense que trabajaba con el Departamento de Estado, donde se hizo un proyecto para terminar con los pobres. ¿Tú para qué les pones escuelas a los pobres si no van a tener trabajo, para qué le pones clínicas si se van a morir? Ahí ponen todos los puntos, porque dicen: deben dejar los campos, deben dejar todos estos recursos y venirse a trabajar a las ciudades, a nuestras fábricas: este proyecto existe, fíjense... (Comentario di Siller ai gruppi di lavoro durante la sessione pomeridiana del 18/08/2009)¹⁶⁸

I seguaci della Teologia India, dunque, rifiutano tendenzialmente

¹⁶⁸ Si trattava del suo intervento conclusivo durante l'assemblea plenaria, a ch iusura dei gruppi di lavoro dedicati alla *análisis de la realidad* e alla lettura "applicata" delle Sacre Scritture, nel quale i quesiti guida erano: come si manifesta il "piano di Dio" nei contesti di crisi? Come può agire ognuno per riavvicinare la realtà al progetto e al regno di Dio? All'analisi della strutturazione e delle dinamiche degli *Encuentros Talleres* è dedicato il prossimo capitolo.

queste modalità “assistenziali” e ritengono che la definizione di poveri sia in molti casi espressione di un atteggiamento non solo paternalista, ma esplicitamente neocolonialista. In ogni caso, dal loro punto di vista, la concezione tradizionale (ed egemonica) di sviluppo nega *a priori* che le comunità indigene siano dotate di risorse culturali proprie e che siano in grado di dar vita ai *propri* progetti di sviluppo. La riappropriazione del termine “indio” sta ad indicare precisamente il rifiuto di questa visione (solitamente associata a questa denominazione), per dimostrare che:

junto a la realidad de pobreza y de miseria a que hemos sido sometidos los pueblos indios, existe el hecho de que somos *pueblos*, con *identidad propia*, “*poseedores de innumerables riquezas culturales*”¹⁶⁹, que portan en sus utopías culturales y religiosas *proyectos de vida*, que son planteamientos ideales de sociedad, donde la economía, la familia, la sociedad, la educación, la cultura, la religión se hallan en total congruencia con los valores culturales y espirituales. Y si bien estos ideales nunca han sido vividos plenamente por ninguna sociedad concreta, funcionan como acicate para evaluar, criticar o renovar las realizaciones históricas de las comunidades. Tienen, por tanto, el papel de jalinear el presente hacia un futuro deseado. Por eso no son propuestas puramente utópicas, desvinculadas de la realidad. Ellas, por haber sido experimentadas parcialmente en el pasado, pueden ser nuevamente vividas en el futuro, no como restauración de algo perdido, sino como la construcción de un ideal posible y deseado (López Hernández, 2006a: 8)

Gli aderenti al movimento non negano la possibilità di costruire alleanze con gli altri settori svantaggiati della società, ma la subordinano al superamento di una concezione dei rapporti di classe ritenuta troppo schematica; non intendono più partecipare in quanto membri indifferenziati di una “massa povera”, ma rivendicano il riconoscimento del proprio protagonismo, della propria specificità culturale e della capacità di apportare riflessioni, saperi e competenze che hanno una validità anche universale. Tale riconoscimento e l’attenzione alle esigenze *specifiche* della componente indigena vengono esplicitamente poste come

¹⁶⁹ Il corsivo, dell’autore, rimanda al messaggio n. 24 del Documento di Santo Domingo (IV Assemblea Generale del CELAM, 1992).

condizioni per la partecipazione a mobilitazioni unitarie con altri gruppi sociali o politici, dato che in passato vi è stata una spiccata tendenza alla strumentalizzazione:

nosotros lo vimos y lo pusimos en la mesa; en un movimiento de izquierda que ha habido, por ejemplo en el caso de Guatemala, en movimientos revolucionarios que *echaron mano de los indígenas pero no incorporaban lo indígena* en sus planteamiento, entonces *empleaban el indígena solamente como mano de obra que hace la revolución pero no que puede conducir, pues no tiene idea según ellos*, entonces los que deben de elaborar las propuestas son no indígenas y entonces eso fue lo que hizo que fracasaran porque no hubo una participación, así, aceptando esa pluralidad de voces, [...] no les dieron cabida a los indígenas; yo creo que eso también sucedió en el bloque socialista, que no tomó en serio las culturas (interview a López Hernández, 16/07/2009)

Il superamento del preconcetto che descrive “l’indio” come un essere passivo, come una componente inattiva ed inerziale della società e come un freno allo sviluppo è, dunque, una delle priorità del movimento indigeno e della Teologia India. La necessità di un dialogo “reale” e bidirezionale si articola in un processo che si sviluppa a partire dagli anni Settanta e che il padre José Luis ricostruisce come segue:

después de Barbados empiezan a salir movimientos indígenas en toda América Latina, ya no sólo defendiendo a los indígenas, su territorio, su cultura, de una manera aislada empieza a haber movimientos indígenas nacionales y aun internacionales, empiezan a reunirse, a proponer, a pedir, primero de una forma casi como el de Barbados, mejor sálganse todos y nos dejen solitos, no queremos interferencias de nadie, déjennos vivir nuestras vidas; pero después se fue modificando el discurso, el indígena no pide estar aislado, el indígena quiere este diálogo intercultural, proponen la democracia pero la democracia real, donde sean tenidos en cuenta todos, donde cuente la palabra de todos, donde cuenten las diferencias y sean respetados los derechos de todos. Más o menos [son] las líneas de las propuestas indígenas. En su discurso siempre están presentes la necesidad de lucha para mejorar las condiciones de los pueblos indígenas, son conscientes de la marginación, de la pobreza, del despojo, hablan de luchar por mejorar sus condiciones a través de la restitución de tierras, del respeto a sus tierras y demás recursos naturales, proyectos de desarrollo elaborados por o con ellos mismos, no puras políticas de que yo te digo qué vas a hacer, qué vas a sembrar, sino que los mismos pueblos vayan construyendo su desarrollo; reconstruir la memoria histórica de sus pueblos para, desde el pasado, construir en el presente nuevas historias nacionales incluyentes que los tomen en cuenta como parte integrante de la totalidad nacional, ese grito de no más un México sin nosotros, nosotros también contamos, también cuenta nuestra historia, la historia no debe hablar solamente de lo que hacen los blancos o los mestizos, nosotros también somos parte de la historia de México, y la historia de México de aquí en adelante tiene que escribirse también con los indígenas. Se expresa la

necesidad de abrirse a la interculturalidad, pues plantea la urgencia de lograr la democracia real. No aislados: el indígena no quiere estar aislado, como en un nicho para que lo contemplen, sino en un diálogo de tú a tú con todas las culturas, con el respeto que debe tener todo diálogo, con todas las culturas. Hay un recurso constante a la sabiduría ancestral, [en] el rito que hicimos ayer con las hermanas mayas, se recurre a la sabiduría de los antepasados para entender el presente, interpretar el presente, qué dice Dios...(padre José Luis, plenario del 14/07/2009)

Gli aderenti a questo movimento evidenziano che tale preconetto è stato centrale nella scrittura e nell'insegnamento della storia delle nazioni latinoamericane, all'interno dei quali il ruolo attivo e fondativo delle popolazioni indigene è stato sistematicamente sconosciuto. In virtù di questa constatazione, come vedremo in seguito, una delle operazioni ritenute essenziali dai promotori della Teologia India è il rifiuto di una storiografia esclusivamente funzionale alle classi egemoniche e la riscoperta della storia americana da una prospettiva (anche) indigena. La fondazione di un futuro più equo e plurale, dunque, passa anche attraverso la rilettura (o riscrittura) del passato, dato che, dal punto di vista delle popolazioni native (e facendo riferimento alla storia messicana):

siempre hay el riesgo de que las oportunidades históricas se echen a perder; México ha tenido oportunidades históricas muy interesantes: el movimiento de independencia podía haber sido de refundación del México independiente, pero empeoró la situación, pues simplemente se trasladó el mando a gente de aquí, *no se diseñó un modelo de sociedad en que pudiéramos estar todos*. Eso fue hace 200 años; hace 100 años la revolución mexicana fue como otro momento de posibilidad de refundación, *pero igual no triunfó la vertiente popular y la vertiente indígena, sino que la capa dirigente y la clase media de ese momento de ciudad captó la idea y fueron los que al final hicieron al margen las luchas más de las bases*. [...] Ahora existe la oportunidad nuevamente, la emergencia indígena mostró que México tiene un componente indígena muy fuerte y ese componente es muy antiguo y [...] es una riqueza con la que se puede soñar con otro tipo de sociedad (intervista a López Hernández, 16/07/2009).

Da questo punto di vista, i teologi indios ritengono che un'impostazione del problema nei termini esclusivi del conflitto di classe, benché abbia consentito di avviare delle politiche volte ad attenuare le profonde sperequazioni sociali, sia insufficiente per inquadrare la situazione delle popolazioni native e a contribuire ad una loro reale emancipazione e al loro auto (o etno)-sviluppo.

Se puede afirmar que la categoría *clase social* hizo justicia a los indios en cuanto que descubrió nuestra situación marcada por la opresión. Nos ubicó como *los más pobres entre los pobres*¹⁷⁰, los doble o triplemente explotados. Pero al entender la pobreza únicamente como *carencia*¹⁷¹, terminó confinándonos entre los más discapacitados de la sociedad: aquellos que carecen de bienes, de palabra, de espíritu. Lo cual evidentemente no corresponde a nuestro ser. Por eso, ante la insuficiencia de la categoría *clase*, la búsqueda de herramientas de conocimiento para comprender nuestra realidad la dirigimos al concepto *etnia* que pone el acento en el hecho de ser *pueblo y nación* [...]

A través del concepto *etnia-pueblo* los indios **caímos en la cuenta de que somos pueblos y naciones diversas, que preexistían a las actuales sociedades, y cuyo proceso histórico fue truncado por la conquista y por la sociedad colonial.** (López Hernández, 2006a: 7, neretto mio).

Dato, però, l'attuale quadro politico ed economico, i teologi indios (come molti aderenti ai movimenti indigeni) ritengono che, al momento, una lotta per l'emancipazione politica e culturale condotta dalle singole etnie avverrebbe in condizioni di totale disparità di forze; di conseguenza, almeno transitoriamente, ai diversi gruppi indigeni non rimane altra scelta che avviare un movimento unificato, individuando una piattaforma di rivendicazioni condivise:

El pueblo indio, en singular, no existe. Es una abstracción, que pretende englobar a todos los pueblos indios, que sufren la misma situación social y que luchan por su reivindicación. *Esta reivindicación sólo es posible si tomamos conciencia indígena y unimos los procesos indios en una lucha conjunta.* Lo que de hecho existen son muchos pueblos indios con cultura, lengua, tradiciones propias, diferentes en sus procesos históricos, pero *coincidentes entre sí en muchos elementos comunes* (López Hernández, 2006a: 7, corsivo mio).

Questa convergenza o unità di visione deriva da due fattori ben diversi: in primo luogo, come evidenziato dai teologi indios, il radicato sostrato culturale comune a tutte le popolazioni indigene (anche se, naturalmente, il grado di affinità non è descritto come uniforme); in secondo luogo, dal comune riferimento alle posizioni espresse in varie circostanze dalle Organizzazioni Internazionali sul tema dei diritti umani e dei diritti culturali (anche collettivi) delle

¹⁷⁰ In questo caso, il corsivo rimanda al Documento di Puebla (III Asamblea General del Celam, 1979), num. 34.

¹⁷¹ Citazione dal Documento di Puebla, num.1134.

popolazioni indigene. L'integrazione di una retorica localizzata e identitaria con un'impostazione teorica e concettuale "globale" è proprio una delle aree più interessanti e al tempo stesso critiche della Teologia India (che, sotto questo profilo, possiamo considerare come una delle tante anime del movimento pan-indigeno). La concettualizzazione delle rivendicazioni indigene in termini che fanno riferimento agli strumenti normativi e concettuali maturati nell'ambito della riflessione internazionale è infatti funzionale alla loro legittimazione; al tempo stesso, però, porta inevitabilmente ad una riformulazione che, almeno in parte, ridefinisce le esigenze autoctone all'interno di un orizzonte concettuale sovra-etnico e, in definitiva, esterno rispetto all'universo nativo. Si tratta di un tema piuttosto complesso che, sotto il profilo storico e teoretico, è stato approfondito da Alison Brysk in riferimento al movimento indigeno; Brysk evidenzia che la mobilitazione per i diritti delle popolazioni autoctone

was rooted in identity, its strategy was symbolic, and its demands were both cultural and political. The identity base of the movement began with the *construction of ethnicity*, as specific local identities developed in a panindigenous world view. This message of Indian identity, projected trans-nationally through information politics, allowed the movement to frame its demands in globally compelling terms (Brysk, 2000: 55, corsivo mio)

Per questa studiosa, la creazione di un livello di rappresentanza sovra-etnico e di una rete transnazionale ha contribuito sensibilmente ad ampliare il potere negoziale delle singole organizzazioni e portato all'introduzione di strumenti normativi (in ambito prima internazionale e poi nazionale) a tutela delle popolazioni indigene, ma ha anche influenzato lo sviluppo e l'identità del movimento:

identity is both a substantive catalyst for the movement and an evolutionary process. *As the movement develops, its identity is affected by movement strategies, representation, and feedback from its reforms and relationships [...]* All

constructed ethnic identities are an alloy of location and difference [...] yet it is ironic that a global movement has formed on the basis of indigenous identity, because the identity of indigenous people are highly local (Brysk, 2000: 56-57, corsivo mio).

In parte questa apparente contraddizione si spiega perché le società native, nell'ultimo quarto del XX secolo, hanno subito, con maggior forza che nel passato, la penetrazione della "global triad of modernity – states, markets, ideology"; di conseguenza,

Indians entered the international system to contest occupation of the last pre-modern spaces, a certain control on the basis of identity [...]. *Thus indigenous resistance to the threat states, markets, and modernity shaped the movements trio: self determination, land rights, and cultural survivor.* [...] As the movement constructed an over arching frame from these local troubles, *it frequently defined local demands in reference to international standards* (Brysk, 2000: 59, corsivo mio).

Sempre sul tema della definizione etnica, nel corso del III incontro di teologia India Mayense, si diceva che

Hoy por hoy para *llegar* a ser mayas (identidad cultural específica, que nos viene de nuestra pertenencia étnica), debemos *pasar* primero por ser indios (identidad sociológica genérica, que proviene de nuestra situación de clase social oprimida).(AA.VV., 1998a: xv, corsivo mio).

É proprio in virtù di questo passaggio logico che si è optato per una declinazione al singolare, e non piuttosto al plurale, nonostante l'espressione "teologia india" alluda a formulazioni teologiche e culturali estremamente diversificate:

En realidad no existe una única teología india, sino muchas teologías indias que se diversifican por razones geográficas, culturales, metodológicas. Es necesario tomar en cuenta esta diversidad amplia para comprender cabalmente el fenómeno de la llamada "teología india". Ciertamente la expresión Teología India, en singular, es una generalización aceptada deliberadamente para simplificar las cosas y mostrar la condición de postración en que se hallan los pueblos originarios del continente y así encontrar un enfoque común que pueda aglutinar a todos frente a la adversidad, que procede de fuentes que no son plurales. Pero, ciertamente, existen muchas teologías bajo esta nomenclatura. Y hay que analizar las razones que explican la diversidad, sin caer en la trampa de una pluralidad imposible de conciliar en bloque unitarios (Eleazar López Hernández, 2004b: 278).

Dunque, la costruzione di un'identità pan-indigena, con tutte le difficoltà che comporta (e di cui i teologi indios sono ben consapevoli) è vista come un passaggio necessario e transitorio,

in un contesto nel quale la mobilitazione di singoli gruppi etnici (data la loro scarsa forza negoziale) sarebbe inefficace, se non, addirittura, controproducente:

aquí había... cada pueblo tenía su nombre, tenía su lengua, tenía su cultura, y todo esto se borró bajo el solo nombre de indio; entonces cuando muchas veces se quiere reafirmar mucho la especificidad entonces la gente queda con su propia perspectiva, y considera que esa perspectiva es única, es propia, es inigualable, etc.; entonces nosotros buscamos esta otra dimensión ¿por qué? Porque es lo que se hace en el diálogo; en el diálogo se busca: ¿a ti qué es lo que te interesa más? A mi también me interesa eso, yo así le llamo [...etc]. Precisamente para que incluso unas teologías se vayan enriqueciendo con otras. [...] Ahora, *en estos momentos existe la tendencia sociopolítica de atomizar a los indígenas*, [...]... Las empresas necesitan sus territorios, sus recursos, sus bosques, sus aguas, su aire, todo; entonces se declaran zonas ecológicamente protegidas y se van concesionando a las grandes empresas; entonces hay una reacción de los indígenas, que son vecinos, que dicen vamos nosotros a reaccionar; ah no no no no no, es que este es tu territorio, estas son tus autoridades, no tienes por qué meterte en estas cosas con otros pueblos, deja que ellos hagan eso. Entonces, ahora, *lo que antiguamente se buscó homogeneizar con la palabra indio, hoy se quiere particularizar y dividir también con las identidades*; entonces nosotros por la cuestión del diálogo y por la cuestión también de la catolicidad decimos: tenemos que buscar esto (entrevista a Clodomiro Siller, 29/06/2009).

In ogni caso, vi è una costante tensione tra la costruzione di un movimento unitario (e, in questo quadro, di un'identità sovra-etnica definita essenzialmente in funzione anti-egemonica) e la conservazione e valorizzazione delle specificità culturali dei distinti gruppi etnici, se non delle singole comunità. Le differenze discendono dalla grande eterogeneità etnica, culturale e sociale che contraddistingueva la popolazione dell'America Latina già prima della "scoperta", nonché dal percorso storico, anch'esso estremamente disomogeneo, che ha caratterizzato la conquista e la colonizzazione dei diversi territori e gruppi. Inoltre, sono state completamente differenti, sin dall'inizio, le modalità di contatto tra le popolazioni autoctone ed il Cristianesimo. Non stupisce dunque che anche all'interno della Teologia India esistano correnti profondamente diversificate nei rapporti con la Chiesa Cattolica, con la teologia della Liberazione e con le altre teologie del Terzo Mondo, e che si spazi da posizioni orientate ad una

legittimazione degli elementi di origine preispanica, ma sempre nell'alveo di una tradizione cattolica essenzialmente ortodossa (*desde la oficialidad*), ad istanze più estreme, che si pongono l'obiettivo di rivitalizzare le teologie originarie (in questo caso spesso si parla di "teologia india-india): nonostante l'enfasi retorica posta sull'autorialità collettiva all'interno di questa corrente, è evidente che tali divergenze portino, non di rado, a momenti di tensione e conflittualità più o meno esplicita e che la forza negoziale delle diverse componenti non possa, in realtà, essere omogeneamente distribuita. Su questo punto, tanto centrale quanto complesso, si tornerà nella fase conclusiva del lavoro. Per quanto riguarda, invece, la discussione sulla possibilità di parlare una Teologia India "al singolare" (piuttosto che delle molte teologie indie esistenti nel subcontinente), la necessità di mantenere viva la dialettica unità-plurivocalità è stata espressa chiaramente nel corso del primo *encuentro-taller* di Teologia India, al termine del quale si dichiarava che non esisteva, né si voleva creare, una "teologia india globalizzante", ma piuttosto si mirava a trovare denominatori comuni:

No mitos macro ni paradigmas globalizantes, con los que perderíamos la riqueza de lo que aún no se ha expuesto. Sería como un intento de unificar la raza. Las razas indias no fueron jamás unificadas. Con esto no quiero decir que no necesitemos algo que nos una progresivamente, pero antes de unir necesitamos encontrar la identidad de las diferencias. Lo más importante será detectar la especificidad de las distintas teologías en plural, y la articulación de estas diferentes teologías. Cristológicamente será buscar los otros rostros de Jesús en las otras teologías; seremos visceralmente uno comentado por el otro, para descubrir la buena noticia del otro que nos completa". ("Comentarios de participantes en plenario al discurso 'Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana'", P. Aiban Wagua, in: AA.VV., 1992, 307-308).

Dunque, la plurivocalità è ritenuta un elemento teologicamente essenziale, perché consente a tutti di vedere i molti aspetti di Dio – dell'unico Dio. Tale concetto è stato espresso in termini piuttosto

poetici nel I incontro Latinoamericano di Teologia India da uno dei più attivi ideologi della teologia india, il sacerdote Kuna Aiban Wagua:

En el mundo, cada pueblo conoce solamente una parte de *paba*, una parte *nana*, por lo tanto todos los pueblos se hacen necesarios e imprescindibles para la comprensión definitiva del ser supremo, amado con distintos nombres y vivido desde distintos aspectos. [...]. Todas las teologías son aproximaciones. Nuestra aproximación es que Dios es *paba-nana*, padre y madre, pero no en una sola realidad, sino en una realidad real masculina, real femenina, pero integrada [...]; por eso la educación kuna es específica para los hombres y específica para las mujeres. Si a todos se le diera la misma educación, nunca podrían complementarse [...]. Yo debo conocer bien a Dios desde mi historia, y darle la mano a otros que lo ven desde su propia historia; así se amplían las experiencias y las visiones que tenemos sobre Dios [...]. De otra manera conocemos solamente pedacitos de Dios. (Wagua, 1992: 295-299).

Un altro aspetto importante della plurivocalità e delle diverse visioni di Dio è stato analizzato da Eleazar López Hernández, che si è soffermato in particolare sulla rilevanza e sul profondo significato delle concezioni duali della divinità:

En la idea de Dios, que nuestros pueblos tienen, se juntan las dos partes de la realidad: hombre-mujer, noche-día, vida-muerte, luz-oscuridad. *Es una concepción dual, pero no maniquea: Dios es Padre-Madre, Hombre-Mujer, Espíritu-Materia.* En la *teología occidental* esto sería una blasfemia ya que ella parte de un profundo desprecio de lo femenino, de la materia, de la carne. Aunque nuestros pueblos saben que no hay más que un solo Dios, su manera de concebirlo es dual, es plural; porque consideran que no es posible que el ser de Dios pueda quedar reducido a un concepto singular. Ni el plural agota la realidad de Dios (AA.VV., 1996; tratto dai documenti pubblicati on line sul sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/mayense2.htm, consultato il 13 febbraio 2009; corsivo mio).

È proprio questo pluralismo, questo rifiuto di concepire l'esistenza di un'unica visione "corretta" dell'essenza di Dio, che spinge a cercare di vedere il divino a partire "dalla propria storia", ossia da contesti culturali e concezioni religiose di singole etnie; un pluralismo che, in questo caso, è concettualizzato come un "dare la mano ad altri", per evitare che ognuno veda soltanto un "pezzettino di Dio". Sulla base di queste premesse, spiega Samuel Ruiz

hasta el momento presente, la teología india o la sabiduría india se ha movido en términos transecuménicos o interreligiosos. Por una parte, abarca una reflexión sobre la religión precolombina y por otra, también aspira a ser una teología o reflexión cristiana que consiste en mirar el mensaje cristiano desde la propia cultura. Creo que no se ha tomado suficientemente en cuenta que hay una presencia salvífica de Dios en todas las religiones y, por supuesto, también en las precolombinas. [...] *Hay una gran variedad en esta perspectiva teológica, abarca tanto la reflexión sobre las religiones precolombinas como también la reflexión teológica cristiana desde el ámbito de la cultura. Y esto lo están haciendo tanto los indígenas laicos convertidos a la fe cristiana en las diferentes confesiones cristianas existentes, como también los agentes de pastoral o pastores, sean católicos o evangélicos. Desde todos estos ámbitos, los indígenas reflexionan sobre su fe ancestral de raíces precolombinas y al mismo tiempo sobre su fe cristiana, pero partiendo de que han sido convertidos a ella desde su cultura.* Está también el esfuerzo de los pastores y de los misioneros en reflexionar sobre la fe cristiana desde el ámbito de las culturas.

A todo esto, se le llama el **movimiento** de teología india. Y por eso es múltiple, tiene una gama muy amplia. No es teología católica solamente, sino cristiana, y también interreligiosa. (Marcos, 1998: 35-36, corsivo mio)

È dunque sulla base di questa visione, trans-ecumenica e interreligiosa, che è concepibile l'elaborazione di una Teologia India unitaria, la quale, in teoria, può essere una soltanto in quanto plurale.

Nei fatti, però, l'articolazione tra locale e globale e tra specifiche cosmovisioni e manifestazioni di religiosità in un "paradigma" che possa essere al tempo stesso comune e rappresentativo, non è semplice da realizzare. Oltre all'obiettivo complessità di quest'operazione, va segnalato che le varie voci che contribuiscono a questo "concerto" teologico, oltre a non essere, in realtà, su un reale piano di parità, sono proferite da attori sociali piuttosto eterogenei, i quali non sempre condividono la stessa visione e gli stessi obiettivi (o talora attribuiscono significati diversi alle stesse affermazioni). Se, nelle dichiarazioni programmatiche della Teologia India, la pastorale indigena dev'essere necessariamente integrale e non è più concepibile una pastorale "indigenista" (fatta *per* gli indigeni da non indigeni), nella realtà quest'obiettivo è lontano dall'essere realizzato. Secondo Albó e

Siller

el acompañamiento de la Iglesia se convirtió en un acompañamiento que se da desde el mismo ser de los indígenas, hacia una iglesia autóctona. Desde entonces ya no ha sido posible un planteamiento pastoral hecho desde fuera; cualquier planteamiento evangélico pastoral está naciendo desde los mismos indígenas. Por la inserción y la inculturación, la Iglesia, la pastoral, la evangelización, tienden a surgir ahora desde los mismos indígenas. Hay en Amerindia personas no indígenas con muchos años de inserción, que son aceptados por los pueblos como sus hermanos/os. *Quien vive con los indígenas piensa con otra mentalidad, más cercana a la indígena. No es posible en la actualidad acompañar un proceso indígena si no se da el testimonio de vida de la inserción. La inserción es en verdad, la nueva manera de ser intelectual orgánico. No es posible serlo desde afuera; sólo el que vive la vida del pueblo puede hablar de esa vivencia* (Albó e Siller, sd: 118)

Come non di rado accade con la retorica della Teologia India, queste affermazioni, presentate come se descrivessero un dato di fatto, rappresentano soprattutto dei desiderata. In realtà, la maggioranza degli agenti di pastorale non sono indigeni e, anche quando lo sono, hanno ricevuto una formazione seminariale “non inculturata”¹⁷². Benché non sia possibile fornire stime ufficiali (presumibilmente, i detrattori della Teologia India sono orientati a minimizzare il fenomeno, mentre i suoi sostenitori tendono, come si accennava in precedenza, a parlarne come di una corrente diffusa e affermata), la Teologia India è ancora una corrente minoritaria, con una diffusione molto disomogenea (nel continente e persino nelle aree prevalentemente abitate da popolazioni autoctone) e fortemente soggetta all’orientamento delle autorità ecclesiastiche nelle diverse zone pastorali. Benché in vari documenti della Chiesa e del CELAM vi sia stata una notevole apertura, rispetto al passato, ad una “evangelizzazione inculturata” e ad un’adeguata valorizzazione della Religiosità Popolare, non si può non tenere conto del fatto che si tratta di un approccio nuovo, che incontra non poche resistenze. Come ho potuto constatare

¹⁷² Cfr. ad es. intervista a Mario Pérez del 31/07/2009, parzialmente trascritta nel capitolo 5.

durante la ricerca di terreno, persino tra i simpatizzanti della Teologia India, molti non conoscono (né sembrano intenzionati a conoscere) le lingue delle popolazioni presso le quali operano; molti (compresi quelli indigeni) non hanno ricevuto una formazione sulle culture autoctone, né attuali, né preispaniche; alcuni vivono in centri urbani, anche se di piccole dimensioni, nei quali la “inserción” nella vita delle comunità native può non avvenire, o avvenire in grado ridotto e superficiale; e persino all’interno delle scuole biculturali le ore dedicate all’insegnamento di materie come “filosofia e spiritualità indigena” sono affidate a maestri che, pur essendo originari della zona nella quale insegnano, ne hanno una conoscenza estremamente superficiale¹⁷³. Proprio perché durante i *talleres* e le altre occasioni di riflessione collettiva tutti i partecipanti contribuiscono, a pari titolo e a prescindere dalla propria formazione, all’elaborazione teologica, capita che si esprimano a nome di comunità indigene o di interi gruppi etnici agenti di pastorale che con essi hanno, in realtà, scarsa familiarità e che dispongono di informazioni spesso ottenute durante le attività liturgiche e pastorali dai fedeli nativi più assidui (bisogna tenere conto del fatto che molti dei fedeli vivono in comunità isolate e frequentano sporadicamente la sede parrocchiale; i sacerdoti o i loro vicari vanno a celebrare la messa nelle singole comunità con una frequenza variabile, a seconda dell’ampiezza della zona parrocchiale, mentre le attività “ordinarie” di culto sono spesso

¹⁷³ Alcune di queste informazioni sono deducibili dalle sintesi dei gruppi di lavoro presentate negli atti degli Encuentros; sul terreno etnografico, ho avuto modo di approfondirle durante conversazioni informali in occasioni dei *talleres* (uno dei quali era specificamente dedicato al tema dell’istruzione) e in occasione di alcune interviste realizzate nella Sierra Norte de Puebla (Carmen Vega e Marina Coatl Cuaya, suore carmelitane che fanno parte del corpo docente del CESIK di Huehuetla, realizzata il 12/08/2009; a Isaac Ojeda Molina, direttore del CENESCU di San Andrés Tzicuilan, il 31/07/2009; a Silvio Villa, professore di filosofia nahuatl, e Blas Méndez, maestro di cultura nahuatl e *promotor de recuperación cultural*, sempre presso il CENESCU il 31/08/2009)

delegate ai catechisti o ad altri “ministri della parola”). Comprendere le dinamiche di interazione e di elaborazione teologica che si verificano in occasione degli *Encuentros Talleres* è dunque fondamentale per tentare di valutare quale grado di reale rappresentanza possano avere le affermazioni dei teologi indios rispetto alla *vivencia religiosa* delle popolazioni native. Questo tema verrà dunque affrontato separatamente, anche alla luce dell’osservazione etnografica, nel prossimo capitolo; sembrava però necessario anticipare parte di queste osservazioni, prima di passare ad illustrare il processo di “sistematizzazione” o “condensazione” delle prassi e concezioni che formerebbero il “sostrato teologico comune” della Teologia India continentale. In un saggio monografico dedicato alla religiosità Aymara, il sacerdote Narciso Valencia scrive per esempio quanto segue:

La pluralidad en la reflexión teológica es producto de la multiplicidad de pueblos indígenas, históricamente también diversos. Dentro de ellos, la imagen de Dios asume una y varias formas, aunque los elementos mítico-simbólicos de sus expresiones y prácticas religiosas nos permite *reconocer* la *unidad* en el pensamiento teológico.

El pueblo aymara, siendo uno en medio de esa diversidad, es parte de todo el caminar histórico de estos pueblos. Su experiencia religiosa tiene un rumbo cotidiano. Lo profundo de cada día y de cada ser humano, cuyos cimientos son la perspectiva sobre la tierra, la comunidad y el cosmos, exigen actitudes diarias de reciprocidad y de reconciliación, es decir, la comunión con Dios y el universo creado por él. Lo que este trabajo pretende sistematizar es la experiencia de vida, de fe de un pueblo pobre e indígena que fundamenta su sabiduría en la concepción del universo como una totalidad orgánica. Su profunda religiosidad se manifiesta en la relación permanente con la trascendencia, que a su vez está mediada por la celebración de numerosos ritos (llevados a cabo por unos más que por otros, según diversos factores humanos). De ahí que escojamos en nuestro estudio el rito de la ofrenda a la Pachamama (Madre Tierra), y por medio de ella podamos llegar a una comprensión madura de la experiencia religiosa aymara. Este rito marcado fundamentalmente por expresiones vitales y pensada a luz de la automanifestación de Dios en la historia de todos los pueblos, se torna “lugar teológico” de fundamental importancia para la vida de un pueblo pobre y creyente como aquel (Valencia, 1998: 13, corsivo mio).

Mi è sembrato interessante utilizzare questo breve frammento, riferito ad un contesto ben distinto sia da quelli “mesoamericani”,

che sono centrali nell'elaborazione della Teologia India da parte degli esponenti del CENAMI e che formano il corpus centrale di questo lavoro, sia da quelli "continentali", che rappresentano dunque un atto di "astrazione" di singoli tratti religiosi e culturali e di individuazione di convergenze tra loro. Quelle che in queste righe Valencia descrive come caratteristiche peculiari della cultura aymara – l'orientamento "quotidiano", la profondità di ogni giorno e di ogni essere umano, il valore della "terra, della comunità e del cosmo", la "reciprocità", etc. - sono infatti pienamente coincidenti con alcuni dei "tratti comuni" individuati in vari consessi di elaborazione teologica "continentale" (osservazione che si potrebbe applicare a molte delle testimonianze riferite a singoli gruppi etnici da parte degli agenti di pastorale che li rappresentano in tali incontri); questa circostanza porta a riflettere sulla circolarità tra i processi di definizione di una Teologia India "globale" e le descrizioni "culturalmente specifiche" fatte dagli agenti di pastorale o da altri *asesores* in rappresentanza dei fedeli indigeni. Tenendo conto del fatto che molti degli agenti di pastorale (sia "indigeni" che non indigeni) sono inviati in contesti culturali che non conoscono bene e nei quali hanno in realtà un basso grado di "inserción", appare chiaro che non di rado negli incontri più ampi (nazionale e continentale) di elaborazione teologica si arriva a sintesi tanto generali (talora persino un po' improvvisate) da essere poco rappresentative della concreta "vivencia religiosa" nativa; poiché questi incontri rappresentano, per molti dei partecipanti, la principale, se non unica, occasione di formazione sulla "religiosità indigena", esiste la possibilità che in molti casi essi baseranno, almeno in parte, la propria "pastorale indigena" su quanto appreso in queste occasioni. Dato che gli atti degli incontri

e gli articoli pubblicati in vari siti o riviste da alcuni degli esponenti di spicco del movimento sono prevalentemente strutturati come se fossero descrizioni fedeli, rappresentative e basate su testimonianze approfondite e numericamente rilevanti, sembra inevitabile constatare che, attualmente, nella Teologia India è ancora fortemente presente una tendenza a parlare “a nome” degli “indigeni”, dando scarso rilievo alle voci *a contrario* (benché gli sforzi per ampliare la partecipazione attiva dei rappresentanti delle comunità indigena siano notevoli e chiaramente osservabili durante le interazioni, sia nei talleres, sia nelle prassi pastorali più quotidiane e ordinarie, almeno nelle zone pastorali nelle quali questo orientamento esercita una certa influenza).

Tornando, infatti, agli elementi percepiti come “denominatori comuni”, alcuni, fortemente evocativi di quelli enunciati da Valencia, furono espressi già nel 1986, durante la II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena:

Ha sido la primera vez que, desde todo el continente se han reunido indígenas (que representaban a 30 nacionalidades y 15 países de América Latina), teólogos (expertos afines al objetivo propuesto), agentes de pastoral y representantes de organizaciones, pertenecientes a varias confesiones religiosas, para afrontar un argumento con una temática y una terminología aún un poco elaboradas.

Se sintió la tensión de quienes, perteneciendo en sus raíces a la raza indígena, han pasado por procesos de desgarrada transformación interior al ser hoy ministros o religiosos de las iglesias.

Todos los pueblos viven en la arraigada creencia de un Dios supremo, que tiene diferentes denominaciones. En esta divinidad intervienen tanto el elemento masculino como el femenino.

Se cree en la vida de los espíritus, en el más allá; al otro lado de la muerte no existe ni cielo ni infierno. Simplemente la persona pasa a reunirse con los abuelos. [...]

Durante estos cinco siglos una nueva raza, una cultura mestiza creció y se desarrolló en esta parte del mundo. En ese surgimiento existe también la tendencia religiosa del catolicismo y del protestantismo, Y por otro lado *los indígenas manifiestan su propia fe que siempre estuvo basada en creencias totémicas y en la celestial transmisión de los conocimientos fundamentales a través de formas orales* (Estratto dal documento pubblicato sul sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/reuni_sp.htm - consulta2).

Altri elementi, che ricorrono nella retorica della Teologia India - per quanto ho potuto constatare, costituiscono una sorta di “nucleo orientativo”, di linguaggio di base, che traspare dai documenti scritti, ma ancor più nei contesti di elaborazione teologica osservati dal vivo – tendono a riprendere (a volte richiamandovisi espressamente, a volte semplicemente perché ormai fanno parte del repertorio concettuale comune) le caratteristiche fondamentali descritte da López Hernández per la prima volta in occasione del I Encuentro Taller Latinoamericano. Si allude, dunque, prevalentemente

- alla “concretezza”, cioè all’inscindibilità della dimensione religiosa dalla vita quotidiana, e alla prospettiva olistica, nella quale gli aspetti teologici non sono disgiunti da quelli legati all’emancipazione socio-economica e culturale;
- al soggetto collettivo, e più in generale all’importanza delle relazioni orientate alle reciprocità;
- al carattere dinamico della religiosità indigena, che trae ispirazione tanto dal cristianesimo quanto dal bagaglio di credenze e conoscenze di matrice precolombiana e le rielabora continuamente in funzione delle esigenze attuali, non più in un’ottica di sopravvivenza, ma di costruzione consapevole del proprio futuro;
- alla centralità della terra intesa come fonte di vita (sovente deificata e vista come “madre”) e, più in ad una relazione improntata alla “armonia” con l’universo: con gli altri membri della propria comunità, ma al tempo stesso con la natura, concepita come manifestazione (e dono) di Dio.

In conclusione, quello che accomuna tutte le “teologie Indie” e fa sì che si possa parlare di *una* teologia india è che

las Teologías indias son la palabra que comunica, muestra y da razón del sentido profundo (el corazón) de la experiencia de Dios que tienen las comunidades indígenas de nuestro continente. Estas teologías normalmente se expresan en mitos, ritos, símbolos y formas indígenas acordes al lenguaje propio de las comunidades indígenas de ayer y de hoy. [...] hacemos teologías indias [...] primordialmente para animar y orientar la vida de las comunidades; para impulsar y fortalecer el caminar de nuestros pueblos; y también para explicar a otros hermanos en la fe, nuestros gozos y esperanzas, nuestras tristezas y angustias que tienen que ver con Dios y con su proyecto de vida en plenitud. En ese sentido podemos decir que el quehacer de la Teología india, como toda teología, es la preocupación de dar razón de nuestra experiencia de Dios. Pero este dar razón adquiere para **los indígenas** varias connotaciones:

1) En primer lugar la *Teología india quiere mostrar* nuestra experiencia de Dios, quiere *compartir con otros cómo descubrimos a Dios en la armonía de nuestra persona, de nuestra familia, de nuestra comunidad-pueblo (anáhuac) y de nuestro universo (cemanáhuac)*; intenta mostrar *cómo nos encontramos con Dios cuando nos relacionamos con la Madre Tierra*, cuando sembramos, cuando cosechamos; cuando nacemos y morimos sobre ella, cuando vamos creciendo al contacto con la Madre Tierra. A Dios lo encontramos en las relaciones con nuestro corazón, con las demás hijas e hijos de la Madre Tierra, con la comunidad, con los espíritus de los muertos y con Dios mismo en su variedad de nombres y advocaciones.

2) dar razón también quiere decir demostrar, probar a los demás que nuestra experiencia de Dios no es algo que inventamos sino que tiene su respaldo en tradiciones con raíz y fundamento. En nuestra propia tradición, en la palabra antigua de nuestros pueblos, en la sabiduría de nuestros antepasados. Y este demostrar desde lo propio, hace que la teología que elaboramos sea teología india según la etnia a la que pertenecemos. *Y, para quienes somos cristianos, nuestra experiencia de Dios se respalda también en la tradición cristiana*: en los textos bíblicos, en el magisterio de la Iglesia, que son los documentos que han escrito los obispos y los papas. *Este respaldo es importante para que otros cristianos nos puedan entender. Hay muchas personas que no valoran nuestra teología porque no se la hemos explicado en palabras que ellos entienden, con fundamentación que ellos aceptan.*

3) dar razón también quiere decir dar cuenta de nuestra experiencia de Dios con nuestras obras. Es demostrar en la práctica lo que creemos. Es meter en nuestra vida y en nuestra historia eso que sentimos de Dios. Es recoger lo que Dios nos dice y vivirlo. Y ayudar a que nuestro pueblo y nuestra comunidad lo viva.

4) dar razón también quiere decir *celebrar* nuestra fe. Cuando celebramos nuestra experiencia de Dios *eso hace más fuerte nuestro corazón y el corazón del pueblo*. Para nosotros, como indígenas, *la celebración es muy importante. Una fe que no se celebra no tiene sabor. Por eso es necesario celebrar nuestra fe con ceremonias, ritos, velas, danzas, comida y de muchas otras formas, porque es el momento en que sentimos más cerca la presencia de Dios.*

Hacemos teología porque la realidad nos empuja, nos obliga. Nuestro punto de partida es ver, oír y sentir la realidad, que tiene flores y tiene espinas. *Hacemos teología porque hemos escuchado el clamor, el grito, del pueblo, de la Madre*

Tierra, de las familias... Ese grito nos empuja a buscar a Dios, a subir al cerro y a celebrar, y luego regresar con lo necesario para vivir una nueva realidad de acuerdo al Plan de Dios. (López Hernández 2009a: 8).

Tentando di trarre un primo bilancio di quanto sin qui affermato, la definizione di Teologia India è volutamente ampia per consentire l'istituzione di un corpus di riflessione comune, finalizzato al raggiungimento di alcuni obiettivi condivisi; conseguentemente, tendono ad essere costruite in maniera assai generale (se non generica) anche le caratteristiche che accomunerebbero le diverse popolazioni native, distinguendole nettamente rispetto ai "non indigeni" (*cómo nos encontramos con Dios cuando nos relacionamos con la Madre Tierra, cuando sembramos, cuando cosechamos; cuando nacemos y morimos sobre ella, cuando vamos creciendo al contacto con la Madre Tierra. A Dios lo encontramos en las relaciones con nuestro corazón, con las demás hijas e hijos de la Madre Tierra, con la comunidad, con los espíritus de los muertos y con Dios mismo en su variedad de nombres y advocaciones*). In questo spirito di contrapposizione "essenziale", termini mutuati da uno specifico contesto storico e geografico (in questo caso, ad esempio, *anahuac* e *cemanahuac*, mutuati dalla cultura nahua) vengono utilizzati senza essere contestualizzati (né spiegati) ed estesi all'intero ambito continentale, come se identificassero a categorie e concezioni fondamentalmente omologhe e pan-indigene (si tratta principalmente di termini "astratti" dal contesto mexica, che è il più conosciuto e documentato, o in alternativa dal contesto maya; nei contesti continentali, è forte pure l'influsso dell'andinismo, ma in generale delle "grandi civiltà precolombiane" vs. le attuali,

diversificate società native)¹⁷⁴.

Un ultimo punto, è che per dimostrare la visione teologica “desde lo propio” si invoca l’antichità come fondamento di una legittimità e di una parità di status con il cristianesimo ufficiale (dato che *no es algo que inventamos sino que tiene su respaldo en tradiciones con raíz y fundamento*); la profondità storica (che spesso viene anche esagerata facendo riferimento a civiltà millenarie) consente il successivo passaggio logico, di mettere il passato preispanico sullo stesso piano delle Sacre Scritture. Nel passaggio sopra

¹⁷⁴ Un brano dove si vede bene il passaggio da uno specifico contesto macro-culturale (quello mesoamericano, per il quale i riferimenti sono fondamentalmente al Popol Vuj e ad alcuni aspetti della cultura mexica) alla più ampia categoria di indigeni – e come questa macrocategoria è descritta come un tutt’uno di cui chi parla si fa portavoce - è il seguente (nel quale possiamo peraltro rilevare, ancora una volta, come López Hernández sembri passare quasi inavvertitamente dalla prima alla terza persona plurale quando parla di indigeni):

En los mitos de creación mesoamericanos, Dios crea la quinta humanidad ‘*para tener con quien dialogar*’ (cf Pop Wuj). También para que le diera culto: que reconociera que está en tensión a la Palabra. Por eso los indígenas somos gente de palabra verdadera; no como otros que abundan en palabras, pero carecen de fundamento y sustento en y para la vida. Nosotros nos percibimos como gente nacida para entrar en relación con el otro, como gente esencialmente para el diálogo. **La estructura fundamental de vida de las comunidades indígenas mesoamericanas giraba en torno a la palabra. El máximo dirigente era el Tlatoani, el de la palabra, el que habla con autoridad, el sabio, la sabia: Huey Tlatoani era quien podía decir la última palabra, la palabra definitiva, quien podía zanjar cualquier asunto o problema porque primero ha sabido escuchar al pueblo y, a través de él, a Dios mismo.**

La mayoría de los pueblos de la cultura del maíz consideran a sus servidores, cualquiera que sea su nivel de servicio, como gente ligada a la palabra; pues son lenguas o boca del pueblo, son portavoces o portadores de la sabiduría probada de los antepasados; son cantadores de la tradición segura. Por eso les llamaban: *siríames, chagólas, huijató o huidxaado*’ y muchos otros nombres que aluden a la función profética y sacerdotal de las y los servidores mesoamericanos. [...] Los indígenas sabemos que la Palabra de Dios no se puede agotar o reducir a un molde o esquema de palabra humana. La biodiversidad de la naturaleza refleja la voluntad de Dios. La diversidad cultural es una polifonía de voces que alaban al Creador. Ninguna cultura o grupo humano puede lograr una comprensión total de la Palabra de Dios. Todas son capaces de contenerla, pero, al mismo tiempo, por sus límites, todas son insuficientes para abarcarla en su plenitud. Por eso se requiere toda la diversidad humana anterior, actual y futura para ampliar al máximo nuestro conocimiento-contemplación del misterio de Dios y de su Palabra. (López Hernández, 2002: 3)

Dove, come si vede, “gli indigeni” sono definiti per contrasto con “otros que abundan en la palabra pero carecen de fundamento y sustento en y para la vida”. E in particolare, rispetto alla pretesa di verità assoluta e unica della Chiesa, poco più avanti nello stesso documento leggiamo

El Verbo de Dios, si bien se hizo hombre y judío del primer siglo de la era cristiana, no por eso agotó toda su presencia con lo masculino y lo judío de entonces. Por la encarnación se hizo carpintero, pescador, jardinero, caminante; se hizo hombre y mujer, se hizo judío, griego, romano y también indígena como nuestro. Por eso todas las razas y modalidades del ser humano son necesarias para comprender más el misterio de Dios y de su Palabra. Todas las culturas y los pueblos hacen falta para conocer más ampliamente a Dios. (López Hernández, 2002:3)

citato, López Hernández lo afferma con una certa forza, quando argomenta (quasi in modo concessivo) che *“para quienes somos cristianos, nuestra experiencia de Dios se respalda también en la tradición cristiana: en los textos bíblicos, en el magisterio de la Iglesia, que son los documentos que han escrito los obispos y los papas”* Questo è uno dei punti più dibattuti all’interno della Teologia India: non pochi dei seguaci di questa corrente hanno affermato che, se la condizione per rimanere all’interno della Cristianità è riconoscere la superiorità del Magistero Ecclesiastico rispetto alle concezioni e alle prassi ereditate dai propri antenati, preferiscono abbandonare la Chiesa (come non pochi hanno effettivamente fatto).

Possiamo trovare simili affermazioni nella maggior parte delle sintesi degli “apporti regionali” negli atti degli Encuentros Continentali, ma mi sembra proficuo utilizzare un frammento, non “rielaborato”, del discorso introduttivo fatto da uno degli asesores del CENAMI durante il taller *La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas*. Il padre José Luis coordinava la sessione pomeridiana del secondo giorno, dedicato alla *emergencia indígena actual y sus implicaciones para la misión de la Iglesia* - e, come in ogni sessione plenaria (cfr. cap. 5), il suo discorso doveva introdurre ed impostare la riflessione che i partecipanti avrebbero successivamente svolto nei gruppi di lavoro:

En el discurso indígena siempre está presente el equilibrio en las relaciones sociales – hombre, mujer, comunidad – y en las relaciones con la naturaleza, *siempre que hacen propuestas los indígenas, siempre son estas propuestas: la comunidad, el pueblo, la pareja, la relación con la madre tierra, con la lluvia, el cerro, el respeto al agua, las relaciones sociales - las relaciones con la naturaleza para poder tener una buena relación con Dios*. Siempre se pide el respeto a la pluralidad y acabar con el paternalismo y el racismo. Yo creo que los indígenas no se [...conforman] con un pueblo que diga: nosotros somos los únicos, los mixtecos somos los mejores, los demás, que se acaben, pero nosotros no. Yo creo que no, *el indígena reconoce la pluralidad, respeta los otros que son*

distintos, son orgullosos de su pueblo, pero respetan a los demás. Se busca que, como quiero yo que me respeten, respetar a los otros pueblos. El valor de la comunidad por encima del individuo, el conflicto que nos decía Eleazar con la iglesia y con la sociedad... *En la sociedad occidental nos meten mucho el valor de la persona, del individuo, mis derechos, mis ...y el indígena siempre habla en el nosotros*, qué dice la comunidad, qué dicen los demás, qué dice el pueblo. Cuando van con nosotros sacerdotes a pedir una misa, casi no dicen yo vengo a pedirte esto, dicen ya está de acuerdo el pueblo en que el día tal vayas a celebrar una misa. [...] Finalmente, el valor de servicio de la autoridad, una de la frase fuertes de los zapatistas, *y creo que es el pensamiento indígena*, mandar obedeciendo, cuando tienes un cargo no te sientas que tú eres el dueño, tú solamente estás obedeciendo a lo que te esté encomendando el pueblo, y tienes que hacer lo que el pueblo quiere, mandar obedeciendo, muy contrario a la otra mentalidad - yo tengo el poder, yo tomo las decisiones; a nosotros nos decían, cuando éramos niños en esta ciudad, es el que manda, mande, y, si se equivoca, sigue mandando; hay que entender eso, el que manda, mande, y, si se equivoca, sigue mandando... Los indígenas no dicen eso, el que manda es porque está obedeciendo al pueblo y, si se equivoca, el pueblo le va a pedir cuentas (padre José Luis, plenario del 14/07/2009)

Ancora una volta, è evidente come le caratteristiche distintive dell'uomo indigeno, del suo pensiero (in questo caso, addirittura espresso con il singolare) sono definite attraverso un contrasto sia esplicito, sia implicito con le modalità di pensiero e di interrelazione occidentale; lo stesso concetto di "armonia" con la natura, che a tratti si fa risalire alle cosmovisioni preispaniche, è spesso costruito (o ridefinito) sulla base di un rifiuto del modello capitalista, più che di un'osservazione della realtà etnografica o di uno studio accurato delle fonti preispaniche cui si fa riferimento. In molti casi, è chiaramente percepibile l'influenza di correnti antisistemiche generate all'esterno dell'universo indigeno: in particolare, sono noti i contatti con i movimenti ecologisti e con le istanze "no-global", ma è anche percepibile l'influsso di una generica spiritualità New Age, che si è diffusa in vari ambienti e settori sociali in America Latina. Principalmente, questi contatti sono tenuti da quanti svolgono a tempo pieno l'attività di "mediazione", e dunque dai teologi indios più noti e dalle varie

organizzazioni che promuovono la diffusione della Teologia India a livello internazionale. In effetti, nella retorica di questa corrente è estremamente raro trovare il riferimento diretto a queste fonti e dunque non è facile identificarle; in alcuni casi, tuttavia, risulta piuttosto evidente che alcune descrizioni della “cosmovisione indigena” (sia attuale che preispanica) risentono fortemente di concetti, categorie e valori maturati, in realtà, in questi altri ambiti. Dato che spesso i portavoce più carismatici, che in effetti si configurano in molte circostanze come gli ideologi di questa corrente, non esplicitano tutte le fonti di ispirazione della propria teorizzazione - sempre nell’ottica di dare valore e visibilità alla *sabiduría* e alla *emergencia indígena* – è ipotizzabile che i lettori dei loro testi e i partecipanti agli *encuentros talleres*, a meno di non avere una discreta familiarità con le culture autoctone, non siano messi in condizioni di sapere quali teorizzazioni riflettono effettivamente concezioni native e quali invece sono ispirati dall’atteggiamento di critica radicale nei confronti del “sistema neoliberista”. È ad esempio evidente che l’enfasi sulla “naturale tendenza” delle popolazioni indigene a prassi ecologicamente sostenibili non possa che sorgere in reazione (e sempre nell’ambito di un’opposizione “occidentale”/”indigeno”) al crescente sfruttamento ed esaurimento delle risorse naturali, all’idea di un’aggressione ai danni della

nuestra Madrecita la Santa Tierra, al tratarla como cosa y mercancía, que se compra y vende, se alquila y parte, se desnuda de sus vestidos, que son la vegetación y los árboles, y se le inyecta mortal contaminación en sus venas, que son los ríos. Esos poderosos quieren arrancar a la tierra su matriz y su vientre, el subsuelo, para asegurarse ellos sus capitales y sus negocios transnacionales (AA.VV., 1998b, dal testo scaricato all’indirizzo http://www.tinet.org/~fqj_sp02/docs/flores_m.doc il 12/02/2009)

Rimandando al prossimo capitolo l’analisi della strutturazione dei *talleres*, vale intanto la pena segnalare che queste affermazioni (si

tratta di uno dei documenti più strutturati e voluminosi nell'ambito del III encuentro taller), pronunciate in rappresentanza "*de los 56 pueblos originarios de la Nación Mexicana*" e per esporre nel contesto dell'incontro continentale "lo que viven y piensan nuestras comunidades en lo que mira a las cosas de Dios" sono state, in realtà elaborate da una delegazione di

indígenas y servidores eclesiales hñatho-hñähñu, zapoteca, mixteca, totonaca, mixe, nahua, tlapaneca, mazateca, tzotzil, tzeltal, ch'ol, tarahumara, tepehuán, que estuvimos reunidos del 9 al 13 de junio de 1997 en el Centro Indígena de la Santa Cruz, de CENAMI (AA.VV., 1998b, dal testo scaricato all'indirizzo http://www.tinet.org/~fqj_sp02/docs/flores_m.doc il 12/02/2009)

Benché non mi sia stato possibile risalire al numero esatto di partecipanti a quest'incontro di preparazione, il CENAMI può ospitare all'incirca una sessantina di persone; dunque, in rappresentanza dei 56 "popoli originari" erano comunque presenti un numero ridotto di esponenti di 12 etnie; buona parte di essi erano comunque esponenti della Chiesa Cattolica, non necessariamente indigeni. Sempre per utilizzare i numeri, all'incontro continentale hanno preso parte

250 delegados de 17 países latinoamericanos, así como representantes de América del Norte, Europa (Alemania, Holanda, Francia, Italia), Africa y Filipinas. Entre los asistentes se hallaban 18 obispos católicos y cinco obispos evangélicos de las Iglesias luterana, adventista y metodista. Asistieron también delegados del Consejo Mundial de Iglesias, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), Federación Luterana Mundial y de unas 30 etnias de América Latina (AA.VV., 1998a: 7)

In via provvisoria, si può dunque concludere questa parte affermando che, almeno per il momento, l'elaborazione della Teologia India è prevalentemente condotta da quello che, in precedenza, abbiamo identificato "segmento di mediazione". Benché aperto e realmente eterogeneo, questo gruppi di teologi, che svolgono in realtà un ruolo fortemente autoriale e di ideologi, è composto prevalentemente da religiosi o agenti di pastorale laici,

meticci oppure nativi, ma con una formazione largamente “occidentalizzata” (benché orientati in senso “anti-egemonico”). La reale rappresentanza delle popolazioni indigene (in termini di presenza numerica, ma anche di partecipazione attiva nei contesti di elaborazione teologica) sembra a tutt’oggi, nonostante il fermo impegno di molti dei teologi indios ad ottenere un maggiore coinvolgimento, un obiettivo non facilmente raggiungibile, sia per le forti resistenze interne alla Chiesa (che i teologi indios cercano di arginare e di sottorappresentare), sia perché la distanza tra i sacerdoti, gli agenti di pastorale e i *leaders* delle organizzazioni indigene, da un parte, e la maggioranza delle popolazioni autoctone, dall’altra, è ancora grande. La reale *inserción* dei rappresentanti della Chiesa – compresi i sostenitori della Teologia India – è al momento essenzialmente un progetto, assai più che una realtà osservabile.

4.5. Alcune dicotomie fondanti - Riflessioni dalla Teologia India per un mondo in crisi

La ridefinizione dell’identità indigena ha al proprio centro la contrapposizione con alcuni tratti ritenuti caratterizzanti, ed essenzialmente indesiderabili, della civiltà occidentale. I promotori della Teologia India, dunque, lungi dal ritenere necessario o fondamentale produrre descrizioni obiettive o realistiche delle culture native, mirano a “sovertire” o invertire la polarità della tradizionale visione etnocentrica e dispregiativa associata al termine indio (per questo, hanno, con le scienze sociali, un rapporto profondamente ambivalente: attingono ad esse in cerca di strumenti concettuali utili per il proprio progetto teologico-identitario, ma criticano le pretese di scientificità o tentativi di una descrizione neutrale come figlie di un’epistemologia neocoloniale).

In questo senso, Anath de Vidas, che ha analizzato una serie di campagne di terreno a La Esperanza, tra i nahua della Huasteca Veracruzana, si è riferita alla ri-patrimonializzazione dei rituali indigeni e al processo di rivitalizzazione culturale avviate da parte dei seguaci della pastorale indigena nei termini della creazione di una “neo-tradizione” e di un costruttivismo essenzialista (2010: 254). Come si è tentato di evidenziare attraverso l’analisi delle retoriche dei teologi indios, le due premesse essenziali di quest’operazione sono la “demonizzazione” del “sistema neo-liberista” - e, più in generale, dell’ethos della società occidentale - e l’affermazione di una fondamentale convergenza e compatibilità della cosmovisione e del modo di vita indigeno con l’autentico messaggio del Cristianesimo, che va riscoperto attraverso una rilettura accurata e “incarnata” delle Sacre Scritture. In quest’ottica, i sostenitori della Teologia India ritengono che il Cattolicesimo si sia andato corrompendo e contaminando, dai tempi di Costantino fino al Concilio Vaticano II, nel contatto con il potere temporale e nell’asservimento alle esigenze delle classi dominanti. La religiosità indigena, invece, avrebbe mantenuto pura, nelle sue modalità “integrali”, l’essenza del messaggio di liberazione e di fraternità annunciato dal Cristo. La missione della Chiesa oggi, secondo i teologi indios, è quella di riscoprire, valorizzare e diffondere questa profonda religiosità:

Un proyecto de sororidad significa, necesariamente ruptura con sistemas que esclavizan e infantilizan al otro, que explotan al pobre y le niegan su protagonismo. Ruptura con privilegios, prestigio y poder al servicio de las élites; ruptura-conversión, metanoya- con aquella tradición misionera que trató de “moralizar” al indio en vez de combatir los sistemas de acumulación. Exige también romper con lenguajes herméticos, con recetarios pastorales técnicos e introvertidos; exige información, análisis de la realidad y propuestas de acción que los cristianos internamente fundamenten y legitimen a partir de su fe. Los contenidos de la Campaña de la Fraternidad y el trabajo con los pueblos indígenas son macro-ecuménicos. Tierra, diversidad cultural, reconocimiento de

la soberanía y la autodeterminación, forman parte nuclear de un diccionario secular e interdisciplinar. Pueden ser consideradas nuevas traducciones contextualizadas de las palabras bíblicas como “vida”, “pentecostés”, “nuevo mandamiento”, “diaconía” y “esperanza escatológica”.

La alternativa radical contra la exclusión – la negación de la fraternidad- no es solamente la inclusión, sino la participación y el protagonismo de los excluidos en la organización de la sociedad. Los pueblos indígenas, en la gratuidad de sus proyectos – sobre todo en la reciprocidad del compartir-, guardan las enseñanzas de lo que ha de ser un mundo nuevo. Liberan a la tierra de la dictadura del latifundio y al planeta de sociedades insustentables por estar centradas en la acumulación, en el show alienante, en el con sumo devorador. En conclusión, las sociedades sin exclusión, prestan un servicio invaluable a la comunidad cristiana y apuntan a la posibilidad del encuentro. Sus luchas revelan una nueva racionalidad de esperanza que está inmersa en el misterio de la vida, una racionalidad que se articula con simplicidad, movilidad y solidaridad. En las utopías culturales que se suman a los proyectos de vida de otros pueblos, invitan a la humanidad a suspender su marcha hacia el abismo ecológico, a abandonar la ansiedad del delirio de los deseos, a salir de la cárcel de las necesidades y de la competencia del mercado total; en fin, nos hace soñar de nuevo el gozo de la libertad y asumir toda la responsabilidad hasta los confines del mundo. Sus proyectos son “lecturas del mundo” y “proyectos de vida”. Los pueblos indígenas nos llevan a pensar en la esencia de la vida, como el don del crepúsculo al atardecer en la orilla de un río, nos estimulan en la lucha por la tierra y en el mirar del hermano cuya promesa de “llegar a ser” se torna palpable en nuestro servicio. [...]

[...] El Evangelio apunta a prácticas que desmontan la autodestructibilidad del ‘mal-estar’ en el encuentro. Son prácticas contraculturales como el redescubrimiento de la gratuidad radical de la misión que integra el trabajo laborioso con el perdón y la conversión; dispensan también de las actitudes de la ‘sociedad perfecta’ y asumen su ambivalencia junto a los pobres, pueblo de Dios constituido por santos y pecadores. La alianza con los pequeños, la asunción de la ambivalencia como filtro contra cualquiera prepotencia y la gratuidad, apuntan al proyecto contracultural de Jesús que hace caer los muros del templo y revela el antiproyecto en curso como gigante con los pies de barro. Al empeñarse diariamente en la defensa del reconocimiento y del protagonismo de los pueblos indígenas, en las luchas por el territorio y en el tejido de alianzas de solidaridad, la comunidad cristiana rescata, no tanto a los pueblos indígenas como la credibilidad de sus propias iglesias y recupera su armonía con la vida.

La lucha de los pueblos indígenas rompe el círculo de tiza de normalidad de lo absurdo. La recuperación de las tierras son salidas de los moldes dentro de los cuales los gobiernos colocan a los pueblos indígenas para la conmemoración de su pasado y la negación de su futuro.¹⁸ El inesperado salto de las molduras del imaginario oficial a la realidad histórica caracteriza el pasaje de la tutela a la autodeterminación, del mito dominante a la historia. En medio de un mundo alienado y de una ‘vida falsa’, ‘generar vida nueva’ y ‘vida verdadera’ no es imposible. La perspectiva de la ruptura con sistemas que generan la ‘vida falsa’ apunta en la dimensión política de la fraternidad (Suess, 2004: 263-4)

Riprendendo le fila dalla critica effettuata dai teologi indios al modello di vita e di società “occidentale” e neo-liberista (sono queste le definizioni sulle quali maggiormente si insiste), la

Teologia India (e in generale il “modo di vita” indigeno) viene concepita dai suoi aderenti come una filosofia ed una prassi di vita valida non solo per le popolazioni amerindiane, ma come un’alternativa utile per la costruzione di un “altro mondo possibile”, di fronte ad un modello politico ed economico che si ritiene abbia esaurito la sua spinta propulsiva.

El aporte mayor de los indígenas a las iglesias y a la sociedad envolvente es la centralidad de Dios que rige en nuestra vida, desde antes de la primera evangelización, y que es el fundamento de todo lo demás. En las cosas de Dios los indios, decían los misioneros de entonces, son ejemplo de entrega y fervor; y en ello los mejores novicios de los conventos no les llegan ni al talón.

Pero no sólo en el campo religioso los indios somos ejemplo a seguir. También en la conciencia y vivencia ecológica más radical, en el valor prioritario de lo humano, en la economía y en la vida comunitaria. El proyecto utópico de los pueblos indígenas es resultado de su sabiduría milenaria que puede contribuir hoy a diseñar alternativas de vida más digna para todos en el futuro. [...]

La irrupción actual de la espiritualidad indígena y de las teologías indias es un llamado de vida para todos pero especialmente para las iglesias, que encontrarán, en la búsqueda indígena de Dios, razones para rejuvenecerse y para seguir luchando por el Reino de Dios, que también nuestros pueblos anhelan profundamente a través de sus mitos y utopías. Iglesias y pueblos indígenas podemos unir esfuerzos y energías espirituales, que vienen de muy antiguo, para volver a dinamizar la vida y encontrar salidas humanas y cristianas a las crisis que se abaten sobre el mundo. (Eleazar López Hernández, 2004 a:2)

E ancora

La proyección de futuro que tenemos los pueblos indios como utopías o sueños es válida para nosotros, pero puede ser compartida con los demás pobres de la sociedad como anhelos que suscitan esperanza, en medio de la miseria que viven nuestros pueblos. En este sentido se puede hablar de *alternativas indígenas* frente al proyecto imperante. Alternativas que constituyen el derecho de los pobres a soñar otras maneras de vivir y propuesta de ideales que ya fueron experimentados por los antepasados, y siguen vigentes en las tradiciones y experiencias cotidianas de las comunidades indias. (López Hernández, 2006a: 8)

La Teologia India viene sempre inquadrata nel più ampio quadro politico e socio-economico di vita delle popolazioni indigene. In particolare, il momento nel quale sorge la Teologia India è visto come un momento di particolari pressioni economiche e di disgregazione sociale e culturale delle popolazioni indigene, la cui causa viene sempre essenzialmente identificata nella

globalizzazione e nelle spinte neo-liberiste (soprattutto a partire dagli anni Ottanta; nel caso del Messico, in particolare, il NAFTA ha rappresentato un punto di rottura e dato luogo all'insurrezione zapatista). In questo senso, non la si può mai intendere, come accade per la teologia classicamente intesa, come una disciplina esclusivamente finalizzata a "parlare" di Dio, ma come un insieme di strumenti e concezioni che riguardano il rapporto degli individui e delle comunità con Dio, e quindi con il mondo, con la natura, con gli altri esseri viventi. La Teologia India è innanzitutto vista come la riflessione volta a scoprire il "piano" e il Regno di Dio per l'umanità, e in particolare per i poveri, gli oppressi, gli emarginati:

La acción evangelizadora, en su sentido más auténticamente cristiano, no tiene que ver con la imposición de ningún proyecto político o religioso de tipo colonizador o proselitista (que fue severamente condenado por Cristo, cfr. Mateo 23,15)¹⁷⁵; ni siquiera con la implantación de un modelo específico de vida eclesial. El Evangelio de Jesús tiene que ver con ir al encuentro del otro para salvarlo, para incluirlo en la familia, para hacerlo próximo o prójimo (cf. Lc. 10, 30-35) [...] ("La alteridad y la diversidad en la misión", materiali distribuiti durante il taller "la misión de la iglesia en los pueblos indígenas de hoy", México, D. F. 13-17 luglio 2009, p. 2).

In questo spirito, si afferma il valore della diversità umana e culturale e si concepisce la Teologia India come uno strumento per controbilanciare gli effetti negativi (e anti-evangelici, come in più occasioni viene espressamente affermato) della globalizzazione.

La globalización actual del mercado está imponiendo una concepción uniformizante de la economía, de la vida y de la humanidad misma produciendo una diversidad injusta de clases sociales (pobres y ricos; explotados y explotadores; excluidos e incluidos); pero sin reconocer la diversidad legítima que está en los modos de vivir y de humanizarnos, porque ésta le cuestiona y amenaza. Por eso su única propuesta es: "o conmigo o contra mí" partiendo a la humanidad en *globalifóbicos* y *globalifílicos*.

La diversidad humana es tan amplia como la diversidad de la misma vida; es de

¹⁷⁵ Es lo quiso resaltar –aunque no todos lo entendieron así– el Papa Benedicto XVI en el discurso inaugural de Aparecida, al afirmar que *"el anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña"*

género, de color de piel, de culturas, de religiones, etc. La diversidad, que es legítima y válida, no se origina en la desigualdad, ni lleva a la discriminación o a la injusticia. Pero cuando esta diversidad legítima está en riesgo, como ahora, surgen movimientos sociales para defenderla. Estos movimientos plantean la necesidad de un mundo nuevo donde quepan muchos mundos. La lucha indígena se ha puesto en esta vertiente, abriendo caminos en orden a salvaguardar la legítima diversidad humana en un proyecto nuevo de sociedad que no tenga discriminación de género, de clase, de cultura, de vivencia religiosa.

Nuestro esfuerzo se ubica en un anhelo de ecumenismo amplio, que quiere construir la casa de Dios como digna casa de todas y de todos, como la Teocatzin que la Virgen de Guadalupe le pidió al indio Juan Diego que llevara a cabo con la colaboración del obispo.

La construcción de esta casa de Dios y de nosotros es la concretización de la armonía indígena de la diversidad humana (gente de todos los colores de la tierra y del maíz); pero también es la manera de expresar la catolicidad cristiana que abraza a todas las personas y pueblos del mundo (“La alteridad y la diversidad en la misión”, material distribuido durante el taller “la misión de la iglesia en los pueblos indígenas de hoy”, México, D. F. 13-17 julio 2009, pp. 3-4)



Kimpuchinacan na chuna tutunaco – Dios también es totonaco

4.6 Dio abitava già qui: le riletture del passato e la fondazione della nuova identità indigena.

Los indios de hoy somos retoño de nuestros antepasados, hijos de ese añoso tronco, que tiene raíces profundas que nuestros enemigos no pudieron destruir. ¡Qué importa que hayan comido nuestros frutos o cortado nuestras ramas, si nuestras raíces siguen vivas y activas! Nosotros somos uña y pelo de los antepasados; somos su sangre y su color, continuadores de su historia, cargadores de su memoria; somos constructores de una nueva esperanza, portadores del ocote, retoños que reverdecemos, frutos y semillas que reproducen lo que ellos nos dejaron; tenemos el mismo modo de mirar que ellos y el mismo modo de pronunciar nuestro mundo y nuestra fe.

Hemos pasado largas noches de invierno, hemos sufrido incomprensión. No nos han permitido desenvolver toda nuestra energía. Somos como la semilla guardada, como la brasa entre las cenizas, pero ahora despertamos la nueva luz, el Quinto Sol. La primavera llega. Hay más hermanos que se suman a nuestra peregrinación. Ellos son nuevos arroyitos que engruesan nuestro río, y vienen de la sociedad civil, de las iglesias. Esto nos alegra, nos alienta; pero estamos alertas y vigilantes. No sea que vayamos a caer en la trampa y nos enjaulen y domestiquen.

(Parole della delegazione messicana al III Encuentro Taller Latinoamericano, AA.VV., 1997a: 15)

Tra gli aspetti più interessanti, all'interno della Teologia India, vanno menzionate le finalità, le ragioni e i modi in cui i suoi sostenitori attingono al passato preispanico come fonte di "ricostruzione" di un'identità e di un patrimonio culturale che, al momento, si ritengono minati da una forte crisi e dal rischio di disgregazione totale. Una delle chiavi interpretative che orientano questa rilettura è il tentativo di dimostrare che la religiosità delle popolazioni amerindiane fosse pienamente compatibile, contrariamente a quanto tradizionalmente sostenuto, con la dottrina della Chiesa Cattolica (se non addirittura maggiormente in coerenza con essa). Pur senza poter effettuare un confronto sistematico tra quanto fin qui appurato dai più autorevoli studi storici ed archeologici sulle civiltà precolombiane e le affermazioni dei teologi indios (che, solitamente, si riferiscono alla civiltà azteca

e maya per l'area mesoamericana e a quella Incaica per l'area andina e più in generale per l'America Meridionale), si cercherà di ragionare sulle motivazioni che orientano la pertinentizzazione di alcuni aspetti e tematiche rispetto ad altre e di comprendere su quali basi vengano selezionate le fonti di informazione (peraltro, raramente dichiarate). Uno degli aspetti più interessanti è che le informazioni sulle civiltà preispaniche così raccolte e disseminate vengono spesso utilizzate per dare spiegazioni più "sistematiche" del vissuto religioso odierno – spiegazioni che i religiosi, in molti casi, forniscono ai fedeli indigeni in merito all'origine e al senso profondo delle proprie prassi religiose. Nel caso del Messico, ad esempio, si riscontra una netta prevalenza del patrimonio di conoscenze relativo alle civiltà più note e meglio documentate, e dunque di quella azteca e, in minor misura maya; non di rado, dunque, la prassi pastorale dei teologi indios si basa sull'illustrazione della civiltà, della cosmovisione, della simbologia, delle concezioni e prassi religiose azteche, così come ricostruite sulla base del corpus etno-storico. Tali informazioni vengono frequentemente utilizzate (talvolta con eclettismo ed estrema libertà interpretativa) per dare conto di quei fenomeni attuali, che costituirebbero (secondo quanto si afferma nei documenti ufficiali dei teologi indios) il vero nucleo della Teologia India, e che adesso gli agenti di pastorale – come "portavoce" delle comunità indigene – si limiterebbero a "sistematizzare". La riscoperta delle radici precoloniali è infatti vista come un passaggio fondante per la rifondazione dell'identità indigena, minacciata, oggi ancor più che in passato, dall'avanzata del sistema neoliberista. In questo quadro, il collegamento delle attuali concezioni e prassi teologiche a quelle "pure" del passato contribuirebbe a dare alla Teologia

India profondità storica e legittimazione, anche attraverso il ripristino di un legame con le grandi civiltà precoloniali. Da un punto di vista culturale e identitario, come vedremo, la rilettura/riscrittura del passato preispanico e della storia della colonizzazione vista “dalla parte dei vinti” (un filone di studi che ha visto una particolare fioritura a ridosso delle celebrazioni del V Centenario) avvicina la Teologia India a vari altri movimenti: in primo luogo, alle organizzazioni indigene; in secondo luogo, alle varie correnti “neo-indie” che stanno sorgendo in varie zone (prevalentemente, nelle aree urbane e tra i ceti medi) non solo dell’America Latina, ma anche degli Stati Uniti (soprattutto all’interno delle comunità diasporiche)¹⁷⁶. Da un punto di vista strettamente teologico, invece, l’operazione di recupero delle religiosità preispanica, che è fondata su vari documenti del Magistero ecclesiale, è orientata a “sanare” un’evangelizzazione che, nell’ottica dei teologi indios, è stata compiuta in maniera fondamentale antievangelica. Questa visione costituisce, in effetti, uno degli assi portanti della Teologia India; di conseguenza, l’ho visto trattato in tutti i contesti di riflessione e discussione teologica da me osservati e lo troviamo espresso, benché con chiavi interpretative, posizionamenti e gradi di “violenza verbale” diversi, in buona parte dei documenti scritti. Ad esempio Samuel

¹⁷⁶ Peraltro, è probabile che tra i diversi gruppi che integrano queste due correnti esistano molti più punti di contatto di quanto i loro esponenti siano solitamente disposti a riconoscere, dato che ognuno di essi si ritiene il legittimo depositario ed interprete del gruppo etnico dal quale dichiara di discendere. Sui movimenti neo-indios, si vedano ad es. De la Peña, 2002, 2010, Galinier e Molinié, 2006; González Torres, 2010; Molinié, 2010. Sulle inter-relazioni tra movimenti indigeni e neo-indios, con riferimento al “New Age messicano”, si veda Galinier, 2010. Al pari di questi due movimenti (con i quali, indubbiamente, i teologi indios entrano in contatto in varie forme e modi e la cui influenza è, a tratti, chiaramente percepibile), la Teologia India attinge “ecletticamente” a fonti di varia estrazione ed autorevolezza, che non sempre sono chiaramente citate, e che vengono messe tutte sullo stesso piano.

Ruiz, che viene considerato uno dei vescovi più schierati della Teologia India continentale, ma si esprime pur sempre con il tono bilanciato proprio della sua carica episcopale, ne parla in questi termini:

Las expresiones de la “sabiduría india” se nutren de la vida misma, no de pensamientos y reflexiones abstractas, como es el caso de la teología occidental. Por lo tanto, no hay quiebre entre la vida de la comunidad y la reflexión de ese pensamiento vívido. Igualmente, en las culturas indígenas, se viven esas dimensiones que hay que argumentar claramente. Pero no hay que olvidar que se trata de culturas agredidas, de culturas dominadas que hasta muy recientemente empiezan a cobrar carta de ciudadanía como sujetos en el continente. Entonces es cuando empieza a manifestarse este fenómeno que ya existía adentro, pero de una forma oculta. Aparecen condiciones que le permiten expresarse con mayor libertad. Esta vitalidad que se está expresando tiene, sin embargo una limitación, que es que las culturas no están plenas. Hay culturas que se han roto, hay cosas que no se conocen de los antiguos. Piense, por ejemplo, en los códices y objetos que fueron destruidos. Entonces, se tiene que reconstruir esto y revivirlo.

[...]

Es así como se impuso esta cultura occidental a los indígenas, no dejándoles otra alternativa que adoptarla para volverse cristianos. No se aceptaron sus moldes culturales ancestrales. Ciertos teólogos hablan de **inculturación**. El cristianismo de los primeros siglos ya había sido él mismo “inculturado” en la tradición helenística. Lo que pasó es que se impuso en todo el continente americano la cultura occidental, como única manifestación posible de la fe cristiana. En vez de una inculturación de la Buena Nueva, se produjo un aplastamiento cultural. Esto no niega la bondad de la evangelización, pero tampoco se puede decir que esto que acabo de mencionar fuera benéfico. [...] Entonces, a dónde vamos, es a entender que la evangelización que se dio no estuvo encaminada al surgimiento de iglesias encarnadas, o iglesias autóctonas. En éstas, se desarrollan un propio modo de pensar, una propia lengua, y signos culturales propios para expresar la fe, la fe de ellos y no la de otros. Este es el empeño que se tiene ahora en el continente latinoamericano [...] (Marcos, 1998: 50-51).

Da questo punto di vista, la riscoperta delle radici originarie si configura come un'opera di ricostruzione di senso: sia nei termini di una “nuova evangelizzazione”, più prossima alle radici cristiane “originarie” (da qui, il paragone con il cattolicesimo dei primi secoli e con la sua inculturazione nelle culture ellenistiche, erroneamente interpretata, nella cristianizzazione delle popolazioni autoctone, come il paradigma culturale unico, piuttosto che come un caso specifico di incarnazione in una

cultura); sia in quelli di una ricostruzione del senso originario di concezioni e prassi che i fedeli indigeni hanno continuato a vivere e ad elaborare, ma in un quadro di clandestinità, di dissociazione tra ambito pubblico e ambito privato, senza, dunque, che potesse avvenire un'evoluzione armonica dei sistemi culturali e religiosi entrati in contatto:

las convicciones cristianas tuvieron que vivirse y expresarse en una cultura occidental y ahora que se trata de que se expresen con los propios moldes culturales indios, encontramos un desfase. La evolución psicológica de la gente ha sido más rápida que sus expresiones culturales. Entonces, hay signos que se han vuelto inadecuados, no pueden expresar lo que la gente quiere decir. *Tienen que vivirse de nuevo para que adquieran un nuevo significado. [...] en las comunidades indígenas. Muchos signos quedaron desfasados porque no podían manifestarse abiertamente, eran reprimidos.* Entonces su evolución se detuvo y los indígenas no tienen ahora signos culturales adecuados a su pensamiento religioso actual; tienen que actualizarlos. [...] Algunas cosas sí se perdieron. Pero algún signo puede resurgir, se le puede dar otro sentido. Nada más que frente a este resurgimiento algunos podrán decir: "Los indios están volviendo al paganismo". Para nosotros, desde afuera, ese signo parece inadecuado, pero ellos le están dando otro significado. Pero no se puede decir que ya tenga otro sentido diferente. Eso es parte del proceso de recuperación. (Marcos, 1988: 52-53)

Questo sforzo di recupero del passato e di ricostruzione del senso è altresì concepita, in termini psicologici, come la risoluzione di un trauma, di una parte rimossa dell'identità culturale (e dunque anche personale) dei fedeli indigeni. Questa visione, come accennato in precedenza, è espressa nelle narrazioni personali di numerosi sacerdoti e agenti di pastorale indigena, per i quali la formazione seminariale è coincisa con un rifiuto, una negazione, una rimozione, appunto, della propria identità culturale, quando non anche con una conflittualità con le proprie comunità di origine¹⁷⁷; una conflittualità, una scissione interiore, o addirittura

¹⁷⁷ Uno studio etnografico che analizza in profondità il problema del conflitto generazionale avvenuto dapprima (orientativamente, negli anni Cinquanta e Sessanta) tra i catechisti indigeni di formazione preconciariale e le proprie comunità d'origine e successivamente tra i catechisti più, orientati alla pastorale indigena, e quelli più anziani, è stato condotto da Orta in Bolivia.

una schizofrenia, come non di rado è stata definita, che è doveroso, oltre che possibile, risolvere e superare:

Es conmocionante para los indios cristianos el hablar de Teología india, por el doble amor que nos escinde interiormente: amamos a nuestro pueblo indio y creemos en su proyecto de vida; pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de liberación. Mejor equipada actualmente esta para imponerse sobre nuestros pueblos, nos haría preferir al débil o buscar una respuesta moderada que elaborara una teología india-cristiana, como producto indio bautizado y bendecido por la Iglesia. Pero esto no haría más que disfrazar una vez más la convicción de que las creencias de nuestros pueblos son supercherías, cuando no practicas diabólicas y bestiales.

Es necesario dejarle el espacio abierto a la Teología india, con la confianza puesta en la intuición de algunos de los primeros misioneros, que decían que los indios eran *naturalmente cristianos*. Es posible de esa manera reconciliar los dos amores, dejando que cada uno siga su propio desarrollo hasta que se encuentren en la verdad. Porque además no son amores irreconciliables, muy por el contrario, son muy coincidentes (Arias Montes, 1998: 3).

Queste sono, dunque, alcune delle ragioni e delle finalità che fanno del recupero del passato preispanico un imperativo della Teologia India. Quest'operazione, tuttavia, si configura non di rado come una riscrittura radicale, nella quale, in nome della ricostruzione del senso e della valorizzazione de *lo indígena*, si rivitalizzano o introducono ex-novo pratiche e concezioni religiose; alcune di esse, per i destinatari finali, risultano non meno "esogene" di quelle imposte dai missionari cattolici; in effetti, appare quanto meno probabile che questo "approfondimento" del significato di prassi e concezioni autoctone attualmente vigenti (dotate, dunque, di un loro specifico senso, che prescinde da possibili, ma talora totalmente ipotetiche ricostruzioni storiche), possa non essere sorta da esigenze degli stessi fedeli indigeni. Questa sensazione mi è stata confermata in diverse occasioni durante la mia ricerca di terreno, non solo nel corso di interviste strutturate ad alcuni dei promotori della Teologia India (alcuni dei quali non esitano a definire "nuova colonizzazione" la reintroduzione, sollecitata dall'esterno, di pratiche ormai in disuso),

ma anche nell'osservazione delle interazioni durante i *talleres* e i gruppi di lavoro: in questi contesti, sono spesso gli attivisti di associazioni civili, i "mediatori" o altre figure appositamente formate dai sostenitori della Teologia India (ad esempio, i *promotores de recuperación cultural*) a sollecitare i fedeli indigeni a valorizzare adeguatamente e a recuperare ciò che è autoctono (che si tratti dell'abito indossato per la cresima, dell'incensiere). Nonostante, come si può evincere dai vari brani riportati sopra, i teologi indios affermino di avere una concezione dinamica - non "archeologica", idealizzante o conservatrice delle culture native - non di rado la loro retorica è orientata a concettualizzare l'acquisizione di tratti "occidentali" in termini di corruzione, contaminazione o disgregazione: gli esempi sono numerosi e spaziano dagli oggetti devozionali, agli elementi liturgici, ai capi di abbigliamento, ai mezzi di comunicazione di massa e via dicendo. Parallelamente, la sostituzione di un tratto culturale "indigeno" con uno di "importazione" è frequentemente definita nei termini di una perdita, e più raramente nei termini di una scelta o di un'opportunità. Questa retorica, non di rado espressa con un certo paternalismo, sembra negare che un tratto importato, ma acquisito e rifunzionalizzato, possa essere veramente "autentico"; in questo modo, si ricade, ancora una volta, nella visione "archeologista" secondo la quale il grado di "identità indigena" è direttamente proporzionale alla quantità di elementi di derivazione preispanica. Questa aporia sembra essere una conseguenza indesiderata di quella concettualizzazione essenzialista/ dicotomizzante sulla quale, come spero di aver dimostrato, è costruita l'ossatura della Teologia India. Questo atteggiamento sembra dimostrare che quella scissione interiore tra due matrici culturali non risolte, non

armonizzate e potenzialmente generatrici di conflitto culturale e personale non è così facile da superare e, a tutt'oggi, rischia di infiltrare il processo di ridefinizione identitaria e religiosa promosso dalla Teologia India. Tale concettualizzazione finisce anche col negare la capacità di selezione e di discernimento dei fedeli (o degli allievi) indigeni, mettendo in dubbio quella agentività che i teologi indios dichiarano di voler sostenere e promuovere.

È ancora sulla base di questa contrapposizione radicale mondo occidentale/ mondo indigeno che si postula l'esistenza di una profonda affinità tra tutti i popoli autoctoni, tanto di oggi quanto del passato; questo presupposto fonda anche le modalità di rilettura/ riscrittura di un passato precoloniale "indio", che, in assenza di fonti etnostoriche e documentali sulla maggioranza delle popolazioni native, viene ricostruito esclusivamente sulle fonti relative alle "grandi civiltà". La convinzione che esista un sostrato culturale comune, o una profonda affinità, tra tutti i popoli indigeni, fa sì che quanto noto su una specifica popolazione preispanica possa essere usato per "ricostruire il senso" di concezioni e prassi proprie delle etnie di oggi, distanti nel tempo oltre mezzo millennio e nello spazio centinaia o migliaia di chilometri. Per questa ragione, i discorsi dei teologi indios contengono liste di tratti che accomunerebbero le popolazioni amerindiane, nelle quali troviamo affiancati, come se facessero parte di un unico patrimonio "panindigeno", stralci del corpus retorico raccolto dai cronisti cinquecenteschi presso le popolazioni nahuatl, le orazioni e le pratiche rituali effettuate oggi in contesti culturali anche estremamente diversificati, così come osservate dagli agenti di pastorale, raccontate dagli stessi fedeli indigeni o documentate

dagli etnologi e da altri “asesores” della Teologia India. Tali affermazioni possono risultare estremamente fuorvianti per chi fruisca di questi materiali senza avere gli strumenti per poter distinguere e “collocare” le concezioni e le pratiche di cui si parla; essa è inoltre evocativa di una tendenza, per altri versi criticata dai teologi indios e dai protagonisti dei principali movimenti indigeni (v. cap. 2) come tipicamente “indigenista”, nella quale l’indio del passato viene esaltato ed idealizzato, mentre l’indio reale e presente è descritto essenzialmente come una persona che abbia perso la propria identità culturale e si sia in qualche modo contaminato e “indifferenziato” attraverso l’influenza del modello occidentale (in questo caso, descritto in termini totalmente negativi: efficace la definizione di Molinié, che parla di costruzione di una “autoctonia decente”).

Un simile processo di “rilettura selettiva” viene effettuato a riguardo della prima evangelizzazione (in particolare nel caso del Messico). Mentre infatti la conquista spirituale viene nel suo complesso giudicata negativamente, talora anche in termini di etnocidio e comunque come strumento ideologico per la conquista militare e politica, alcune figure della prima evangelizzazione vengono esaltate e prese a modello come antesignani di una “evangelizzazione perfettamente inculturata” – anche in questo caso, attraverso un’operazione di selezione e “pertinentizzazione” (ma anche più chiaramente di omissione di alcune affermazioni e prassi che striderebbero con quest’interpretazione).

In effetti, ritenere che prima della conquista e dell’evangelizzazione non vi fosse tra le popolazioni indigene una vera e propria teologia, ma soltanto “atisbos o aproximaciones

imprecisas” è stato ed è un “error bastante común”, un pregiudizio basato esclusivamente su:

informaciones de segundas o terceras manos o en observaciones etnocéntricas superficiales. Porque un acercamiento serio a las fuentes y a la expresión actual de la religiosidad indígena muestra el enorme sentido teológico de nuestros pueblos, que se desborda en una cantidad impresionante de producción teológica digna de las mejores bibliotecas. Lo que pasa es que, para los ojos miopes y la mente cerrada de un colonizador, los símbolos religiosos y el lenguaje ritual del pueblo resultan totalmente incomprensibles (López Hernández, 1995: 3)

Tra gli argomenti utilizzati più di frequente per “legittimare” la solidità della teologia autoctona vi sono da un lato la sua antichità, dall’altro la sua capacità di evolversi, pur rimanendo legata al proprio nucleo originario, divenendo una guida, uno strumento di orientamento nelle mutevoli circostanze storiche e nei momenti – come quello odierno- di particolare crisi. Infatti

la Teología india no es de ahora, sino que ya lleva un largo andar de siglos y milenios, pero es tan nueva y actual para las comunidades indígenas porque sigue respondiendo a sus necesidades de hoy. No es fruto de coyunturas sociales o eclesiales porque nace y echa raíces en el terreno mismo de la existencia indígena, pero se ajusta a las coyunturas del momento asumiendo los retos y desafíos que de ellas resultan. No surge de la Institución eclesiástica porque es anterior a ella y es teología popular, pero se mueve y se acondiciona dentro de los espacios eclesiales, en donde le permiten reproducirse. No es de libros porque se apoya en la tradición oral de las sabias y sabios de los pueblos, pero está aprendiendo a expresarse también en la escritura y lógica de libros. Germina y florece en los cerros, pero también la podemos llevar a las ágoras y plazas de las ciudades. La Teología india es singular porque los pueblos de este continente nos hemos hermanado en la unidad de nuestra herencia milenaria, en la unidad del dolor provocado por los 500 años, y en la unidad de nuestras luchas actuales por la liberación; pero la Teología india sigue siendo plural pues adquiere muchos rostros concretos según el contexto económico, social, cultural y religioso de cada comunidad y de cada momento (López Hernández 2009a: 3).

Secondo Eleazar López Hernández (in base alle teorie di Andrés Aubry y Angélica Inda, rese note dai “medios de comunicación en ocasión de la IV visita del Papa a México, en 1999”) il primo utilizzo del termine teologia per parlare delle pratiche e delle concezioni morali e religiose delle popolazioni amerindiane risale alla prima evangelizzazione, ed in particolare a

prominentes misioneros como Bernardino de Sahagún, principal acompañante del famoso *Seminario Indígena de Tlatelolco*¹⁷⁸, y Fray Bartolomé de las Casas, primer obispo efectivo de Chiapas, quienes utilizaron el término teología aplicado a la sabiduría indígena [...]Esta "antigua palabra", como dicen hoy los creyentes indígenas de Chiapas, tenía, según los principios del Único modo de atraer a la verdadera religión, el objetivo de respetar y fomentar "la natural inclinación" de los pueblos a buscar la verdad y la trascendencia. El primer obispo de Chiapas se adelantaba así al documento conciliar *Ad Gentes* sobre la obra misionera que ve en las tradiciones precristianas de los pueblos "las semillas de la palabra de Dios". Las Casas intuía que la antigua sabiduría maya podría fungir como una especie de Antiguo Testamento propio. Así como hay una Iglesia y una patrística latina, otra oriental, otra griega o siria y aramea, con reflexión teológica propia, sin que rompa la unidad, así las teologías indias no desean una copia colonial de la Iglesia, sino que surja una iglesia maya, una náhuatl, o quechua sin dejar de ser una. (*Una misión descolonizadora de nuestras mentes, en relación a los indígenas,* material distribuido durante el taller "la misión de la iglesia en los pueblos indígenas de hoy", México, D. F. 13-17 julio 2009, p. 5).

Questo breve passaggio è rappresentativo della disinvoltura con la quale la Teologia India attinge a materiali e fonti diverse e al modo in cui talora estrae frasi o singole definizioni dal contesto di riferimento. Quest'operazione viene eseguita in primo luogo in riferimento allo stesso magistero pontificio, come si avrà modo di commentare in seguito; ma uno dei punti interessanti è proprio la "rilettura" della prima evangelizzazione. Alcuni tra i più "illustri" dei primi evangelizzatori e cronisti, per esempio lo stesso Sahagún, vengono in più occasioni evocati come antesignani o fondatori della Teologia India; per fare questo, spesso si evidenziano quelle parti delle loro opere nelle quali si effettuano dei tentativi di comprendere, riconducendole alla morale cristiana o attraverso il paragone con realtà già note nel Vecchio Mondo, aspetti della società, della vita e della morale nativa. I *teologi indios* frequentemente selezionano brani di queste opere nei quali si mostra comprensione e persino ammirazione per alcune "qualità" delle popolazioni native e in particolare per la profonda capacità devozionale, ma si omette totalmente di fare riferimento alle parti

¹⁷⁸ En su Libro "Historia General de las cosas de la Nueva España", libro VI, capítulo 1, habla de la "Teología de la gente mexicana"

(spesso, ben più significative) nei quali quegli stessi cronisti descrivono la religione (essenzialmente, quella delle popolazioni che vivevano sotto l'influenza dei Mexica) in termini di idolatria e persino, nei casi di analogie formali con riti e credenze cristiane, di contraffazione diabolica. Dunque, mentre la condanna della conquista spirituale è netta, al tempo stesso vi è una sorta di mitizzazione della "prima evangelizzazione", che viene definita la "etapa gloriosa de la evangelización primera, en la que varios misioneros intrépidos impulsaron seminarios indígenas para las iglesias indianas" (López Hernández, 2009: 4).

Hacer Teología india [...] es ante todo recoger, como Buena Noticia, esa presencia vivificante del Hijo de Dios que llega, que está cerca o en medio de nosotros en los pueblos indígenas, sea como semilla, que aun no germina, sea como árbol frondoso, que nos cobija con su sombra. La interpelación de Dios es que descubramos esa presencia y nos convirtamos a ella; que seamos capaces de asumirla conscientemente, de entregarnos de lleno a su servicio para que ese árbol o esa semilla germine, crezca, se fortalezca y de sus frutos de vida eterna para nosotros y para toda la humanidad. [...] Sin embargo con frecuencia se actúa en la pastoral como si Cristo no estuviera presente y actuante en la historia, en las culturas y en las religiones de los indígenas, y como si solamente los agentes de pastoral ajenos al pueblo indígena tuvieran la razón. Esto ha creado una situación ambigua, de dualismo religioso, por el que los indígenas y otros grupos sociales y culturales por un lado aceptan y viven lo que les predicamos; y por otro lado practican una religiosidad popular, según la cual viven más profundamente conforme a sus tradiciones religiosas que han desarrollado y vigorizado por la mediación de ese Cristo que es Alfa y Omega. La catequesis tiene que hacer la experiencia del *Cristo* como principio y fin de todo, como *nacido del Padre, antes de todos los siglos, nacido misteriosamente también aquí antes de que se iniciara la primera evangelización*. Esto tiene que ver con la revelación misma, la revelación de Dios en la historia concreta de estos pueblos, con sus modos antiguos de explicar, adorar y transmitir al Dios de la vida. Supone entonces recuperar todo lo que sea posible de lo que el conquistador europeo trata de arrasar, es como recuperar su Antiguo Testamento para entender y explicar el Nuevo que ahora viven intensamente. Esto es más necesario hoy, cuando el grito de Dios se escucha a través de tantos pueblos indios latinoamericanos que han decidido sacar a su Dios de las cuevas en que lo habían ocultado, para tenerlo a su lado en su nueva lucha por recuperar la vida que permanentemente se les ha querido arrebatar, especialmente ahora, cuando las sociedades modernas ponen en mayor peligro su cultura y su existencia. (Arias Montes, 1998: 2).

C'è la solita ambiguità tra l'affermazione che la parola di Dio già c'era, anche come frutto e l'affermazione che gli agenti di pastorale debbano dedicarsi appieno perché possa crescere,

come se insomma, più di tanto non si potesse veramente smentire questo carattere non del tutto compiuto della *semilla*; la stessa ambiguità che altrove fa, da un lato, esaltare la purezza e profondità della devozione indigena, dall'altro affermare che l'inculturazione del Vangelo porta a una purificazione delle culture – anche se “dal di dentro” – ma con la mediazione dei religiosi che mi pare l'ambiguità di fondo della Teologia India.

Come si è visto sinora, uno degli obiettivi dichiarati della Teologia India è che si possa instaurare un dialogo da pari a pari tra i teologi indios (e, più in generale, i fedeli indigeni e le loro forme di religiosità) e le gerarchie della Chiesa Cattolica. Secondo López Hernández, buona parte dei religiosi, a causa della propria formazione in seminari di stampo “tradizionale”, ritengono che manchino le condizioni, dato che

los interlocutores se hallan separados en extremos tan opuestos y asimétricos; pues mientras que uno está familiarizado por siglos con el arte del hacer teológico, el otro es un neófito en la materia (López Hernández, 1995: 3)

Proprio per smantellare questo argomento, molti dei teologi indios, prima ancora che soffermarsi sulla descrizione del vissuto religioso odierno, si dedicano a dimostrare l'antichità della riflessione teologica indigena, ed in particolare ad evidenziare la sua totale compatibilità con i precetti fondamentali del cristianesimo, e al tempo stesso la sua parità (quando non superiorità) rispetto al mondo occidentale. Da questo punto di vista, poiché la conquista spirituale è vista come complementare e strumentale alla conquista politica e militare da parte degli spagnoli, la “*sabiduría*” o teologia indigena è concepita non solo come parte integrante di una religiosità cristiana più autentica, ma anche come alternativa di vita al modello neoliberista proposto (o

anzi, imposto) dall'Occidente (una macro-categoria che difficilmente viene specificata). La validità delle culture autoctone, dunque, risale ai tempi pre-coloniali, i cui abitanti originari

y sus descendientes de hoy siguen siendo primordialmente actores teológicos, antes que expertos lapidarios, arquitectos, matemáticos, astrónomos, políticos o estrategas militares. En todo lo que hacen o hacían ponen el acento en el sentido teológico que ellos desean impregnar a la vida entera (López Hernández, 1995: 5).

Per dare dimostrazione di quest'affermazione, López Hernández compie un'operazione che condensa in sé vari punti importanti. In primo luogo, per descrivere questo profondo "senso teologico" che, secondo buona parte dei seguaci della Teologia India, caratterizzerebbe le popolazioni amerindiane, attuali come preispaniche, si sofferma sulla descrizione del "contesto che meglio conosce", che sarebbe "Mesoamérica que abarca desde el sur de Estados Unidos hasta el norte de Panamá". In realtà, gli esempi che questo religioso fornisce sono essenzialmente relativi alla tradizione religiosa Maya (ma in particolare al *Chilam Balam* e al *Popol Vuh*) o a quella azteca e presumibilmente tratti da alcune testimonianze accademiche o letterarie (alcune di esse sono piuttosto riconoscibili, ma in realtà, in questo come nella maggior parte dei documenti usati dai *teologi indios*, queste fonti non sono menzionate e non di rado non si effettua una distinzione tra le informazioni relative al mondo preispanico, tratte da fonti letterarie, e quelle relative al contesto indigeno attuale, che dovrebbero essere osservate, secondo i desiderata degli stessi teologi indios, direttamente *sul campo* – o, come più spesso dicono, osservando la *vivencia religiosa del pueblo*). E inoltre, sebbene López Hernández specifichi inizialmente di far riferimento al contesto "mesoamericano", la maggior parte del suo discorso è costruito come se fosse rappresentativo dell'intero continente. Infatti

En su largo proceso de desarrollo material y espiritual, los pueblos originarios *de este continente* alcanzaron en todos los niveles, incluido el religioso, admirables cimas de conocimiento. *Incluso* dieron muestras de un *gusto muy refinado* (López Hernández, 1995: 5, corsivo mio).

In queste righe e in quelle che seguono appare anche un'altra importante ambivalenza, che sembra pervadere un po' tutta la Teologia India (e, in parte, anche la retorica dei movimenti indigeni di cui si è parlato nel capitolo 2). Infatti, se da un lato si contesta la visione "unilineare" di sviluppo, in base alla quale si possono descrivere alcune civiltà come più o meno avanzate di altre e si rivendica invece un concetto di "uguaglianza nella differenza" (o di valore della diversità), dall'altra questa stessa visione sembra essere stata interiorizzata, anche se risignificata (in questo caso, sono le "civiltà preispaniche" ad aver raggiunto vette di sviluppo culturale, religioso, architettonico, astronomico, etc). Uno degli ambiti in cui questa contraddizione è visibile è che le società amerindiane (in generale) vengono descritte come più democratiche, centrate sulla solidarietà, sul lavoro collettivo e sulla centralità di rapporti non gerarchizzati e la Teologia India come tipicamente prodotta non da autori individuali o "teologi dedicati", ma da una collettività o più semplicemente dal popolo; al tempo stesso, nel momento in cui si deve dimostrare che anche le popolazioni indigene sono state in grado di produrre una "vera e propria teologia", si afferma che questa è stata prodotta in epoca preispanica (sovente descritta in termini piuttosto idilliaci e quasi a-storici, dato che si trattano un po' tutte le civiltà quasi fossero state coeve), prima che la casta sacerdotale e le élites intellettuali venissero smantellate, come parte del processo di colonizzazione e conquista culturale, oltre che politica e militare.

aunque aceptemos que, en la época de mayor esplendor, existía una distancia muy grande entre las elucubraciones de la clase sacerdotal y el pueblo sencillo,

para quien el lenguaje rebuscado de los sacerdotes era prácticamente ininteligible - tenemos que reconocer que dichas elucubraciones eran, sin embargo, el sostén religioso de todos, y a ellos llegaban interpretadas por personas puestas específicamente para este servicio.

Los libros del Chilam Balam entre los Mayas son parte de esa lectura teológica críptica de la historia, que requiere ser transportada a un lenguaje más sencillo no sólo ahora, sino en la misma época en que se escribió. Los Halach Huinic de los Mayas y los Tlatoanime Aztecas, en cuanto supremos dirigentes civiles y religiosos, al hablar de Dios, se auxiliaban siempre de intérpretes para el pueblo, para la gente común (los Macehualme). Esa forma de funcionamiento teológico tenía su razón de ser y, por eso, continuó después de la destrucción de la casta sacerdotal. Incluso fuera del ámbito mesoamericano el esquema se mantiene. Por ejemplo entre los Kunas, donde los Sailas cantan, hasta nuestros días, la tradición y son constantemente traducidos por los Argas del pueblo.

En el pasado existían - y en la actualidad perviven de alguna manera - **una teología refinada y una teología popular**, que no estaban totalmente desvinculadas. La popular se nutría de la refinada y ésta tomaba de la popular sus temas vitales para la elucubración rebuscada. La teología refinada y sus elaboradores eran muy apreciados en aquel tiempo, ya que, a la vez que propiciaban que fueran compartidos, sabían mantener ocultos, los secretos de la comunidad. Por el canto sagrado de los *Halach Huinic, los Tlatoani, los Siríame, los Chagóla*, el pueblo recibía - en lenguaje críptico - y conservaba intactas sus esperanzas utópicas, al mismo tiempo que, por el servicio de los traductores o intérpretes, las aplicaba y actualizaba constantemente a su vida concreta. Con esta modalidad de ejercicio teológico la fe se trasmitía a través de mitos y narraciones sagradas que eran cantadas o ritualizadas en las grandes festividades religiosas.

La implantación de la cristiandad europea sobre nuestros pueblos, desde hace 500 años, implicó la tarea de erradicar la teología refinada o institucional de nuestros pueblos. Y la manera de hacerlo fue la guerra sin cuartel contra los sacerdotes y sabios, contra los textos y lugares sagrados de los antepasados. Ya que - pensaban los misioneros - desaparecidos los sabios, la masa de gente común, no tendría acceso a tales "*supersticiones o supercherías diabólicas*".

Unida a esta guerra, la estrategia implicaba fraguar en la mente de las nuevas generaciones el odio contra las creencias de sus padres y abuelos a fin de disponerlos a la aceptación total del cristianismo. Por eso fue preocupación de los misioneros desligar a los hijos de sus padres para educarlos en la nueva lógica cristiana a través de los internados indígenas que fueron medios muy eficaces para la penetración cultural y religiosa.

La estrategia muy pronto dio sus frutos en niños y jóvenes perfectamente identificados con la Cristiandad y dispuestos a enfrentar a sus mayores con tal de erradicar la fe antigua e implantar la nueva. [...] De lo que acabo de decir podemos concluir que, **antes de la conquista europea, existían en los pueblos de este continente una variedad de funciones y categorías que tenían por objeto expresar la multiforme actividad teológica de sus miembros. Muchas de esas categorías y funciones, aunque menguadas o reformuladas** en el contexto cristiano, **se mantienen hasta nuestros días**. Y, por eso podemos ahora intuir los alcances que antes tenían (López Hernández, 1995: 5, neretto mio).

A dimostrazione di quanto affermato, López Hernández fornisce una serie di esempi di queste "categorie e funzioni teologiche",

tratti da una pluralità di ambiti. Prima tra tutte menziona i “*teutlatolli*”, che definisce come

una expresión del mundo Nahuatl, que hace alusión a Dios que habla y a hablar de Dios. Es el concepto más explícito y abstracto de Teología Indígena que se parece al término occidental, que usamos en el cristianismo. La palabra, o sus equivalentes en las demás lenguas mesoamericanas, se da, sobre todo, en la época en que los pueblos lograron condiciones de *desarrollo* económico capaces de sustentar una clase sacerdotal dedicada exclusivamente a la tarea teológica. Estamos hablando sobre todo del período clásico (300 a 800 D.C) de los Toltecas, Tulanos, Teotihuacanos, Huastecas, Totonacas, Mayas, Zapotecas, Mixtecas, en que cada uno de estos pueblos floreció con una gama admirable de matices y colores teológicos muy refinados. Matices y colores que no nos han llegado íntegramente por causa de la destrucción sufrida en la época colonial, pero sería muy interesante recuperar y analizarlos más ampliamente (López Hernández, 1995: 6).

A parte la difficoltà di stabilire un'equivalenza tra i *teutlatolli* e il termine astratto di teologia “usato nel cristianesimo”, sono da notare la leggerezza e l'anacronismo con il quale López Hernández utilizza questo termine, tratto dalle testimonianze relative al mondo azteco, come documentato dai cronisti cinquecenteschi, per riferirsi anche a non specificati “equivalenti” usati nelle “altre” culture americane, “soprattutto del periodo classico”: a parte il fatto che tra l'inizio del Periodo Classico e i tempi della conquista è intercorso circa un millennio, le “altre” culture cui l'autore fa riferimento non sono certamente tutte coeve tra loro, né tanto meno tutte ugualmente note e documentate. Si tratta della costruzione di una sorta di panindianismo, nel quale ogni genere di differenziazione (sia essa geografica, culturale o persino cronologica) sembra essere sfumata, o comunque ritenuta, per lo meno in questo momento storico e in quest'operazione di ricostruzione di un senso e di un'identità, irrilevante. Infatti, López Hernández continua evidenziando come, accanto a questa forma di “teología refinada” rappresentata dai *teutlatolli* descritti dai cronisti e dagli studiosi di letteratura nahuatl,

ne sorsero altre, “igualmente teológicas”, la cui descrizione fa riferimento, al tempo stesso, al mondo precolombiano (quasi sempre, nahuatl) e a quello attuale. Affianca, per esempio, le seguenti descrizioni:

1) **Danzar los mitos** para despertar la vida de Dios y de la Madre Tierra. La danza ritual forma parte de la pedagogía indígena para transmitir los contenidos de la fe. Pero, como ritualización de los mitos, es también el modo más fuerte de hacer vivo y actuante lo que nuestros pueblos *creen*. Es un acto teologal y teológico a la vez. Todos los pueblos originarios lo han desarrollado ampliamente, pero especialmente los nómadas y tribales (como los amazónicos, los selváticos y los del norte de México). En la Religiosidad Popular *ocupa* un lugar privilegiado. Las procesiones y peregrinaciones *son* una especie de danza ritual, que *activa* la fe popular

2) **Echar el maíz**”. Expresa simbólicamente el servicio de descubrir el destino de las personas. Es la tarea de *Oxomoco* en los mitos fundantes, donde se le describe con una jícara de granos en una mano y aventando los maíces con la otra. Esta función equivaldría ahora al de confesor, consejero personal o director espiritual en la Iglesia. A estos servidores se acudía para indagar la voluntad de Dios, ante problemas específicos de la vida. Ellos, mediante el mecanismo de echar los maíces, podían leer el destino que Dios deparaba a cada persona. Había un código de lectura que sólo ellos conocían. Por eso eran muy apreciados y solicitados. Pero la sociedad colonial los tildó de “*brujos*” y los persiguió duramente. Sin embargo, aún siguen activos en muchas comunidades, porque el pueblo no les ha perdido la confianza.

In questo caso, la prima sequenza descrive un insieme (peraltro piuttosto ampio ed eterogeneo) di manifestazioni proprie della religiosità o teologia indigena attuale, mentre la seconda è chiaramente tratta, ancora una volta, dalle testimonianze relative alla società azteca. Il punto, naturalmente, non è evidenziare che López Hernández e gli altri *teologi indios* non trattino questi materiali in modo storicamente, etnograficamente, o filologicamente corretto – anche perché, dichiaratamente, non si pongono tale obiettivo, ma al contrario, rivendicano la libertà di attingere a questi materiali liberamente e con un certo eclettismo, e anche la capacità di interpretarli, in quanto discendenti diretti di coloro che li hanno prodotti, in maniera più corretta di quanto fatto dagli studiosi ai cui libri attingono. La questione che preme

evidenziare è che i partecipanti agli *encuentros* (o i destinatari dei materiali prodotti o distribuiti durante gli *encuentros*) non sono messi in condizione di sapere, realmente, quali di queste forme sono attualmente praticate e quali no ed eventualmente in che contesto. Benché senza pretese esaustive (parla infatti di alcuni esempi) López Hernández fa comunque una lista piuttosto lunga (in questo scritto, che ha avuto ampia diffusione e viene ripreso in vari altri scritti, suoi e di altri autori, descrive in tutto 13 di queste “categorie che esprimono funzioni teologiche”, alcune delle quali diffuse “no sólo en Abya Yala, sino en otras regiones del mundo”), che almeno in parte vuol essere rappresentativa del “senso teologico” indigeno. Vengono descritte insieme cose del passato e del presente e spesso gli agenti di pastorale che ricevono una breve formazione su questi temi sono portati ad acquisire come rappresentative o “indigene” cose che non appartengono, attualmente, ad alcun reale contesto storico, oppure sono proprie di uno specifico contesto e certo non estensibili ad altri.

Alcuni esempi di usi dell'iconografia preispanica all'interno della liturgia cristiana



L'altare della parrocchia di Huehuetla. La parte superiore (v. dettaglio in basso a sinistra) è ispirata alla *Pirámide de los Nichos*, i bassorilievi ad alcuni pezzi esposti nel museo del sito archeologico di El Tajín.



Originariamente, la Piramide (pag. seguente) era stata riprodotta nell'altare di una cappella laterale (pag. seguente in basso); in seguito si è rimosso dall'altare maggiore il *retablo* del XVI secolo per costruire uno degli altari più noti tra i teologi indios.



Capitolo 5. Luoghi e modi dell'elaborazione teologica "india".

5.1 Dinamiche di interazione tra "segmento di mediazione" e fedeli indigeni: gli *Encuentros Talleres* e dintorni

In questo capitolo si cercherà di dimostrare l'importanza degli *encuentros talleres* e di illustrare le modalità di retroazione che si instaurano tra questi momenti "codificati" di elaborazione teologica e la *vivencia religiosa* che, secondo i teologi indios, costituisce il vero fondamento di questa corrente teologica.



Assemblea plenaria durante il *taller La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas*, Città del Messico, Cenami, 14-19 luglio 2009

L'osservazione è stata condotta su più livelli: a un primo livello, attraverso un'analisi comparata delle diverse parti degli atti dei principali *encuentros talleres*, utile a comprendere il processo di elaborazione dei contenuti che i diversi partecipanti affrontano durante l'incontro: già da queste sintesi, sono individuabili, in parte, i meccanismi di retroazione tra i materiali presentati dai

coordinatori e i contributi dei diversi partecipanti. Esiste infatti una sorta di “schema fisso” nella strutturazione del *taller*, che in parte è riprodotta negli atti: l’incontro inizia con un’introduzione generale, di solito tenuta da uno dei coordinatori principali (spesso, l’apertura compete a chi ospita il *taller* presso la propria sede), che fornisce un’inquadratura generale del tema, illustra quali siano i sotto-temi principali e in quali delle sessioni di lavoro verranno analizzati ed espone la metodologia che si dovrà seguire durante tutto il *taller*. Anche le singole sessioni tematiche dell’incontro sono aperte da una presentazione nella quale uno dei coordinatori (di solito, a rotazione) fornisce un’inquadratura generale del tema, espone quali siano, secondo lui, gli aspetti principali da trattare o da evidenziare e poi forma i gruppi di lavoro, assegnando delle domande-guida sulle quali ognuno di essi dovrà ragionare; solitamente, in chiusura di giornata, i gruppi espongono in plenario la sintesi del proprio lavoro, vi è una parte dedicata al dibattito ed infine il coordinatore trae le conclusioni. Di conseguenza, nelle diverse sezioni degli atti (che di solito sono articolate per giornata/tema) vi è sempre una *ponencia*, che ha la forma di un singolo articolo; seguono poi le sintesi dei gruppi di lavoro, che spesso si presentano in forma di elenchi di temi e talora sono accompagnati dalla trascrizione di alcuni contributi (si può trattare, ad esempio, del racconto di un mito, presentato come rappresentativo di un gruppo etnico e attinente al tema trattato, oppure di una testimonianza su un’esperienza di pastorale indigena o di risoluzione di problemi specifici nel proprio contesto di appartenenza); il tutto è chiuso, solitamente, dalle conclusioni del coordinatore.

Già da questo primo livello di analisi, condotto esclusivamente sui testi, è possibile intuire alcune delle dinamiche e delle interazioni che accadono durante i *talleres* e farsi un'idea di come il "vissuto religioso" testimoniato dai partecipanti venga rielaborato durante il processo di "sistematizzazione" e di quanto il ruolo svolto dai coordinatori finisca col trascendere ampiamente il semplice ambito della "mediazione". È però evidente – ed in particolare, lo si nota dalla discontinuità tra le esposizioni fatte dai partecipanti ai gruppi di lavoro e le relazioni conclusive che ne vengono tratte dai coordinatori - che la sintesi e la parziale trascrizione dei *talleres* non possa mostrare che in minima parte le reali modalità di interazione tra i partecipanti e di rielaborazione dei contenuti. Per ottenere una comprensione più piena del processo che, dalla discussione aperta, corale, dichiaratamente "paritetica", porta all'elaborazione dei testi scritti, che costituiscono uno dei principali riferimenti teorici e pratici per le prassi pastorali e liturgiche degli agenti di pastorale nelle rispettive comunità, è imprescindibile una partecipazione diretta, che consenta di evidenziare le modalità di preparazione, organizzazione e realizzazione degli incontri e di osservare nel loro divenire le dinamiche di interazione e le diversificate modalità di partecipazione.

Seguendo il punto di vista espresso dai *teologi indios*, tanto nei documenti scritti quanto nelle conversazioni personali che ho avuto con alcuni di loro, potremmo dire che la Teologia India sorge all'interno di un unico processo dinamico: la sua vera gestazione avverrebbe nella vita quotidiana dei fedeli indigeni (come si è visto sopra, ogni ambito della vita ha una profonda rilevanza teologica, o meglio non appare sensato separare l'ambito teologico dagli

altri; perciò anche una lotta congiunta per un obiettivo pratico, quale ad esempio la reintroduzione delle sementi *native*, se riconducibile al *Plan de Dios* o al *proyecto de vida* indigeno, può essere concettualizzata come un'esperienza teologica), mentre i *talleres* rappresenterebbero il momento di confluenza, individuazione di linee comuni, sistematizzazione ed elaborazione di materiali che possano poi essere utilizzati nei contesti pastorali. Oltre che luogo privilegiato dell'elaborazione teologica, dunque, i *talleres* costituiscono il principale punto di irradiazione di questa corrente. In questo senso, ai partecipanti ai *talleres* è attribuita, per così dire, una doppia funzione: da un lato, devono rappresentare le popolazioni indigene ed essere portavoce delle loro istanze politiche, culturali, identitarie; dall'altro, come destinatari delle attività più esplicitamente didattico-formative, possono diventare, essi stessi, agenti di diffusione e testimoni della legittimità (e del radicamento) della Teologia India nei propri contesti di provenienza (tra l'altro, gli incontri rappresentano l'occasione per distribuire ai partecipanti delle nutrite selezioni dei materiali "fondanti" della Teologia India, ai quali molti di loro non avrebbero accesso: dagli estratti di altri *encuentros*, al Magistero pontificio, ad alcuni articoli accademici e politici più rilevanti). In particolare, alcuni degli esponenti più attivi, che frequentano in maniera stabile incontri a vario livello, contribuiscono sensibilmente ad una certa "circolarità" del processo, agendo effettivamente (almeno in certa misura) da mediatori tra la "*vivencia*" e la "sistematizzazione"; va però segnalato che, quando quest'attività diviene prioritaria, assorbe molto tempo ed energie e

porta a ridurre sensibilmente la reale presenza, o il reale “inserimento”, nel contesto nel quale operano¹⁷⁹.

Se, in linea con l’idea espressa dai teologi indios, pensiamo agli *encuentros* non come a dei momenti isolati, ma come a degli

¹⁷⁹ Ad esempio, alcuni membri dell'*equipo litúrgico* della parrocchia di Cuetzalan (tra cui J.L., in un’intervista registrata il 28/08/2009, e O., in un’intervista per la quale mi è stato chiesto di non usare il registratore) hanno espresso, benché diplomaticamente, la sensazione che l’attuale parroco, che ormai è uno dei più attivi tra i teologi indios messicani, *asesor* esterno del CENAMI e membro dell’AELAPI, sembra molto meno partecipe della vita delle comunità che ricadono sotto la sua giurisdizione e meno sensibile rispetto alle attività di composizione dei canti in nahuatl che erano stati introdotti dal suo predecessore, apparentemente assai meno *comprometido*, almeno politicamente, di lui; Padre Herminio, a quanto mi è stato detto, era sentito come una persona più vicina, mentre di Padre Mario si dice che sia troppo impegnato nelle sue attività con le varie associazioni di cui è membro e troppo preso dal suo ruolo di *vicario episcopal* per poter essere realmente presente, realmente “inserito” nella vita delle comunità. Entrambi gli interlocutori si dicevano piuttosto ottimisti circa l’arrivo di un nuovo vicario parrocchiale: quando li ho intervistati, padre M.A. era arrivato a Cuetzalan solo da due mesi; per nascita e formazione era totalmente estraneo al mondo indigeno e, almeno fino a quel momento, si diceva piuttosto tiepido, se non perplesso, nei confronti della sovrapposizione tra dimensione politica e dimensione religiosa propugnata da alcuni teologi indios (e ancor più dai teologi della liberazione); ciononostante, vari interlocutori esprimevano un grande apprezzamento per lui e per l’altro vicario parrocchiale, i quali, nonostante le difficoltà linguistiche e culturali, dimostravano un grande interesse per le attività svolte dall'*equipo litúrgico*, andavano spesso a celebrare messe anche nelle comunità più isolate, si comportavano calorosamente dinanzi all’ospitalità che veniva loro offerta (un po’ tutte le persone con le quali ho avuto modo di trattare questo tema, hanno segnalato che uno dei segnali di rispetto e di interesse più apprezzati è proprio quello di recarsi presso le loro case, condividendo, ad esempio, il momento del pasto). Analogamente, nei giorni trascorsi a Huehuetla, sia in occasione del *taller*, sia in occasione di alcune messe celebrate per eventi importanti (come il XXX anniversario della OIT, la festa patronale, le cresime dei ragazzi indigeni) ero rimasta colpita dalla retorica piuttosto “infervorata” dell’attuale parroco, peraltro di origini nahua; tuttavia, dialogando con alcune religiose carmelitane che in quel periodo o in anni precedenti avevano lavorato a Huehuetla, ho percepito una certa freddezza nei suoi confronti (per esempio, mi è stato fatto velatamente notare che, nonostante la sua retorica sulla necessità di valorizzare le tradizioni indigene, non si fosse seriamente dedicato ad imparare il totonaco, tanto che durante la messa si avvaleva della traduzione di uno dei membri dell'*equipo litúrgico*); anche in questo caso, alcuni dei parrocchiani, pur senza dire nulla di negativo nei suoi confronti, esprimevano un senso di malinconia per un precedente parroco che, nonostante fosse *mestizo* e appartenesse ad uno strato urbano medio-alto, si era mostrato molto più partecipe della loro vita quotidiana e aveva imparato perfettamente la lingua (io stessa l’ho visto officiare in due occasioni, dicendo la messa anche in totonaco). Successivamente, ho avuto occasione di intervistare anche lui, in particolare in merito alla costruzione dell’altare di Huehuetla, che è sormontato da una riproduzione della Piramide delle Nicchie di El Tajín e decorato con bassorilievi e pitture ispirate in parte allo stesso sito archeologico, in parte ad alcuni codici preispanici di area nahua; mentre era molto favorevole alla valorizzazione delle concezioni e delle pratiche indigene esistenti e tradizionalmente vissute solo in ambito privato, o al riscatto di quelle cadute in disuso ma ancora vive nella memoria, ha espresso forti perplessità sull’introduzione di elementi tratti dai codici preispanici, a maggior ragione se risalenti a culture e aree geografiche diverse. Dal suo punto di vista (in questo simile a quello espresso dall’Arcivescovo Don Rosendo Huesca) queste operazioni si configurano quasi come nuove forme di colonialismo culturale; quest’ultima osservazione mi è stata fatta non nel corso dell’intervista, ma quando questa era finita, durante una conversazione informale e non registrata.

eventi che sono inseriti in un continuum con la vita quotidiana, è necessario mettere in luce in che modo si tenta di raggiungere questo obiettivo. Principalmente, gli aspetti di cui tenere conto sono due: la costruzione di diversi livelli rappresentanza, attraverso l'articolazione di incontri di diversa ampiezza e periodicità, che dovrebbe consentire di mantenere l'elaborazione teologica, persino nei contesti più allargati e istituzionali come gli incontri continentali, sempre in contatto ed in dialogo con il "vissuto religioso" delle popolazioni indigene; la filosofia stessa degli *encuentros talleres*, che si riflette nella loro strutturazione. Come si tenterà di evidenziare, i *talleres* sono generalmente strutturati intorno a uno schema piuttosto definito, che deriva dalle finalità e dallo spirito con cui questi momenti sono concepiti, e che può variare leggermente in base ad una serie di fattori, quali la quantità e la tipologia di partecipanti, la durata, il tipo di strutture ricettive e la disponibilità di risorse.

Come si è visto nel capitolo precedente, uno dei postulati fondanti della Teologia India è che suo autore e protagonista sia un soggetto collettivo, costituito dai fedeli indigeni, che esprimono la propria religiosità in modi e forme diverse, non solo nei momenti espressamente dedicati al sacro e "separati" dal fluire della vita quotidiana, ma anche attraverso il loro stesso modo di vivere, che è descritto come fortemente orientato da una profonda religiosità (la quale, come vedremo in seguito, si manifesta soprattutto in alcuni valori e modelli di comportamento in relazione a Dio, alla natura e agli altri esseri umani, che sono ritenuti particolarmente distintivi di tutte le popolazioni indigene latinoamericane). Uno degli obiettivi della Teologia India è proprio quello di

salvaguardare, valorizzare e legittimare, anche all'interno della catechesi e della liturgia cattolica, queste forme plurali e "integrali" di religiosità. Esse, oltre a conservare il proprio valore per le popolazioni autoctone, sono concepite come una potenziale fonte di arricchimento e di rinnovamento per tutti i fedeli cristiani e, più in generale, per tutta l'umanità, la quale, secondo gli esponenti di questa corrente, vivrebbe un momento di profonda crisi morale e religiosa, oltre che in ambito economico e politico (con la crisi di legittimità di istituzioni come la stessa Chiesa e il concetto di stato nazione). Di conseguenza, l'invito alla riflessione comune è uno dei principi fondanti della Teologia India e, come vedremo, è per questo motivo che gli *Encuentros Talleres* sono uno dei luoghi preferenziali dell'elaborazione teologica. Pertanto, prima di procedere con la descrizione della loro articolazione che, come accennato, avviene secondo una precisa strutturazione in fasi, mi sembra importante soffermarsi su come gli *encuentros talleres* siano concepiti all'interno della Teologia India.

La filosofia degli Encuentros Talleres

In linea con la definizione scelta, gli *Encuentros Talleres* sono effettivamente pensati in primo luogo come un'occasione di incontro e di scambio tra i diversi partecipanti. L'*encuentro*, infatti, è proprio ciò che avrebbe potuto (e dovuto) avere luogo quando il Vecchio e il Nuovo Mondo sono entrati a contatto l'uno con l'altro; si tratta di un'opportunità che è andata perduta allora e molte altre volte nella storia del continente americano a seguito della Conquista¹⁸⁰; quello che invece ha avuto luogo è stato un

¹⁸⁰ Come si è accennato nel capitolo precedente, al passato precoloniale si allude spesso come ad una realtà quasi idilliaca, indisturbata da violenze e frizioni, benché con alcune eccezioni. Normalmente, nel riferirsi alle civiltà preispaniche, si dedica ampio spazio alle evidenze o alle ricostruzioni storiche che

desencuentro, termine cui difficilmente si può trovare un corrispettivo italiano e che fa riferimento, al tempo stesso, al mancato incontro e allo scontro, alla profonda incomprensione tra civiltà (in particolar modo, incomprensione da parte del Vecchio Mondo nei confronti del Nuovo). Invece, questo specifico frangente storico, caratterizzato al tempo stesso dalla profonda crisi della civiltà occidentale (in ogni suo aspetto, compreso quello religioso) e dall'*emergencia indígena* in tutto il mondo, è concepito come un momento di apertura, di opportunità, nel quale l'incontro tra civiltà e tra uomini – tra tutti gli uomini – può finalmente realizzarsi.

Como lo entendieron los misioneros santos y profetas de la primera evangelización, la Iglesia de hoy puede encontrar en los indígenas la oportunidad de una evangelización en serio para el conjunto de la sociedad. Los indígenas, por nuestra riqueza humana y espiritual, lo dijo el Papa Juan pablo II en Yucatán, México, en 1993, seguimos siendo la "*luz del mundo*", la "*sal de la tierra*"; y por eso podemos ser los nuevos evangelizadores del mundo. Con los pueblos indígenas de América la Iglesia puede establecer una alianza estratégica para la evangelización del Continente.

Este es el verdadero cambio histórico que hay que impulsar en la perspectiva misionológica y misionera: dejar que *el Evangelio de Jesús vuelva a Nazaret, a Galilea, a la periferia del mundo y desde ahí regrese cargado con los dones y la energía espiritual de los pobres* para ser fuerza renovadora del mundo y de la humanidad. *La misión hecha desde los centros de poder ha llegado a su fin; es la hora de los pequeños*, de quienes no tienen ni oro ni plata, pero poseen el mayor poder que viene del Espíritu y de la fe en la resurrección del Hijo del hombre. (López Hernández 2009a: 9-10, corsivo mio).

La concettualizzazione della crisi come momento di apertura ed opportunità è un tema centrale nella riflessione della Teologia India. Paulo Suess, nell'introduzione alla propria esposizione in occasione del IV Encuentro Taller Latinoamericano, intitolato "En busca de la Tierra sin mal", lo esprimeva chiaramente:

En la raíz de este "IV Encuentro de Teología India" está el conflicto entre las

consentono di ricostruire un mondo armonico, nel quale l'equilibrio uomo-cosmos e l'armonia tra gli esseri umani rappresentavano la priorità. Tula, Teotihuacan (di cui sappiamo ben poco), Tahuantisuyu... Fonti plurime, talune di discutibile "serietà scientifica".

sociedades indígenas y la sociedad dominante. El conflicto despierta el sueño de 'la tierra sin mal'. El principio del mal que los mapuche lo denominan 'kaikai', y que los mitos de otros pueblos de la América Central denominan la 'serpiente devoradora, nos presionó para realizar el encuentro. En medio de la 'vida falsa' – vida alienada-, el sueño de la vida en la 'divina abundancia' no muere. Si la tierra –por conflictos sociales (luchas internas), ecológicos (agotamiento de los suelos) o teológicos (cataclismos, diluvios)- no garantiza el bienestar, el pueblo guaraní busca un espacio distinto para vivir con dignidad y camina incansable en la búsqueda de la 'tierra sin mal'.

Vivir con dignidad significa tener lo suficiente para practicar la reciprocidad vivida en la fiesta, en la danza, en la oración, en el trabajo, en el caminar. La 'divina abundancia' es el resultado del compartir jamás de acumular. El mundo moderno conspira contra ese 'modo de ser guaraní' (teko). El tekoa, 'lugar donde se dan las condiciones para ser guaraní y el teko katu, el 'ser auténticamente guaraní', están amenazados. El conflicto confiere al mito contornos verdaderamente históricos e inspira una actualización política. El conflicto, no la bonanza, nos ha reunido en este encuentro y nos hace actualizar históricamente nuestro mito de 'amor mayor'. Mito y teología tienen funciones sociales y lenguajes semejantes: ambos se explican el origen del mundo y de la humanidad, legitiman las condiciones de vida (muerte, sufrimiento, clases sociales, pecado) y alimentan sueños, deseos y utopías que buscan un mundo mejor. (Suess, 2004: 253)

In termini teologici, una delle espressioni cui più spesso si fa riferimento durante i *talleres* e in alcuni dei documenti più in uso da parte di questo movimento, è quello di *kairós*, usato, in questo contesto, per riferirsi alla grande apertura creatasi nella Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II e soprattutto, con riferimento all'America Latina, a partire dalla II Asamblea General del Celam (Medellín) e, in modo ancor più netto, nelle successive Asamblee Generali¹⁸¹.

¹⁸¹ Per López Hernández "no cabe duda que estamos asistiendo a un momento histórico de suma trascendencia. Es en verdad un *Kairós* de gracia, que muestra el paso de Dios entre nosotros. Paso que traerá, si actuamos adecuadamente, una transformación substancial tanto de la sociedad como de los pueblos indígenas y de la misma Iglesia". (López Hernández, 1999: 7).

Durante il "curso de verano" su *La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas* un'intera giornata di lavoro è stata dedicata all'analisi del tema "Crisis y Kairós de la Iglesia, desde el Concilio Vaticano II hasta hoy"; dopo un excursus sulla relazione tra Chiesa e popoli indigeni dalla Conquista, il concetto di *kairós* veniva spiegato ai partecipanti in questi termini:

es la oportunidad de reconstruir, de reorganizar, de iniciar una nueva creación. Es un término teológico elaborado en el ámbito eclesial. Se trata de un momento que llega y fecunda todo. El *Kairós* se da ante el caos; *hay caos que ya no se pueden recomponer, pero hay otros caos que provocan que se genere un nuevo orden, a eso se le llama Kairós, es un momento en que se abren las compuertas del cielo, para que caiga una lluvia que renueve todo.*

En la Biblia hay un texto que ayuda a explicar este *Kairós*, cuando el enfermo que yace al borde de la

Quello della crisi come momento di manifestazione della presenza divina e occasione perché l'umanità intervenga per sostenere il *plan de Dios* è un argomento centrale e ricorrente nella Teologia India; credo sia indicativo, a tale proposito, che fosse proprio questo il tema portante del *taller Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis*, tenuto da Clodomiro Siller nell'ambito della didattica che ogni estate il CENAMI organizza presso la propria sede. Il *taller* era rivolto a

quienes quieren volver a la Sagrada Escritura, indígenas, servidoras/es que los acompañan en su proceso eclesial y social, *que han experimentado el rigor de la crisis actual, que se preocupan por las respuestas puramente espiritualistas que apartan de la realidad y del compromiso*, [...] que quieren compartir sus angustias y esperanzas de fe ante la realidad¹⁸².

Uno degli obiettivi del *taller* era proprio evidenziare che

la Palabra de Dios siempre se fue desarrollando en: momentos de crisis, de esclavitud, de migración, de dominación, de exilio, de persecución¹⁸³

In un frangente storico “drammatico” come quello attuale¹⁸⁴, dunque, bisogna tornare a leggere le Sacre Scritture come strumento di riflessione sulla realtà di oggi, di emancipazione, di

piscina de Betesda, espera el sacudimiento del agua para introducirse en ella, pero no tiene quien le ayude. Ya que quien logra introducirse cuando se da un sacudimiento en el agua, queda curado.

A veces este sacudimiento, se da en la historia para que genere algo nuevo, pero no es aprovechado por nadie. La conquista fue algo así como un Kairós, así lo entendieron los misioneros, quienes vieron en los indígenas la posibilidad de vivir el Evangelio de Jesús con una expresión nueva, en contraposición a la vivencia corrompida de Europa.

El descubrimiento de América fue un momento de caos y también de Kairós. Hoy estamos en un nuevo momento especial, como lo entienden los mayas, ya que se acaba el calendario indígena en el año 2012, y llega el tiempo de una transformación profunda. Pero su realización depende de nosotros. Dios quiere cambios, pero necesita instrumentos humanos, nos necesita a nosotros. Tenemos mitos indígenas que nos hablan de esos kairós que hicieron posible el surgimiento de nuevos mundos, gracias a personas que se atrevieron a colaborar con Dios en esa nueva creación (AA. VV., 2009a: 11)

¹⁸² Presentazione del corso, scaricata *on line* dal sito www.cenami.org nel maggio 2009 (corsivo mio).

¹⁸³ AA.VV., 2009 b: 1, 8 e sgg.)

¹⁸⁴ Come di consueto, la prima parte del *taller* era dedicata a raccogliere le riflessioni dei partecipanti sulla propria realtà, partendo dall'analisi delle difficoltà e delle circostanze drammatiche che vivono molte comunità indigene. I vari gruppi di lavoro dovevano esprimersi su vari temi, dall'istruzione, alle condizioni di lavoro, alla discriminazione, cercando di individuare anche margini di intervento, segni positivi della presenza di Dio. Uno degli aspetti più discussi è stato quello del fenomeno migratorio, che poi è divenuto il tema portante del VI Encuentro Latinoamericano.

liberazione; come annuncio della venuta del Regno di Dio e soprattutto come “buena noticia y liberación para los pobres social y religiosamente excluidos”, piuttosto che essere interpretata nei termini di “esperanza espiritual que remedie milagrosa y momentáneamente los problemas que nos agobian”¹⁸⁵. Il *taller* era dunque finalizzato ad illustrare ai partecipanti una metodologia per ricorrere ai testi sacri in quest’ottica anche “terrena”. La riflessione è stata introdotta analizzando alcuni episodi biblici ritenuti particolarmente significativi (e agevolmente utilizzabili autonomamente dagli agenti di pastorale¹⁸⁶) ed invitando i presenti

¹⁸⁵ Presentazione del corso, scaricata *on line* dal sito www.cenami.org nel maggio 2009.

¹⁸⁶Riporto qui in nota i riferimenti agli episodi biblici così come proposti da Siller e poi commentati con i partecipanti sia nelle riunioni plenarie sia nei gruppi di lavoro:

No hay algo más dramático que las primeras líneas de la Biblia: *Todo era caos, abismos y tinieblas* (Cfr. Génesis 1, 1-2); [...] *la astucia de la serpiente tratando de convencer a Eva de ser como dioses* (Cfr. Génesis 3, 1-7); [...] *el dolor de la mujer que antecede a los nacimientos y el hecho de que a causa del pecado el hombre domine a la mujer* (Cfr. Génesis 3,4-16); [...] *que, cuando hay pecado, el trabajo de la humanidad le da espinas y con fatiga obtiene el fruto que requiere para comer* (Cfr. Génesis 1, 17-19); *que Caín asesinó a su hermano Abel* (Cfr. Génesis 4,1-16); *el enfrentamiento de clases sociales: Abel era pastor, los hijos de Caín tienen flautas y herramientas, son vengativos* (Cfr. Génesis 4,17-24); *Por la maldad de la humanidad, Dios se arrepintió de haberla creado y acaba casi con toda ella enviando un diluvio* (Cfr. Génesis 6-7); *Noé, el principal sobreviviente del Diluvio, se emborracha, maldice a su hijo Cam; haciéndolo esclavo de Dios y de sus hermanos* (Cfr. Génesis 9, 18-28); *después del diluvio, los pueblos, numerosos y unidos, a causa de su orgullo, los dispersa Dios, y ya no comunican entre sí* (Cfr. Génesis 10-11,1-9); *Abraham, escogido por Dios para hacer una alianza con Él, para no arriesgar la vida, negó ser esposo de Sara* (Génesis 12,10ss); *cuando la sociedad ya está organizada, ya hay ciudades y reyes, se oprimen y se hacen la guerra unos contra otros* (Cfr. Génesis 14,1-16);[...] *desde los orígenes del pueblo de Israel vemos oposición y rivalidad entre hermanos: Jacob le roba a Esaú la primogenitura* (Cfr. Génesis 25,19-34); *el Faraón, temeroso de que los esclavos judíos crecían en número, mandó asesinar a todos los niños que les nacieran* (Éxodo 1,8-22); *ante las dificultades en el desierto el pueblo juzga que es mejor seguir de esclavos en Egipto que afrontar los peligros de la liberación* (Éxodo 14,12); *cuando María apenas era la prometida de José concibió a Jesús. José decide repudiarla en secreto* (Cfr. Mateo 1,19);[...] *el rey Herodes, habiendo tenido noticia del nacimiento del Mesías de Israel, mandó matar a todos los niños para deshacerse de él* (Cfr. 2,16-18); *Jesús, José y María, se ven obligados a migrar a Egipto por razones políticas.. y luego a emigran a Nazareth* (Cfr. Mateo 2,13-15); *San Juan Bautista que había anunciado y anticipado la misión de Jesús fue mandado asesinar por el rey Herodes* (Cfr. Mateo 14,3-12); *Jesús, que había iniciado su misión en Judea, su tierra, se siente amenazado y se ve forzado a migrar a Galilea para realizarla allá* (Cfr. Marcos 1,14) (AA.VV., 20009b: 13 sgg., corsivi nell'originale).

Proprio per non impostare il *taller* come una didattica “frontale”, Siller ha fatto riferimento ad altri episodi, di cui non ha fornito i riferimenti, perché i partecipanti li ricercassero per conto proprio sulle Sacre Scritture, tentando di stimolare un processo di ricerca e di interpretazione anonima. Inoltre, pur agendo da coordinatore, non ha fornito tutti i commenti o le chiavi di interpretazione, ma ha cercato di far sì che fossero i partecipanti a riflettere, discutere, elaborare documenti di sintesi della loro visione.

a riflettere, teniendo conto della propria realtà: “¿cómo se da hoy y para qué me lo dice hoy a mí?”. Quale messaggio possiamo leggere, oggi, dagli episodi biblici? Quale dev'essere il ruolo dei religiosi nel concreto contesto di crisi?

cuando algo sucede, sucede un accidente y se muere un hijo [se dice]: ¿por qué Dios me mandó a mí este castigo? [pero] si tú no has optado por el mal, *este castigo no te lo mandó Dios*, ese castigo es que no hay normas que castiguen a los borrachos que manejan en la carretera, pero no es Dios que te lo mandó. [...] ¿Por qué dicen que el mal procede de Dios? Una cosa es un castigo porque renegamos del plan de Dios, y otra cosa que se muere mi abuelita que yo la quería y entonces Dios me castigó llevándosela; no, no tu abuelita se murió porque todo nace, crece y se desarrolla y muere, si ya pasó esta etapa, pues ánimo...(ride); esto nosotros *tenemos que trabajar muchísimo, porque ¿saben por qué la gente piensa eso?, porque en la predicación y [...] la catequesis nosotros hemos dicho: te va a castigar Dios* y en todo el mundo se hizo lo mismo [...]

¿cómo quiere Dios que acompañe al pueblo? Porque de eso se trata, señores y señoras; la pastoral, mira, yo tengo mi ministerio; cualquier ministerio que tenga yo, cualquier pastoral que tenga yo, cualquiera que sea mi posición como hijo, padre, abuelo en el pueblo de Dios [...], *de eso se trata, que nosotros tenemos que acompañar al pueblo*, porque entonces nosotros finalmente dejamos al pueblo en manos de la televisión, en manos de la propaganda, en manos de [*personas?*] que andan corrompiendo a la gente, pues no se puede [...] Aquí nosotros estamos viendo la palabra de Dios, nosotros tenemos una misión: ¿cuál? Fíjense un minutito nada más, cuántas veces yo he reflexionado en a qué me llamaba Dios, porque estaba un llamado. [...] Es que uno muchas veces piensa: yo me voy a hacer servidor, me voy a hacer líder. ¿Y cómo comienzo? [...] *usted tiene que comenzar defendiendo a la gente, y va a ver que lo que significa su presencia en el pueblo*. [...] ¿Y luego qué? *hacer presente el plan de Dios en la memoria del pueblo*. A ver, ¿cuál es el plan de Dios en esta parte de la Sierra? *Lo tenemos que tematizar, lo tenemos que encarnar, adaptar, vaciar a esta experiencia, ver cómo se puede hacer, y lo mismo, mostrar las experiencias fieles, no nada más lo mío, también las experiencias fieles de Dios en los demás*. [...] *Acuérdense que estamos leyendo la palabra de Dios en tiempos de crisis para que sepamos en qué circunstancias tenemos, entonces, no nada más [que] leerla sino también proclamarla*. [...] Vamos a ver, en la Biblia ¿cómo fue esa buena noticia de liberación para los pobres y los excluidos? ¿y cuáles fueron las señales del Reino? porque aunque Isaías ya había dicho que el Mesías no iba a ser un rey, sino un siervo, de todas maneras se anuncia el reino, eh, porque se da la promesa, entonces de todas maneras se anuncia el reino[...] ¿cómo se anunció esa buena noticia y cuáles fueron las señales del Reino? Vamos a ver, ya como dios encarnado Jeshuah va a soportar radicalmente la condición humana, pero *desde los excluidos de la historia*. A él nunca le tocó estar un palacio, nunca nada de eso, cuando fue en un palacio porque le estaban acusando, Herodes, pero no fue así, como a reclamar alguna cosa; nació en una cueva, nosotros siempre hablamos de que nació en el mero punto donde lo pusieron, que es un pesebre, pero eso era una cueva. Y también, esto ¿saben qué quiere decir? Si Jesús nació en una cueva, y los pastores estaban afuera, quiere decir que Jesús no nació en diciembre: en diciembre hace un frío en Belén como ustedes no tienen una idea, y si los pastores dormían afuera con las ovejas y todo, quiere decir que Jesús ha de haber nacido como en marzo o en abril, cuando está la pascua, Jesús, Pascua, pasó del cielo a la tierra, *pesaj*,

pasa a la tierra. Entonces... pero él nació en una cueva, ahora fíjense, el Mesías es el Mesías, pues las primeras manifestaciones fueron unos pastores, les anunció una gran alegría, [...] todo lo que [...] ya saben, pero eran unos pastores, [...], por eso el título, ese de los pobres y los excluidos, pero él podía haberse tranquilamente manifestado donde hubiera querido, eh, principalmente en el templo o en el palacio del Rey o en Jerusalén [...]. No, señores, se manifestó a unos pastores [...] Ustedes conocieron ese pasaje de Melchor, Gaspar y el viejo Baltasar [...], siempre hemos dicho que son reyes, [...] que eran reyes está en un Evangelio apócrifo, pero lo que dice allí es que eran unos magos; y ¿saben a quién le decían magos? a los que te decían el horóscopo, y ellos dicen vimos en el cielo su señal, pues ellos leen el cielo y vieron su señal, vieron su estrella; estaban viendo el horóscopo de Jesús y *a ellos sí se les reveló, a ellos sí le revelaron que había nacido el Mesías; y en cambio a los que estaban allí en Jerusalén y a los escribas y a los teólogos, nada, porque hay opciones; a estos extranjeros sí porque ellos deben de haber vivido de una determinada manera para que se le haya dicho ellos merecen que sepan que ya nació el Mesías, pero no son del pueblo, son extranjeros y tienen otra religión, ven la importancia de las otras religiones, ellos sí reconocían esto, hay que ver las otras religiones cómo reconocen esto (Clodomiro Siller, transcripción de la sesión plenaria su “cómo Dios nos acompaña hoy”, 19 agosto 2009)*

In coerenza con la visione della crisi come momento di opportunità, l'*encuentro-taller* è concepito, in primo luogo, come occasione di incontro tra persone che difficilmente sarebbero entrate in contatto: e dunque tra rappresentanti di etnie diverse, che, nella visione della Teologia India e di molti movimenti “panindigeni” sorti nell’ultimo trentennio un po’ in tutto il continente¹⁸⁷, devono individuare ed approfondire i molti tratti che le accomunano e, successivamente, unire le forze per trovare spazi più ampi di rappresentanza ad ogni livello (ma in particolare sul piano politico, giuridico e teologico); tra religiosi che, operando in contesti diversi, possono confrontare le proprie esperienze, discutere insieme le proprie difficoltà, oppure esporre casi di successo, che possano agire da stimolo per gli altri; tra persone di estrazione indigena e persone che appartengono alla “*sociedad envolvente*”, o almeno hanno ricevuto la propria istruzione al suo interno; tra religiosi e laici e tra seguaci di diverse fedi, o almeno di diverse confessioni cristiane. L’incontro deve essere un autentico

momento di dialogo, nel quale ognuno esce arricchito e più aperto al prossimo, al diverso. Per questo motivo, una delle regole di queste riunioni è che l'*encuentro* non si limiti al momento della discussione in aula, ma sia molto più esteso¹⁸⁸ e, come forse potremmo dire utilizzando un termine al quale spesso i teologi indios fanno ricorso, "integrale". Infatti i partecipanti non possono limitarsi ad essere presenti durante le sessioni di lavoro, ma devono condividere anche i momenti dei pasti, del riposo, dell'organizzazione logistica. Quando è possibile (ad esempio, il CENAMI dispone di una struttura ricettiva capace di ospitare oltre cinquanta persone), questo significa che tutti risiedono presso un'unica sede, condividendo l'alloggio; quando invece l'*encuentro* si svolge in una piccola comunità, sono gli stessi abitanti del luogo che mettono a disposizione le loro case per accogliere i invitati, *los hermanos*. All'apertura dell'incontro, dunque, vi è solitamente un momento di presentazione e scambio, durante il quale ognuno dei partecipanti deve dire chi è, da dove proviene, perché si trova al *taller*, quali sono le sue finalità e lo spirito che lo anima (chiaramente, questo non è necessario negli incontri di dimensioni più ridotte, nei quali i partecipanti già si conoscono)¹⁸⁹. I

¹⁸⁷ Dico continente perché in questo senso si tenta di stabilire un raffronto ed un contatto anche con i nativi di Stati Uniti e Canada e, nei limiti delle possibilità, anche del resto del mondo.

¹⁸⁸ Cfr. ad es. il programma del V Encuentro Latinoamericano, riportato sotto (p...)

¹⁸⁹ Ad ogni modo, anche in occasione taller sulla *educación indígena* tenutosi a Huehuetla, nel quale la maggior parte dei partecipanti si conoscevano e collaboravano tra loro da tempo, una delle prime sessioni di lavoro (quella successiva all'apertura liturgica e alla presentazione della metodologia da parte di Carmen Vega, suora carmelitana totonaca, allora responsabile della casa misión) è stata dedicata a creare un clima di scambio, introducendo esplicitamente la componente emotiva e motivazionale. I coordinatori della sezione (un maestro della scuola biculturale di Huehuetla e il presidente dell'organizzazione UNITONA) invitavano i presenti a unirsi in gruppi di due o tre persone, che dovevano risponderci tra loro alle seguenti domande: che cosa dice il tuo cuore? Che cosa ti aspetti dai tuoi fratelli (in questo contesto, il termine indica particolarmente i "fratelli indigeni" e più generalmente tutti i partecipanti al *taller*; questo *taller*, in particolare, era riservato agli alunni delle scuole biculturali della zona e alle loro famiglie; ai maestri biculturali, ai membri delle varie organizzazioni indigene che afferiscono alla UNITONA e ad alcuni asesores appartenenti ad

partecipanti vengono poi assegnati a dei gruppi (o *equipos*, squadre), preventivamente formati dagli organizzatori e finalizzati a svolgere, a rotazione, una serie di compiti che hanno a che vedere con la *convivencia*, sia sul piano logistico, sia per i momenti liturgici e di intrattenimento.



Un gruppo di lavoro che, in un momento di svago, inizia a preparare l'animazione liturgica per il giorno successivo (Città del Messico, CENAMI, 14/07/2009)

Ognuno di questi gruppi si troverà, ogni giorno, ad eseguire attività - quali apparecchiare e sparecchiare la tavola, lavare i piatti, spazzare la cucina o le altre aree comuni - ed inoltre a *condividere* i momenti del riposo, delle pause, dei pasti. Prima ancora che per ovvie motivazioni pratiche (per esempio, ridurre le spese di organizzazione dell'evento), questa prassi ha un'elevata valenza simbolica, che ruota proprio attorno all'idea centrale del *compartir*. Il *compartir* è in generale un tratto che viene ritenuto esemplare e rappresentativo del modo di vita di tutte le comunità indigene

associazioni civili che da anni prestano servizio in quella zona. Io sono stata ammessa, non senza una certa diffidenza e la richiesta di assicurare la mia non ostilità al processo di pastorale indigena e alle lotte per l'autodeterminazione delle popolazioni autoctone, grazie all'intermediazione del Padre Mario

(anche in questo caso, vi è un'opposizione, più o meno implicita, con l'individualismo e lo spirito di accumulazione, o di non condivisione, ritenuti propri del modo di vita occidentale).



Donne della OIT preparano le *tortillas* per i pasti comuni durante il *taller de educación indígena* a Huehuetla (22 luglio 2009)

Il *compartir* è anche descritto come la prassi centrale di una forma di divisione del lavoro che viene giudicata positivamente e si ritiene che debba essere valorizzata e reintrodotta laddove si sta perdendo (il che, ancora una volta, lascia trapelare una certa tendenza all'essentialismo e alla sovrapposizione tra piano reale e piano ideale, dato che da un lato lo si descrive come tratto comune di "tutte le popolazioni indigene", dall'altro si evidenzia che, a causa della crescente penetrazione del modello neo-liberista e della indesiderabile contaminazione con gli ideali e modi di vita che esso promuove, l'individualismo e la tendenza all'accumulazione personale stiano dissolvendo tale modello di convivenza): si tratta delle varie forme di lavoro comunitario,

Pérez, che mi ha presentato come "antropologa amica". Di conseguenza, in questo caso la condivisione di una prospettiva comune era tendenzialmente data per scontata).

spesso menzionate in sede teologica (quali il *tequio*, la *mano vuelta*, etc), nelle quali i membri di una comunità lavorano gli uni per gli altri non in vista di una retribuzione economica, ma in una logica di reciprocità, per cui si sa che l'aiuto dato verrà contraccambiato. Si tratta, infine, del *compartir* come categoria squisitamente teologica, che, mutuandola da San Paolo¹⁹⁰,



Un pasto comune nello stesso spazio nel quale si celebra l'incontro. Sullo sfondo, un'immagine di Giovanni Paolo II, un papa particolarmente amato per la vicinanza espressa in numerosi viaggi alle popolazioni indigene (e, in Messico, per aver canonizzato San Juan Diego)

Clodomiro Siller descrive e raccomanda come comportamento eminentemente religioso, ma al tempo stesso utile ad unire le forze, a sopravvivere, a favorire la comprensione e il dialogo:

Los que aceptan el evangelio se soportan unos a otros, se perdonan unos a otros: como Cristo los perdonó, también Uds. perdonense (Colosenses 3,13) [...E ancora] recomienda Pablo, como conclusión definitiva: sobre todo, vístanse del compartir (agápen) (Colosenses 3,14), que nosotros hemos traducido como amor. San Pablo lo define como el vínculo perfecto, la manera de estar perfectamente unidos. Si nosotros compartimos, fíjense qué cosa es eso en tiempos de crisis, que nosotros entendemos que la perfección del cristiano consiste ¿en qué? [En el] compartir, ese es el vínculo perfecto, lo que realmente nos une a todos en esos momentos de crisis; todo, no nada más la comida; fíjense que hay gente que ya encontró el modo y siempre andan viendo quién comparte

¹⁹⁰ (Colosenses 3,14)

con ellos¹⁹¹, pero también el compartir es de acá pa' allá y de allí pa' aquí, es de los dos. Ustedes cuando ven esa persona que les pide compartir, vamos a decir una limosna, vean ustedes que en ese momento dos o tres palabras que digamos y vamos a ver que esa persona tiene mucho que compartir con nosotros, mucho. Ahora, procuremos el compartir, [...] *nosotros lo que tenemos que procurar en nuestra pastoral, en nuestra catequesis, en todo, es cómo compartimos*. Cristo nos compartió el mundo, ¿no es así?, Cristo nos compartió su palabra, ¿no es así?, Cristo nos compartió su plan de salvación, ¿no es así?, Cristo nos compartió su hijo [sic], ¿no es así? y Cristo nos comparte la gloria final. *El compartir es la línea más clara desde el principio de la vida [...] Imagínense que en las comunidades pequeñas eso se entendiera bien, y se comparten recursos económicos, recursos de todos, cambiaría la situación de esas comunidades, eso fue lo del agápe*. Y luego, fíjense también, lo que nosotros debemos de compartir son los dones espirituales, que son las fuerzas que nosotros tenemos, los impulsos, los dones espirituales, eso es lo que nosotros debemos de compartir. Nosotros muchas veces vemos nuestras propias..., que tenemos una facilidad para algo, es para nosotros, la llevamos adelante, y nosotros tenemos nuestra manera de hacer las cosas, compartamos esto en los momentos de oración, compartamos esto en los momentos de meditación, compartamos esto en los momentos de la comisión (Clodomiro Siller, trascrizione della sessione plenaria su “cómo Dios nos acompaña hoy”, 20 agosto 2009)

¹⁹¹ Durante tutto il taller, Siller intercalava alla sua esposizione e riflessione allusioni e battute, purtroppo molto difficili a rendere in sede di trascrizione, dato che spesso la vena ironica era deducibile quasi solo dal suo tono e dagli scoppi di ilarità che a volte suscitava. Chiaramente questa impostazione delle sue modalità di interazione con i partecipanti (non riscontrato in occasione degli altri *talleres*), oltre che alla sua personalità carismatica e alla sua retorica brillante, era dovuta ad una scelta “metodologica” voluta: da un lato, contribuiva all’obiettivo di presentare la Bibbia non come un testo chiuso, indiscutibile, interpretato una volta per tutte e talora volutamente criptico, ma come un testo da leggere, rileggere, interpretare, fruire liberamente e senza atteggiamenti di soggezione o riverenza (dal quale trarre anche, al momento opportuno, spunti comici). Al tempo stesso, quest’atteggiamento scherzoso e conviviale contribuiva ad altri obiettivi, altrettanto fondamentali (come si argomentava poco sopra) degli Encuentros Talleres: quello di mettere a proprio agio i partecipanti, specialmente quelli meno abituati e quindi più a disagio in un contesto comunque istituzionale come quello del CENAMI, e di facilitare la loro piena e spontanea partecipazione a tutte le fasi del *taller*. In effetti, in nessuno dei *talleres* e degli incontri anche più informali tra rappresentanti a della Chiesa e fedeli indigeni mi è capitato di osservare un clima cordiale, rilassato e profondamente partecipato come in questo caso. Probabilmente, essendo Siller un personaggio molto noto negli ambienti ecclesiastici (e probabilmente ritenuto troppo eccentrico e assai poco ortodosso dai più conservatori e tradizionalisti) questo dipende anche dal fatto che i suoi talleres attirano soprattutto una tipologia di partecipanti già piuttosto “schierati”, ma era comunque chiaro che questi momenti di giovialità, alcuni dei quali potevano apparire anche moderatamente dissacranti, incrementavano l’attenzione e partecipazione dei presenti, che, molto più che in altre occasioni, intervenivano con considerazioni e riflessioni personali, anche non fortemente “guidate” dal filo logico del coordinatore.



Don Blas Méndez *promotor de recuperación cultural*, commenta la sintesi di un gruppo di lavoro, che doveva rappresentare, ricorrendo all'immagine di un albero, quali dovessero essere le radici, il tronco e i rami di un sistema di istruzione mirato (Huehuetla, 22 luglio 2009)

Proprio perché l' *encuentro-taller* è pensato come momento privilegiato dell'elaborazione corale e collettiva propria della Teologia India, va sottolineato che, piuttosto che come un convegno, un congresso, o un'occasione di didattica frontale, esso è innanzitutto pensato, appunto, come un *taller*, cioè un'officina, un laboratorio, nel quale il prodotto finale dev'essere il frutto del lavoro di tutti. Anche in questo caso si tratta di un termine che viene usato con una notevole densità semantico-simbolica: proprio perché si vuole affermare, in coerenza con la filosofia generale della Teologia India, che la ricchezza è diversità e che non vi sono persone più esperte, più colte, più legittimate a contribuire all'elaborazione teologica, ma solo persone diverse, che esprimeranno contributi diversi. La particolare ricchezza del frutto di questo lavoro, nell'ottica dei teologi indios, sta proprio in questa pluralità (tra le metafore più in uso per descrivere questo processo

vi è infatti quella di un “mosaico multicolore”). Tali considerazioni si riferiscono, naturalmente, al lavoro di riflessione, discussione e sistematizzazione che si svolge nelle sessioni di lavoro, ma, come si vedrà, agiscono da criterio guida per l'intera durata del *taller* e si manifestano in maniera particolarmente densa ed evocativa nei momenti liturgici, ai quali viene attribuita una grande importanza.

La strutturazione degli Encuentros Talleres

Abbiamo visto che alcuni dei principi guida degli *Encuentros Talleres* ruotano intorno alla necessità di avviare finalmente un dialogo paritetico ed un processo di scambio tra componenti diverse della società e della Chiesa, nel quale il ruolo prominente dev'essere svolto dalla componente indigena, finora tacitata, ma portatrice di una saggezza millenaria, di modelli di vita più umani (e, per ciò stesso, più religiosi) e di un'apertura e un pluralismo di la cultura occidentale e la Chiesa Cattolica, nella sua veste più ufficiale e tradizionale, non sono ritenute capaci. Queste risorse che ora si riconoscono alle culture autoctone e che si vogliono valorizzare coinciderebbero, in realtà, con i principi originari del Cristianesimo, come manifestati nelle azioni e nei discorsi di Gesù Cristo e come attestati nei Vangeli. Abbiamo sottolineato, nelle righe precedenti, l'importanza attribuita a concetti come la religiosità integrale, l'importanza della condivisione (o agapen), la suddivisione del lavoro su basi comunitarie e di reciprocità, l'esistenza di un soggetto collettivo che consente di dare voce a forme di religiosità plurali. Sono proprio questi concetti ad orientare la strutturazione dei *talleres* e a dar conto dell'ampia tipologia dei temi trattati.

ARTICOLAZIONE IN LIVELLI



Altare intorno al quale si è celebrato il VI encuentro taller latinoamericano de Teología India (El Salvador, novembre 2010; fotografia allegata al CD in AA.VV., 2010)

Si è detto che lo schema di strutturazione degli incontri può variare a seconda di fattori quali il luogo, la durata, la quantità e la tipologia dei partecipanti. L'articolazione di *talleres* a diversi livelli di ampiezza, come si è visto, risponde all'esigenza di dare reale rappresentanza e visibilità alla diversità e specificità culturale degli eterogenei gruppi etnici che popolano il subcontinente, ma al tempo stesso di individuare tratti comuni, che consentano di strutturare un movimento unitario. Questo passaggio è ritenuto essenziale per poter abbattere con maggior forza negoziale, o almeno renderle interpenetrabili, le barriere di chiusura e incomprensione erette, dalla Conquista in poi, dai successivi gruppi di colonizzatori (dato che, dal punto di vista dei teologi indios e del movimento indigeno nel suo complesso, la classe dirigente delle repubbliche indipendenti ha agito, sin dalla

fondazione nazionale, in uno spirito di puro neo-colonialismo).

Di conseguenza, prima di arrivare all'organizzazione degli *encuentros talleres* continentali, nei quali si producono solitamente le riflessioni e i documenti più influenti all'interno del movimento, si avviano incontri in ambiti geografici più ristretti. Ad un primo livello di articolazione, vi sono gli incontri che si realizzano nell'ambito di una zona parrocchiale e pastorale. Nelle riunioni che si tengono a questo livello è, naturalmente, più facile che intervengano direttamente membri delle comunità della zona, che sono, prevalentemente ma non esclusivamente, fedeli indigeni. Dato l'importante ruolo che la Chiesa rappresenta all'interno dell'organizzazione socio-politica delle comunità, anche in questi tipi di incontri vi è una pluralità di attori sociali. Da un lato, vi sono i responsabili della zona parrocchiale o pastorale, che spesso agiscono da organizzatori, da moderatori e da "animatori" della discussione. Anche a livello locale, gli incontri possono avere diversa ampiezza e tipologia di partecipanti, anche a seconda dei temi all'ordine del giorno. Per esempio, vi sono anche riunioni alle quali partecipano soltanto i sacerdoti, le religiose e magari parte dell'*equipo pastoral* (soprattutto i catechisti che, specialmente nella zone di maggior dispersione, esercitano di fatto un ruolo molto ampio, quasi di vicari sacerdotali). In generale, partecipano a queste riunioni i membri della comunità che ospita l'incontro o delle comunità vicine, come ad esempio i componenti del Consiglio di anziani, o persone che ricoprono un particolare *cargo* all'interno dell'organizzazione sociale indigena; sono infine presenti, a vario titolo, una serie collaboratori esterni, solitamente appartenenti ad associazioni civili o ONG che cooperano nella

gestione di progetti di auto-sviluppo nelle comunità della zona. Negli incontri di livello nazionale e, a maggior ragione, in quelli di ampiezza continentale, aumenta sensibilmente la proporzione di presenze esterne al mondo indigeno, quali esperti di varie materie (anche a seconda del tema del *taller*), attivisti di associazioni che si occupano di diritti umani e civili o di problematiche connesse all'ambiente, religiosi o altri agenti di pastorale laici che non hanno ascendenza indigena e operano in contesti nei quali la percentuale di rappresentanti delle comunità native è relativamente ridotta. Più che dipendere da una scelta degli organizzatori, ciò è dovuto in primo luogo all'eccessivo costo che uno spostamento anche di modeste entità comporta, tenendo conto del fatto che, anche nell'ambito di una singola zona parrocchiale, molti dei fedeli si recano raramente a messa presso la *cabecera municipal* e, quando lo fanno, non di rado percorrono a piedi il tragitto, talora anche di svariati chilometri, non potendo sostenere i costi del trasporto pubblico. Oltre a questa difficoltà pratica (a volte superabile con il supporto della parrocchia oppure tramite una raccolta di offerte tra i membri della comunità), bisogna tenere conto delle resistenze emotive e delle difficoltà linguistiche che possono avere persone poco abituate ad uscire dall'ambito ristretto della propria comunità. Per dare un'idea delle diverse percentuali di presenza nei diversi contesti, potrei osservare che nel *taller de educación* cui ho assistito presso la casa misión di Huehuetla vi erano complessivamente una sessantina di partecipanti, dei quali soltanto dieci provenivano dall'esterno delle comunità¹⁹²; invece, nei *talleres* organizzati a

¹⁹² La prevalenza dei fedeli indigeni era resa ancor più manifesta dal fatto che la maggior parte di essi portavano gli abiti tradizionali; vorrei a questo proposito osservare che alcuni di essi lo indossavano

Città del Messico dal CENAMI, meno di metà dei partecipanti (anche in questo caso, all'incirca sessanta) provenivano da comunità native (anche qui, si presenta il problema della definizione labile del termine: molti degli "indigeni" presenti al CENAMI, ad esempio, erano di madrelingua spagnola e non conoscevano la lingua originaria della propria comunità¹⁹³); analoga la densità negli *encuentros* continentali, frequentati mediamente da 150-200 persone. Tali percentuali sono ritenute poco soddisfacenti dagli organizzatori, che punterebbero ad avere una rappresentanza indigena molto più significativa, come risulta dai criteri di partecipazione ai *talleres*, che vengono esplicitati negli avvisi di convocazione. Per esempio, nelle convocazioni per il VI *encuentro taller* latinoamericano, si fornivano le seguenti indicazioni:

1. [...] los coordinadores regionales de AELAPI serán los responsables en su área de la convocación y aceptación de las y los participantes al VI Encuentro, cuidando que todas y todos asistan con disponibilidad de corazón, para vivir y experimentar al modo indígena a Dios durante el encuentro.
2. Serán aceptadas las y los indígenas que tengan algún cargo o servicio tradicional en sus comunidades relacionado con el quehacer teológico de su pueblo, y que al menos hayan participado en un taller nacional o regional de Teología India antes del encuentro continental.
3. También serán aceptados las y los agentes de pastoral o acompañantes no indígenas, que hayan asistido a los encuentros anteriores de Teología India o que estén realmente comprometidos en los procesos locales y luchas de los pueblos indígenas. Su número no podrá ser mayor que el de los indígenas.
4. Podrán participar también mujeres y hombres que representen a las diferentes Iglesias o Confesiones Religiosas que acompañan procesos indígenas.
5. El o los responsables de AELAPI en cada región anotarán los nombres de las y los participantes de su área y los enviarán a la secretaría general de AELAPI a más tardar el 30 de septiembre de 2009. Además verán con los

appositamente per quest'occasione, mentre nella vita quotidiana utilizzano abiti *mestizos*. Si tornerà in seguito su questo punto, dato il tema della conservazione, o più spesso della reintroduzione, degli abiti tradizionali occupa non poco spazio nella retorica identitaria degli esponenti di questo movimento.

¹⁹³ La lingua ha rappresentato spesso uno dei criteri usati nei censimenti relativi alle popolazioni indigene. Vale la pena di osservare che spesso a parlare della necessità di conservare le lingue native sono i non indigeni o gli indigeni che non lo parlano più.

inscritos de su región cómo lograr el financiamiento del transporte de los mismos para el Encuentro.

6. Los anfitriones del VI Encuentro son responsables de la logística, materiales, hospedaje y alimentación de los participantes.

TOTAL DE PARTICIPANTES: 200. Distribuidos de la siguiente manera: región andina 25; región Amazonia 40; región Cono Sur 20; región Caribe 20; región mesoamericana 60; CLAI/evangélicos 20; e invitados especiales y asesores 15 (AA.VV. 2010, documento “E Book VI Encontro Continental de Teologia Índia – Espanhol”, p. 7)

Un'altra modalità per favorire la reale partecipazione dei diversi gruppi etnici corrisponde a un ulteriore livello di articolazione di incontri, di ampiezza nazionale e con cadenza indicativamente annuale, riservati esclusivamente ad indigeni impegnati nella pastorale indigena (si tratta, ad esempio, di incontri annuali di sacerdoti, o religiose, o laici).

Anche per quel che riguarda la definizione dei temi principali dei *talleres*, vi è una retroazione tra gli stimoli provenienti dai coordinatori e le tematiche che emergono a partire dalle basi negli incontri di ampiezza minore. Ad esempio, nel caso degli incontri continentali, che si tengono all'incirca ogni quattro anni e che richiedono un notevole sforzo organizzativo e logistico (vi partecipano mediamente circa duecento persone, provenienti da tutta l'America Latina) i temi sono solitamente stabiliti, a grosse linee, sin dall'incontro precedente; poi vengono discussi in gruppi più ridotti all'interno delle diverse zone pastorali; in alcuni casi, le zone pastorali possono direttamente inviare agli *encuentros* continentali dei loro delegati, ma, quando questo non è possibile (nella maggior parte dei casi, visti anche gli ingenti costi e la scarsa disponibilità finanziaria), qualcuno di loro agisce da delegato a livello “regionale”¹⁹⁴ e, in quella sede, si individuano

¹⁹⁴ In questo contesto, il termine “regionale” viene usato, a seconda dei contesti, con accezioni leggermente diverse; genericamente allude a raggruppamenti “sovra-comunitari” di varia ampiezza: di

delle persone che rappresenteranno l'intera macro-area. Ad ogni livello di ampiezza, i partecipanti, prendendo spunto dalle indicazioni ricevute nei precedenti incontri, selezionano quali aspetti del tema sono prioritari e in che termini intendono parlarne (oppure, concordano quali elementi liturgici o quali aspetti della religiosità locale, codificata nelle prassi e nelle tradizioni orali, possano essere più rappresentativi e adatti al tema discusso e al contesto allargato).

Come si è anticipato nel capitolo precedente, durante i *talleres* si trattano spesso temi che, per un osservatore esterno, esulano dalla definizione di teologia. Essi possono includere corsi di diritto, agro-ecologia, artigianato, medicina tradizionale, o aspetti della cultura indigena che si ritiene necessario approfondire, valorizzare, sistematizzare e diffondere. Nella concezione dei teologi indios, comunque, tali argomenti, come ogni altro che possa avere rilevanza nel processo di promozione ed emancipazione (religiosa, sociale, culturale, politica ed economica) delle popolazioni native, costituiscono a pieno titolo materia dell'elaborazione e della prassi teologica, proprio perché direttamente collegati alla realizzazione del *plan de Dios* e

solito, si formano prima dei raggruppamenti tra membri di una stessa etnia residenti in diverse aree (nel contesto messicano, ad esempio, vi sono etnie, come quella nahua, che vivono in diversi stati del paese e sono differenziate tra loro sotto vari aspetti, compreso quello linguistico, dato che, pur appartenendo ad uno stesso ceppo, parlano varianti diverse del nahuatl); in altri casi, possono crearsi raggruppamenti tra due o più gruppi etnici diversi, che convivono in una stessa area geografica (per esempio, nella Sierra Norte de Puebla coabitano nahua e totonachi, che hanno dato vita ad organizzazioni nahua-totonache; gli incontri di pastorale, in questa zona, spesso si tengono nelle tre lingue, usando lo spagnolo come lingua franca); ognuno di questi raggruppamenti individua poi dei delegati che li rappresenteranno in un contesto più allargato (per esempio, a livello nazionale). Ai fini degli Encuentros Talleres di ampiezza continentale, l'AELAPI ha individuato 5 regioni geografico-culturali (Mesoamerica, Caraibi, Ande, Amazzonia, Cono Sud), cui ne ha aggiunta una in rappresentanza delle confessioni evangeliche, Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI. Solitamente, ognuna delle regioni modera una giornata del taller (non solo la parte relativa alle sessioni di lavoro, ma anche i momenti liturgici e di animazione). Cfr. programma del V encuentro, riportato sotto, a p. ?

all'istituzione del regno di Dio, che non può più essere concepito come esclusivamente ultraterreno, ma deve innanzitutto riguardare *questa* vita.

Los indígenas y campesinos [...] se ven forzados a abandonar su tierra, emigran a las ciudades o al extranjero, reciben bajos salarios o están desempleados, no ven respetados sus derechos. Aumenta la violencia poniendo en peligro la convivencia personal, familiar y social. Ante tal situación, *para olvidarse del drama cotidiano muchos proponen solamente una esperanza espiritual que remedie milagrosa y momentáneamente los problemas que nos agobian. Así nuestros compromisos pastorales y de fe quedan limitados.* Por ello la Dimensión Indígena de la Pastoral Social del Episcopado Mexicano y el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas asumen la recomendación sinodal de *volver a la lectura de la palabra de Dios, recuperarla y vivirla comprometidamente en el contexto histórico actual*, para que sea realmente para nosotros *Historia de Salvación*¹⁹⁵.

Questo punto è espressamente ribadito in numerosi contesti; ad esempio, la delegazione delle popolazioni autoctone messicane durante il III Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India, si esprimeva in questi termini:

Las comunidades indígenas y los acompañantes eclesiales producimos nuestra teología a partir de las variadas temáticas o problemas que vamos experimentando *en la lucha por la vida*. Por eso hablamos de justicia, de organización, de proyectos alternativos, de paz y reconciliación, de unidad, de vida y muerte, de autonomía, de la comunidad, del servicio, de la autoridad, de la familia, de la nueva casa para todos, de los ministerios, de la iglesia autóctona, de la espiritualidad indígena, de la tierra, de las simbologías, de la política, etc. Para nosotros *todos esos temas que afectan a nuestra vida tienen que ver con Dios. Los problemas como la división, los límites de tierras, los enfrentamientos, la violencia, las injusticias, la guerra, son también motivos de reflexión teológica en cuanto que muestran el abandono del plan de Dios.* [...] En esta producción teológica actual de nuestros pueblos brotan como planteamientos teológicos principales: el derecho a ser "diferentes" y el derecho a la identidad propia; el respeto a la persona como criatura de Dios; la comunitariedad que vivimos en nuestros pueblos; la certeza de la presencia de Dios en nuestra vida; la experiencia de la presencia y trascendencia de Dios; Dios en los demás y en lo demás; la unidad en la pluralidad siguiendo el modelo de la Santísima Trinidad o Dios Comunidad. Dios que quiere que haya vida digna para todos; la autoridad como servidora y guía del pueblo; y muchos otros temas relacionados con lo cotidiano de la vida (AA. VV., 1998a: p., corsivo mio).¹⁹⁶

¹⁹⁵ Presentazione del taller "*Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis*" (CENAMI, 17-21 agosto 2009), a cura di Clodomiro Siller, scaricata *on line* dal sito www.cenami.org nel maggio 2009 (corsivi miei).

¹⁹⁶ Al fine di dare un esempio di come il concetto di autorialità collettiva viene inteso ed enfatizzato in questi contesti, vorrei riportare qui in nota quanto affermato nell'introduzione all'intervento, intitolato

Considerate queste premesse, uno dei criteri fondamentali di strutturazione degli incontri è la cosiddetta metodologia “ver-juzgar-actuar” (o sue varianti), introdotta da Paulo Freire e impiegata abitualmente nella Teologia della liberazione. Ispirandosi in maniera più o meno fedele a questo modello, i partecipanti all’incontro sono invitati in primo luogo a mettere a fuoco (*ver*), con la coordinazione degli organizzatori, la realtà concreta nella quale vivono, riflettendo anche sul contesto macro-economico e mondiale (*análisis de la realidad*). Una convinzione che accomuna gran parte delle riflessioni della Teologia India sulla realtà attuale (e che è condivisa dalla maggior parte dei nuovi movimenti sociali e dal movimento pan indigeno) è che negli ultimi decenni l’estendersi dei processi di globalizzazione economica abbia esposto le popolazioni autoctone a un rischio di disgregazione senza precedenti. Il principale responsabile di questo stato di cose è individuato nel “sistema neo-liberale”, che ha portato ad un’accresciuta espansione ed espropriazione degli spazi (territoriali ancor prima che culturali) di autonomia delle popolazioni indigene e ad una perdita delle risorse, in termini materiali ma anche identitari, minacciando l’organicità della cosmovisione indigena e contaminando l’ecosistema, come pure i sistemi di sussistenza, di conoscenza e di riproduzione culturale. Sempre in occasione del III Encuentro Taller Latinoamericano, tale

“Flores de Mexico”, effettuato da questa delegazione. In tale introduzione essi si firmano infatti come: Nosotros, indígenas y servidores eclesiales hñatho-hñähñu, zapoteca, mixteca, totonaca, mixe, nahua, tlapaneca, mazateca, tzotzil, tzeltal, ch’ol, tarahumara, tepehuán, que estuvimos reunidos del 9 al 13 de junio de 1997 en el Centro Indígena de la Santa Cruz, de CENAMI, para recolectar nuestra palabra teológica, y la de los 56 pueblos originarios de la Nación Mexicana, venimos ahora a decir a ustedes, hermanos del Tercer Encuentro Ecuménico Latinoamericano de Teología India, lo que viven y piensan nuestras comunidades en lo que mira a las cosas de Dios. Queremos contar a todos cómo y por qué seguimos resistiendo a pesar de los proyectos de muerte que nos quieren imponer”.

visione veniva espressa in questi termini:

Del Norte nos están llegando ventarrones fríos, que traen hielo, invierno, enfermedad y muerte. Pero, entre los *mezquites*, *espinas*, *piedras* y *abrojos* de nuestros cerros, los indios seguimos cultivando flores de primavera, que dan belleza y buen olor a quienes gustan acercarse. Los poderosos del dinero han puesto en marcha su llamado "proyecto neoliberal", que lastima grandemente a nuestra Madrecita la Santa Tierra, al tratarla como cosa y mercancía, que se compra y vende, se alquila y parte, se desnuda de sus vestidos, que son la vegetación y los árboles, y se le inyecta mortal contaminación en sus venas, que son los ríos. Esos poderosos quieren arrancar a la tierra su matriz y su vientre, el subsuelo, para asegurarse ellos sus capitales y sus negocios transnacionales.

A nosotros, las hijas e hijos de la Madre Tierra, del Padre Sol, de la lluvia, del trueno, de las nubes, de los árboles, de los cerros, de los lagos, no sólo desean ellos seguirnos explotando, sino enjaularnos como animales para diversión de sus curiosos turistas y hasta borrarlos del mapa porque estorbamos a sus planes macroeconómicos. El aliento diabólico que inspira la maldad de sus planes, ha llegado a afectar la mente de algunos de nuestros hermanos y hermanas, que quedan fascinados ante las nuevas cuentas de vidrio que nos ofrecen a cambio de lo que queda de nuestras antiguas riquezas materiales y culturales. Pero nosotros no somos dueños de la tierra para venderla, sino que ella es dueña y madre nuestra.

La *voracidad* de esta avanzada neoliberal se manifiesta en sus *megaproyectos*, pensados no en función y ni a favor de las personas sino de los intereses mundializados de las finanzas. Tal es el caso del plan turístico y papelerero de la Tarahumara, el del Mundo Maya, el megaproyecto del Istmo de Tehuantepec y tantos otros que nos vienen a despojar, a desplazar y a desenraizar, empujándonos al hambre y a la muerte.

Los brazos jóvenes, que son nuestro mañana, van ahora a alquilarse en las ciudades de cerca y de lejos. Allí pierden su rostro y su corazón, y regresan cubiertas sus caras con las máscaras del individualismo, pandillerismo, drogadicción, alcoholismo y narcotráfico.

La *perversidad* del neoliberalismo trasnacional llega al grado de exigir a nuestros gobiernos y autoridades que sequen o cierren las fuentes de vida de nuestros hombres y mujeres, mediante tretas químicas y mecánicas, o de plano castrándonos como a animales para que nuestro número no desequilibre sus cálculos financieros. Eso lo imponen tanto por la fuerza de la palabra, que se hace propaganda acosante, como con la fuerza de las armas. La violencia se ha enseñoreado entre nosotros: hay militares, paramilitares y grupos armados irregulares en todas partes. Así pretenden espantarnos, inmovilizarnos, dividirnos, enfrentarnos buscando incluso matar nuestra esperanza. ¡Ah, y también con *las nuevas corporaciones religiosas, provenientes y financiadas desde nuestro vecino del Norte*, buscan acabar con nuestra fe y nuestra cultura!

[...]

Esta caída de la plaga neoliberal en la parcela del amor y la hermandad de nuestras comunidades, ha hecho que muchas se corrompan y hasta mueran. Se destruyen las florecitas del compartir y crecen las espinas del acumular. En la actualidad muchos hermanos hacen menos aprecio a la comida, bebida, vestidos y modos de ser de nuestras abuelas y abuelos. Cada vez somos menos autosuficientes en la producción de lo que necesitamos, especialmente en los alimentos. Y por eso vamos dejando lo propio para consumir lo de fuera, aún cuando los productos trasnacionales dejan desnutridos nuestros cuerpos. Parece que cada quien camina solito por este mundo sin tomarnos de la mano del hermano. Estamos olvidando los mandatos de Dios, nuestra Madre y nuestro

Padre, que quiere vernos en familia. Y esto pasa porque los que nos dividen el corazón, el pensamiento y la vida también utilizan a Dios para llevar a cabo el plan diabólico de ellos. (AA.VV., 1998b, dal testo scaricato all'indirizzo http://www.tinet.org/~fqj_sp02/docs/flores_m.doc il 12/02/2009)

Prendendo le mosse da questo quadro generale di riferimento, dunque, i partecipanti agli incontri sono invitati a fare una riflessione specifica sul proprio ambiente, analizzando, ad esempio, in che modo si sia manifestata, nella propria comunità, questa “avanzata neo-liberale”; quali spazi si siano persi, quali fattori politici abbiano contribuito alla disgregazione culturale, quali interventi esterni (da parte di multinazionali, ma talora anche da di programmi di sviluppo statali) abbiano eroso i margini di autonomia o modificato l’ecosistema e l’economia locale, accrescendo la dipendenza dall’economia di mercato¹⁹⁷. I partecipanti sono invitati a riflettere sulle opportunità e i punti di forza, oltre che sui fattori di rischio e di debolezza¹⁹⁸.

Quanto messo a fuoco in questo modo durante la fase del *ver* deve poi essere ragionato e valutato in riferimento al *plan de Dios*; questo viene illustrato e discusso nel *taller*, distribuendo e

¹⁹⁷ Introduzione di coltivazioni nuove, ricorso a sostanze chimiche e sementi non native o GM. Caso del caffè nella Sierra Norte de Puebla. Importanza del tema della reintroduzione di semi nativi, in particolare per quanto riguarda il mais che, oltre ad essere il principale alimento, è da sempre centrale all’interno dei sistemi religiosi nativi → questo può essere un buon esempio di come elementi della cosmovisione vengono enfatizzati, reintrodotti, rifunzionalizzati in funzione di lotte ed esigenze attuali. v. taller zapotitlan.

¹⁹⁸ Questi termini fanno riferimento alla cosiddetta SWOT analysis (cfr. n.? cap 2), che ho visto utilizzare (anche con la sua rappresentazione grafica con quattro quadranti, che, peraltro, ricorda una croce) durante il taller di Huehuetla. Anche quando non viene usato questo strumento in particolare, vi è sempre l’identificazione di fattori negativi e positivi; in termini metaforici, spesso tali fattori vengono definiti rispettivamente *espinas* e *flores*. Per degli esempi concreti, cfr. infra. Solitamente, i “*flores*” fanno riferimento alla “*sabiduría indígena*” e sono definiti secondo il sistema oppositivo occidentale/indigeno. Di conseguenza, includono temi come: capacità di vivere in armonia con la natura (dunque, di praticare un’agricoltura sostenibile), il senso di comunità, ed altri valori identificati come tipicamente “indigeni”. Tra i fattori positivi, si menziona spesso l’*emergencia indígena* e la maggiore visibilità acquisita negli ultimi decenni dalle popolazioni autoctone.

discutendo una serie di materiali eterogenei, che includono brani selezionati dalle Sacre Scritture, da alcuni dei documenti del Concilio Vaticano II e dell'elaborazione teologica successiva, emanata non solo dal Vaticano, ma anche dalle Conferenze Episcopali latinoamericane (tra cui alcune lettere pastorali scritte da alcuni dai vescovi che hanno esercitato maggiore influenza su questa corrente). Benché i relatori siano liberi di scegliere i materiali che appaiono loro più utili, incisivi e pertinenti (come spesso fanno, affiancando ai materiali "teologici" riflessioni mutate da altri ambiti), una breve analisi della documentazione pubblicata e di quanto trattato nei *talleres*, anche minori, mostra però che, tanto gli episodi biblici e le citazioni dal Magistero ecclesiastico, quanto per gli studi relativi al mondo preispanico, i teologi indios tendono a fare riferimento a un corpus limitato.

Il *juzgar* è forse uno dei momenti più rilevanti, anche sotto il profilo "strettamente" teologico: spesso è durante questa fase che si esprimono i *juicios de fe*, che consistono in una valutazione della situazione alla luce dei principi cristiani. Tra i vari interlocutori che mi hanno aiutato a comprendere meglio tutto il processo di elaborazione della Teologia India, a partire da incontri realizzati a cadenze ravvicinate (mensilmente o trimestralmente) tra rappresentanti di una stessa zona pastorale o parrocchiale, fino ad arrivare ad incontri di ampiezza nazionale (solitamente con cadenza annuale) e poi a quelli continentali (a seconda delle possibilità, ogni tre o quattro anni), uno dei più disponibili è stato il Padre Mario Pérez, uno dei più attivi teologi indios della Sierra Norte de Puebla (dove vi è una rilevante percentuale di nahua e totonachi), nonché *asesor externo* del CENAMI e membro

dell'Articulación Ecu­mérica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI, ctrl). Raccontandomi del lungo processo di gestazione del Plan Pastoral¹⁹⁹, che, almeno per il contesto messicano, è uno più organici e significativi progetti pastorali sorti dalla base ecclesiale ed ufficialmente avallati dalla Chiesa, Padre Mario mi illustrava appunto, sinteticamente, come soltanto per la prima fase, quella dedicata alla *análisis de la realidad*, siano stati necessari numerosi incontri, tenutisi nel corso di un anno. Una delle parti che mi sembrava più interessante approfondire era quella dedicata, durante la fase del *juzgar*, ai *juicios de fe*; in effetti, avevo sentito vari interlocutori parlare dei *juicios* come di un momento fondamentale dell'elaborazione della pastorale indigena, ma non ero riuscita a trovare testimonianze organiche o esaustive. Pérez me li ha spiegati in questi termini:

MP Los juicios de fe serían como aquella parte que, viendo o analizando, una vez que yo he analizado la realidad, y donde veo que hay cosas buenas, cosas malas, cosas que ayudan, cosas que perjudican; sobre todo en aquellos tiempos hablábamos del *proyecto que de vida y el proyecto que da muerte*; digamos que a eso reducíamos prácticamente nuestro análisis de la realidad, y, como nosotros optamos por un análisis estructural, este proyecto de vida y este proyecto de muerte lo veíamos en lo económico, en lo político, en lo social, ideológico, cultural y lo religioso; y una vez viendo eso, yo debería de enjuiciar cómo en ese proyecto de vida y ese proyecto de muerte está por un lado Dios trabajando, *como está presente allí Dios, pero como está allí presente también el proyecto de muerte*, entonces para nosotros desde la fe entonces diríamos trabajando el espíritu malo, el demonio, Satanás, etc. Para hacer esos juicios yo debo de tener un referente: *¿qué dice Dios, qué dice la Biblia, cómo es que Dios ha estado en el pueblo judío y cómo es que entonces está también en este pueblo náhuatl y totonaco?* ¿cómo es que Jesucristo estuvo con los judíos y cómo es entonces que ahora está aquí? Quiero decir: *los juicios los armamos nosotros con lo que llamamos la revelación normativa*, es decir, a ver: *¿qué dice la Palabra de Dios? La Biblia fundamentalmente, desde luego; ¿qué dice la tradición*

¹⁹⁹ Anche nel caso del Plan Pastoral della Sierra Norte de Puebla, il ruolo del CENAMI è stato fondamentale, almeno in fase di avvio. In questo, come in altri casi, il processo che ha portato all'elaborazione del Plan è stato reso possibile dalla nomina di un vicario episcopale, Salvador Báez "Teutli", che era stato in contatto con la Teologia della Liberazione e soprattutto con il CENAMI. Sia Siller che López Hernández hanno seguito da vicino tutta la prima fase di elaborazione, spiegando la metodologia da seguire sia per la strutturazione del piano in quanto tale, sia per il recupero del passato preispanico. Oltre a suggerire alcune fonti, Siller ha esortato dapprima i soli sacerdoti, poi il resto dell'equipo pastoral a recarsi in siti archeologici, come *El Tajín*, presumibilmente popolato da totonachi.

de la Iglesia? ¿y, si has visto por ahí, vimos qué dice San Irineo, qué dice san Clemente de Alejandría? Ese tipo de gente con su magisterio, y luego también el magisterio de la Iglesia, es decir, qué dicen los obispos²⁰⁰ [...] (intervista a Mario Pérez, 31/07/2009)

Accanto a questo “referente”, Mario Pérez ne introduce un altro, quello del corpus preispanico, che, di fatto, viene messo sullo stesso piano di quello dottrinale:

... ya después para nosotros una base que ha habido es: ya no nos reducimos nada más a esto, sino también lo vamos a usar otra vez más, pero si Dios está presente aquí, ¿cómo está presente en los códigos? y avanzando más en eso, *no nos reducimos nada más a este tipo de documentos y revelaciones, sino decir también: si Dios ha estado presente aquí, y hay también una revelación* [...]es lo que hicimos con esta otra parte, no, a la vez que íbamos conociendo más los documentos y adentrándonos en este magisterio que desconocíamos, y hablo al plural porque nunca lo hizo una persona sino fueron sacerdotes, religiosas, desde luego y muchos laicos...(intervista a Mario Pérez, 31/07/2009)

A questo punto, dato che mi pare si stia soffermando su alcuni dei nodi fondamentali, tra i quali l’equiparazione del magistero e della “saggezza preispanica”²⁰¹ (una posizione che qui viene menzionata quasi *en passant*, ma, come si è visto in precedenza, in alcune delle *ponencias* ormai divenute riferimenti obbligati nella Teologia India viene enunciata in maniera molto più chiara) e la formulazione di “giudizi di fede” su una serie di realtà economiche, politiche e sociali, lo interrompo e faccio riferimento ad alcuni passaggi del *Plan* nei quali si esprimono posizioni molto forti, chiaramente “schierate” sul piano politico.

²⁰⁰ Tra le fonti più utilizzate dai teologi indios, vi è un documento, pubblicato per la prima volta nel 1988, intitolato *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México* e meglio noto come FUTEPIN, nel quale una commissione di vescovi, membri dell’allora Comisión Episcopal para Indígenas ha trattato i temi di principale rilievo per la Teologia India, selezionando i documenti più rilevanti del Magistero (quello che Mario Pérez definisce in questa sede la rivelazione normativa) ed in particolare i brani che possono essere usati a supporto di molte delle posizioni più innovative di questa corrente.

²⁰¹ La possibilità di equiparare la “saggezza preispanica” (alludendo ai miti cosmogonici, alle concezioni sull’equilibrio uomo-Dio-natura e ai principi morali come espressi nelle fonti documentali e archeologiche per l’era preispanica e nella tradizione orale per il presente) all’Antico Testamento e di parlare di un’autentica Rivelazione (non semplicemente di *semina verbi*) nelle culture indigene prima dell’annuncio del Vangelo è uno dei punti più dibattuti e controversi della Teologia India. Benché la Chiesa non avalli, come è facile dedurre, una simile equiparazione e, anzi, in alcune occasioni sono state fatte precisazioni molto esplicite in questo senso, non si può non notare la forza negoziale dei

MP Sí, claro, porque dentro de los juicios veíamos, hacíamos esto que le llamábamos el discernimiento de fe, entonces la comparación mejor que se usaba era el cernir las cosas, vaya, lo que usa desde los albañiles, la gente que usa para construir, donde va cerniendo, va separando lo que sirve para ir haciendo las cosas más finas y lo que no, y lo desechado, entonces era el que hacíamos nosotros. Te quiero decir, vamos discerniendo las cosas: *qué es de Dios, y qué es del Demonio, verdad, y eso se personifica, se actualiza, ni la presencia de Dios ni la del demonio es como las imágenes, sino en esta realidad se materializa, se corporiza la presencia de Dios, y también la presencia del Demonio, y entonces evidentemente que en cada uno de estos niveles que íbamos analizando, como se dio eso en lo económico, donde está presente Dios en lo económico y donde no está presente; en lo político igual, donde está presente y donde está la presencia del demonio, y como también distinguiendo y darnos cuenta, para nosotros fue muy interesante el descubrir también que efectivamente en nuestra vida cotidiana se da esa presencia, hay presencia muy velada, donde está presente el mal desde luego [...]; por ejemplo, algo que en ese tiempo era muy fuertísimo y que poco a poco me parece que ha ido cambiando, sin que, digamos ...que se haya erradicado, el caciquismo, que tanto se maneja. [...] los caciques se habían enriquecido así de una manera injusta, a mi me tocó ver casos tremendísimos de cómo se enriquecieron; bueno, y, claro, ellos, además también, comprando pues la religión por decirlo así, claro; ellos, sí era todo el paquete, verdad, ellos tenían el poder económico, el poder político, lo manejaban ellos, ellos quitaban o ponían presidentes, y desafortunadamente también manipulaban los religiosos, es decir, al sacerdote igual, le daban apoyos, pero después le cobraban este tipo de apoyo, sí, sí era una cosa que viéndolo estructuralmente uno decía: *es presencia del demonio*. ¿Por qué? Porque está matando a la gente, porque mata la cultura, porque mata la esperanza, en fin, y claro fue ubicado, es ese tipo de situaciones muy complejas... (Mario Pérez, 31/07/2009)*

Dinanzi a posizioni così nette, riporta il vicario episcopale, vi erano reazioni molto variabili: non mancava chi esprimesse posizioni di esplicita condanna, giudicando queste posizioni ideologizzate, di stampo marxista, o comunque arbitrarie rispetto al magistero ecclesiastico; altri semplicemente iniziarono a disertare gli incontri, ma queste reazioni non scoraggiarono, nel complesso, gli aderenti:

MP: [nosotros] dijimos vamos adelante, vamos a seguir nosotros adelante [...]; porque entonces, repito, *la concepción de iglesia ha cambiado*. Para mí la mejor manera de definir a la iglesia es como una comunidad de comunidades, lo dicen también los obispos, o sea *volvemos comunidad*, esto que *es muy de la espiritualidad, de la manera de entender la vida indígena, siempre en la comunidad, compartamos en la comunidad*, entendámonos en comunidad, y entonces la iglesia vista así no puede...yo no lo entiendo, como reducida a: mi templo; yo, de mi templo, aquí, a mi oficina... Nos has encontrado, en poco tiempo, y ahora que lo dices, estoy tomando conciencia que nos hemos encontrado en eventos que a lo mejor tú puedes decir: y bueno, ¿que está haciendo aquí un cura? (Mario Pérez, 31/07/2009)

teologi indios, che comunque, pur se con le dovute cautele, tornano insistentemente a proporli e spesso si esprimono come se fossero *unquestionable*.

Mi pare che in queste righe si trovi condensato, enunciato, e addirittura dato per scontato (“*ahora que lo dices, estoy tomando conciencia que nos hemos encontrado en eventos que a lo mejor tú puedes decir: y bueno, ¿que está haciendo aquí un cura?*”) il rifiuto della visione della religione come un ambito idealmente e praticamente separato dalla vita sociale, dell’opportunità della non ingerenza della Chiesa nelle questioni politiche, del sacerdote come una sorta di “burocrate teologico” che non esula mai dai suoi ben delimitati ambiti liturgici e parrocchiali. Mario Pérez, come numerosi altri agenti di pastorale con i quali ho avuto modo di interagire, pensa al proprio ruolo di teologo, di sacerdote, in primo luogo come a quello di un *servidor*, di un portavoce, di un rappresentante *comprometido* per il quale il Vangelo, la Buona Notizia, deve avvenire, in primo luogo, proprio *qui e ora*. Dunque, la Chiesa è comunità, è ascolto, è appoggio alle organizzazioni indigene e confronto nei *talleres*, dove non vi sono dogmi indiscutibili, ambiti preclusi alla discussione, voci meno autorevoli di altre.

Ritornando alla strutturazione dei *talleres*, l’ultima fase, secondo la metodologia di stampo Freiriano, è quella dell’ *actuar*, nel quale i partecipanti, spesso guidati o coordinati dagli organizzatori oppure dagli *asesores* (esperti con vari profili chiamati ad intervenire su temi specifici), devono, sulla base di quanto precedentemente discusso nelle sessioni di lavoro e nei momenti di convivenza informale, tracciare delle linee di azione, a breve, medio e lungo termine. Si potrebbe dire che l’obiettivo *macro* di quest’ultima fase (ma più in generale degli incontri) è quello di riavvicinare la realtà concreta (sia quella locale, che quella mondiale) al *plan de Dios*.

In questo senso, ognuno è anche tenuto a dire che cosa sarà disposto a fare, in prima persona e/o attraverso l'organizzazione che rappresenta, per sviluppare le linee di azione così definite. Già da queste prime notazioni sulla strutturazione dei *talleres* possiamo avvicinarci ad uno dei concetti centrali della Teologia India. Vorrei premettere che vi sono alcuni concetti che, all'interno della retorica di questa corrente, hanno una particolare pregnanza semantico-simbolica. Taluni sono costruiti in una sorta di opposizione, che può essere più o meno esplicita, a dei possibili "omologhi" occidentali. Uno di essi, che infatti ricorre con una certa insistenza e cui si associa un valore fortemente positivo, è proprio quello di *comprometerse*, schierarsi. In effetti, per la Teologia India, un buon teologo (lo si intuiva anche nelle parole di Padre Mario) non è colui che è in grado di raggiungere elevati livelli di astrazione, di retorica o di pensiero filosofico, ma piuttosto colui che dimostri di voler contribuire a riavvicinare la realtà (che, attualmente, è vista essenzialmente come una realtà di peccato e di morte) al *plan de dios*; di essere disposto ad impegnarsi e anche a rischiare in prima persona per apportare dei miglioramenti, anche attraverso il ridotto margine di intervento che taluni di essi hanno a disposizione²⁰² (*la fuerza de los pequeños, vida para el mundo* è un tema ricorrente e ad esso era dedicato il V Encuentro Taller Latinoamericano). Tale requisito non è richiesto soltanto ai religiosi o agli attivisti, ma anche agli

²⁰² L'idea che il contributo che ognuno può dare è comunque preziosa e fondamentale è centrale nella retorica della Teologia India; questo punto viene sistematicamente affrontato, come ho potuto constatare anche durante la ricerca di terreno, ed in particolare è stato il tema centrale del V Encuentro de Teologia India latinoamericana, per l'appunto intitolato *La fuerza de los Pequeños, Vida Para el Mundo*. Nella documentazione inviata in preparazione a questo incontro (v) si chiedeva ai partecipanti di centrare appunto la propria riflessione su questo tema, raccogliendo testimonianze, miti ed esperienze in proposito.

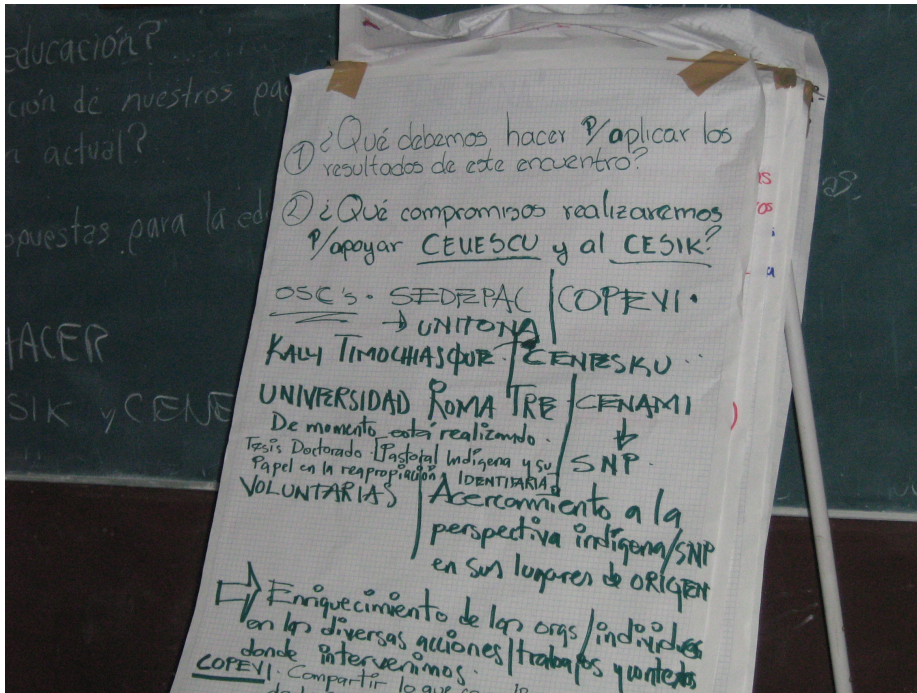
“asesores”, i quali devono essere *asesores amigos*, schierati cioè a fianco delle popolazioni native e della Teologia India, indipendentemente dalla loro provenienza e competenza. Si tratta di un punto che viene ribadito costantemente e con forza, ad affermare una forte discontinuità con la concezione (ritenuta propria di tutti gli occidentali, o almeno di tutti quelli non *comprometidos...*) dello studioso, dell'accademico e, in generale, della figura autorevole come persona distaccata, asettica, capace di tenere separati razionalità e sentimenti.

nosotros no nos quedamos con el método decirles aquí esta lo que tienen que decir, porque a veces hay algunos que dicen así como lo están haciendo no es tan académico; pero eso desde luego que participen las bases, y que los estratos que hay estén en condición de manejar esta información y sacar su palabra al respeto y yo creo que se va logrando, se va logrando (intervista a Eleazar López Hernández, 16/07/2009).

Quest'orientamento, come vedremo in numerose testimonianze, è trattato dalla Teologia India come un disvalore, come un segnale di freddezza e di scarsa umanità, che non può che dare luogo ad una conoscenza funzionale alla società egemonica. Mettere pienamente a fuoco la centralità di questa visione (che spesso, più che enunciata, viene menzionata *en passant*) è fondamentale per comprendere i criteri con i quali vengono selezionati, utilizzati, riappropriati i materiali teologici e gli studi accademici [v. intervista MP], spesso estraendone brevi parti ed utilizzandole anche per giungere a conclusioni estranee, se non incompatibili, con quelle elaborate dagli autori utilizzati (la cui autorevolezza, con una certa ambivalenza rispetto al “mondo occidentale”²⁰³, che affiora in vari momenti, viene però spesso invocata a sostegno delle proprie

²⁰³ Quella di “Occidente” è una delle molte espressioni ricorrenti, che ha tutta una significazione molto ampia, ma che non viene mai definita in maniera articolata od univoca. Più che il tentativo di descrivere una concreta realtà, esse allude ad una sorta di “orizzonte ideale negativo”. Alcune delle implicazioni di

argomentazioni)²⁰⁴.



Metodologia *ver-juzgar-actuar*. nella fase dell'*actuar* ognuno dei presenti è chiamato a specificare in che modo si impegnerà per mettere in pratica quanto discusso nell'incontro (Huehuetla, *taller de educación indígena*, 22 luglio 2009).

La metodologia *ver-juzgar-actuar*, che viene spiegata ed

questo termine (o di altri che vengono associati in maniera equivalente) vengono esplicitate, altre sono invece implicite e quasi sottintese, e dunque sono facilmente inferibili, ma più difficilmente impugnabili.

²⁰⁴ Questa visione ha influito sensibilmente sulla raccolta dei materiali etnografici. In quasi ogni occasione nella quale ho richiesto un colloquio o un'intervista, mi è stato fatto presente, in termini più o meno forti, che la visione dell'antropologo "obiettivo" o "asettico" era ritenuta il segno dell'appartenenza (se non dell'asservimento) ad una cultura dominante; che in generale gli antropologi sono visti in modo un po' ambivalente, dato che, a partire dal loro patrimonio di conoscenze, possono, se sono "comprometidos" contribuire al processo di emancipazione o rivalorizzazione culturale; se invece pretendono di poter dare "la" lettura corretta dei processi che osservano, si comportano in modo neo-colonialista, etnocentrico o paternalista e possono rilevarsi nocivi. Coerentemente con una forte valorizzazione del concetto di reciprocità, infine, molti teologi indios ritengono che l'antropologo che intenda condurre un'osservazione partecipante presso le loro comunità debba in qualche modo contraccambiare l'ospitalità e la disponibilità ricevuta. Concretamente, a me è stato chiesto in varie occasioni di testimoniare il grande interesse che non solo le civiltà preispaniche, ma gli attuali movimenti di emancipazione culturale, esercitano presso settori della classe intellettuale europea. Si riteneva che questo tipo di testimonianza potesse essere di stimolo e incoraggiamento nel processo di valorizzazione. Inoltre, mi è stata manifestata una certa disapprovazione per quegli studiosi che trascorrono molto tempo presso una comunità e, quando pubblicano i propri studi, non "restituiscono" nessuno di quei saperi ai loro interlocutori. Per correttezza nei confronti delle persone che mi hanno offerto aiuto, ospitalità, tempo, e che hanno condiviso con me le proprie esperienze ed informazioni, pur tentando di mantenere un certo rigore scientifico e una certa fedeltà ai materiali raccolti, ho cercato di tenere conto, nella rielaborazione delle informazioni e dei materiali, di queste loro preoccupazioni.

enunciata ai partecipanti quando si ritiene che la maggior parte di essi non la conoscano, costituisce comunque sempre, anche quando non è menzionata espressamente o quando le diverse fasi non vengono esplicitamente enunciate, uno dei principi strutturanti degli *encuentros*. In questo senso, potremmo distinguere tra *encuentros* finalizzati principalmente a coinvolgere nuovi attori sociali – in questo caso, l’aspetto didattico-formativo è ovviamente più rilevante – e riunioni che si realizzano con cadenza periodica tra membri di uno stesso gruppo di persone, che hanno impostato insieme dei progetti di lavoro. In quest’ultimo caso l’analisi della realtà si dà fondamentalmente per acquisita, oppure è volta a valutare se le azioni intraprese sulla base delle linee d’azione varate in precedenza abbiano avuto degli effetti nei vari contesti locali o se altri eventi abbiano portato ad alterazioni rilevanti del quadro precedentemente tracciato. Analogamente, nel caso di *procesos pastorales* già concordati ed avviati, l’esigenza di formulare nuovamente i *juicios de fe* non è rilevante. Prevale invece, in quei contesti, l’illustrazione delle prassi, la condivisione di nuovi contenuti utili, l’approfondimento di aspetti sui quali i vari partecipanti abbiano avuto modo di sviluppare una riflessione “inculturata” e la definizione di nuove linee di azione (o di strategie più efficaci per agire sviluppare quelle stesse linee di azione). L’illustrazione di interventi che abbiano portato dei margini di miglioramento (per esempio, in termini di una maggior presa di coscienza e capacità di reazione nell’ambito di una comunità) è sempre ritenuta utile, ricordando che uno degli obiettivi della pastorale indigena, come indicato nelle linee d’azione del CENAMI, è quello di dimostrare la “viabilidad del Proyecto indio a partir de experiencias en diversos contextos concretos en

perspectiva de integralidad” e che, come ha esplicitato Padre Mario, “en un encuentro uno intenta alentar[...]; tú no puedes ir a un encuentro donde después de ese encuentro sales más desanimado”²⁰⁵.

Tale metodologia è dunque una sorta di guida, che viene usata in tutti gli incontri e struttura l’elaborazione di documenti come i piani pastorali. Una volta identificato, questo schema di lavoro è ben visibile in ognuna delle attività dei diversi raggruppamenti di Teologia India, partendo dal livello micro della comunità parrocchiale (nelle comunità presso le quali non c’è un parroco, rappresentata dai catechisti o dai membri dei cori e dell’*equipo litúrgico*) fino ad arrivare alle articolazioni transnazionali e continentali. Tuttavia, non è facile trovarne un’illustrazione sistematica né nei documenti prevalentemente usati e distribuiti durante gli *encuentros*, né da parte dei partecipanti all’*encuentro*: si direbbe che, in prevalenza, questo schema venga seguito un po’ come un automatismo, come si trattasse di una sintassi le cui regole sono state interiorizzate e pertanto i parlanti non sentissero la necessità di farvi ricorso consapevolmente e, anzi, trovassero inconsueto dover tentare di spiegarle. Ad una prima osservazione, dunque, i criteri che orientano la strutturazione degli *encuentros* sono tutt’altro che evidenti. Come anticipato in precedenza, una delle persone che mi hanno aiutato di più ad orientarmi nella comprensione dei processi e delle interazioni che mi trovavo ad osservare è stato il padre Mario Pérez, attualmente parroco della zona parrocchiale di Cuetzalan e vicario episcopale della Zona Pastoral Norte dell’Arcidiocesi di Puebla. In questa regione la

²⁰⁵ Intervista a Mario Pérez, 29/08/2009.

Teologia India, come anticipato, ha conosciuto una fioritura precoce ed intensa, che ha portato, tra l'altro, alla redazione di un *Plan Pastoral* organico, fortemente *comprometido*. Il *Plan* è stato elaborato indicativamente tra il 1986 e il 1999²⁰⁶ e ha portato alla definizione di alcune mete (a breve, medio e lungo termine), articolate in 3 linee di azione. Gli obiettivi definiti nel *Plan* sono perseguiti da un gruppo di sacerdoti, religiose e agenti di pastorale *comprometidos*, d'intesa con i rappresentanti di numerose comunità ed organizzazioni indigene e con l'aiuto di un certo numero di *asesores amigos* (tra i quali studiosi, insegnanti, membri di associazioni civili e ONG operanti sul territorio), che intervengono in qualità di esperti sulle diverse aree tematiche. Mario Pérez, formatosi nel seminario Mayor de Puebla, aveva ricevuto una formazione "classica"; i primi anni del suo inserimento (prima ancora come seminarista, in seguito come diacono) in diverse comunità, sia nahua che totonache, della

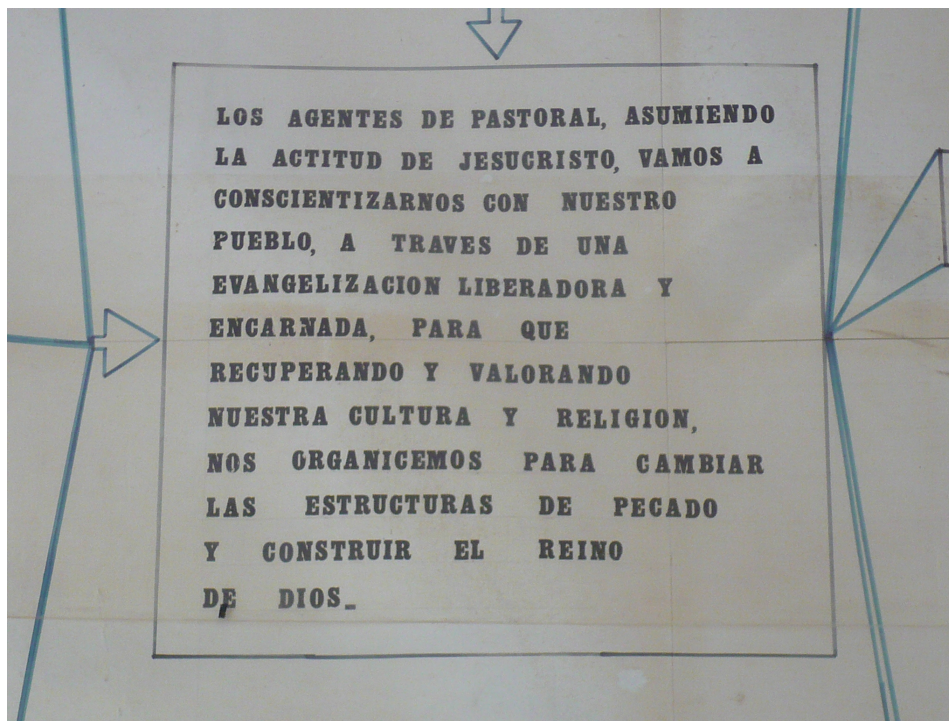
²⁰⁶ È interessante rilevare che, pubblicato già in quella data come documento dell'Arcidiocesi di Puebla, in realtà il Plan non ha ricevuto l'avallo ufficiale dell'allora arcivescovo Don Rosendo Huesca Pacheco per molti anni dopo. Benché fosse ovviamente a conoscenza del Plan e dei suoi contenuti e avesse dato la sua approvazione informale, Don Huesca era di fatto riluttante, nonostante le richieste fatte, ad apporre la propria firma al Documento e (ritrovare nell'intervista alle suore il come e perché). Questo episodio, del quale peraltro sono venuta a conoscenza casualmente, rappresenta un interessante campione dei giochi di equilibrio che si instaurano tra le gerarchie ecclesiastiche e i teologi indios più schierati: a meno di posizioni radicali dalle due parti, accade spesso che i teologi indios diano per avallate alcune delle proprie posizioni, anche piuttosto provocatorie, sulle quali in realtà la Chiesa esita a prendere posizione ufficiale, ma che rende informalmente noto di non gradire e di tenere sotto controllo. Di per sé, il fatto che la Chiesa, pur se senza avallare, esiti a sanzionare alcune posizioni e comportamenti sui quali è in disaccordo sembra essere indicativo del fatto che la Teologia India (a differenza della Teologia della Liberazione), pur se ritenuta poco ortodossa, è considerata un fenomeno minore, non particolarmente sfidante per l'egemonia della Chiesa Cattolica; al tempo stesso, però, sembra che l'istituzione ecclesiastica (particolarmente a livello locale), in un contesto nel quale la secolarizzazione di alcuni settori della società e l'influenza delle altre confessioni cristiane erodono margini stanno intaccando sempre più il suo predominio, sia sensibile alle pressioni dell'opinione pubblica e dei fedeli e ritenga strategicamente conveniente concedere, almeno informalmente, un certo grado di autonomia da parte. Ciò non toglie che dinanzi ad interventi ritenuti eccessivamente di rottura siano state in più occasioni prese misure severe e con un alto potere simbolico (ad esempio, l'affiancamento di ausiliari ai vescovi ritenuti troppo schierato, la richiesta di non nominare più diaconi indigen permanenti in Chiapas, la sospensione di López Hernández per sei mesi in coincidenza con l'organizzazione del V encuentro taller, etc).

zona, sono quelli immediatamente precedenti l'elaborazione del *Plan Pastoral* e dunque si può dire che egli, oltre ad essere oggi uno dei massimi esponenti della Teologia India latinoamericana, abbia partecipato alla gestazione del *Plan* sin dalle primissime fasi, vivendo, insieme a molti dei suoi confratelli, quel processo di crisi religiosa, interiore, identitaria, che accomuna molti dei teologi indios, ed in particolare quelli di origine indigena, che riportano di aver vissuto una sorta di doppia trasformazione interiore: la prima con l'ingresso in seminario, sostanzialmente coincidente con un graduale abbandono della propria "identità indigena", o almeno della religiosità conosciuta durante l'infanzia; la seconda, con l'assunzione del proprio ruolo sacerdotale presso parrocchie frequentate prevalentemente (o esclusivamente) da fedeli nativi. Questa seconda trasformazione è descritta da vari agenti di pastorale indigena nei termini di una crisi profonda, una scissione interiore, ma anche un ritorno e una riscoperta²⁰⁷.

La sua testimonianza, dunque, è molto importante, sia in quanto convinto assertore del *Plan* e suo sostenitore in tutta la regione (non solo come sacerdote e vicario episcopale, ma anche in veste di fondatore di numerose associazioni civili e attivista di varie organizzazioni indigene), sia in quanto testimone di un processo di cambiamento che in quel periodo si diffondeva, attraverso vari meccanismi di scambio, un po' in tutto il continente e nel quale la dimensione personale, psicologica, interiore di numerosi dei protagonisti sembra aver giocato un ruolo rilevante. Mi pare

²⁰⁷ Anche Eleazar López Hernández (2000a) fa una narrazione autobiografica di questo tipo; è però interessante confrontare queste narrazioni con le esperienze di crisi con il proprio ruolo sacerdotale raccontate da sacerdoti non indigeni, tra i quali Herminio e Clodomiro → *anche per loro il contatto con gli indigeni è descritto come un ritorno alla religione, a Cristo, etc... E vedere se trovo altre (pe Carmen Vega? altri negli atti ET? solo da menzionare...)*

dunque utile dedicare uno spazio adeguato alla sua testimonianza su questi aspetti, piuttosto centrali nella Teologia India, trascrivendone qui ampi stralci.



Plan pastoral della Zona Pastoral Norte dell'Arcidiocesi di Puebla. Dettaglio di una riproduzione a parete affissa nella casa misión di Zapotitlán, dove si celebrano gli incontri tra agenti di pastorale (31 agosto 2009)

Di quei primi anni, nei quali era nella zona in veste di seminarista missionario, Mario Pérez ricorda che, non essendo ancora stato avviato il *Plan*,

MP: me toca participar todavía en cursos²⁰⁸ que se hacían de la manera anterior, donde nosotros [...] nos sentíamos como maestros. Es decir: yo soy sacerdote, a mí me formaron en un seminario, me hicieron ahí pues sentir que yo venía como maestro, maestro en la fe, y que a los demás les iba a enseñar todo lo que yo sabía, porque *en ese tiempo desafortunadamente se percibía así la realidad, como que la gente no sabía, y mucho menos la gente indígena*. Entonces todavía me toca a mi participar en un curso donde los sacerdotes tenían justo esa posición, no, de los maestros, y los demás, los que no saben. Se les enseñan cosas... no sé: te quiero decir que se dan clases de términos en hebreo, para decírtelo así, verdad, de términos en griego [commenta con una risatina], porque *se tenía pues como la inquietud de que la gente, para que pudiese entender el cristianismo, debería de tener muchos elementos*

²⁰⁸ Corsi che erano destinati, come il Padre mi ha precisato in seguito, ad "agentes de pastoral [...], pero fundamentalmente eran catequistas, fiscales, gente que tenía ahí cargo en las capillas, quizás algunos serían de asociaciones, pero muchos catequistas, fundamentalmente" (31/07/2009).

que nosotros habíamos recibido en el seminario, porque solamente de esa manera ellos podían comprender el mensaje

[...]

de esa época lo que yo recuerdo como una experiencia personal que me impresionó muchísimo: fue la vez que, recién llegado aquí a Bienvenido, el párroco me envió a hacer una celebración, incluso recuerdo muy bien el lugar, La Pila, que es un pueblo de Bienvenido, donde después yo he regresado ahí como sacerdote; y para mí lo impresionante fue el haber llegado a esa comunidad y ver a toda la gente vestida de blanco, como es la vestimenta totonaca, todos los hombres y las mujeres de blanco; bueno, yo dije ¿qué está pasando aquí? Esto es impresionante, además muy limpia aquella celebración... [...] ya la vez pasada yo te platicaba que *yo ya no me sentía indígena*, después de tantos años, [...], *pertenecía al otro*, ya como maestro, pero me impresionó y *eso me hizo un choque*. Recuerdo cómo empecé la celebración, con el saludo, nadie me respondió, quiero decir, nadie me respondió a los saludos para mi celebración que yo iba a hacer allí, una celebración de la palabra, y *yo me iba respondiendo solo*, el señor esté con Ustedes, pues solamente viéndome, pues decía toda la celebración, pues ¿qué caso tiene aquí, leímos pues el texto bíblico, yo después quería hacer un comentario pero me *empecé a sentir que era como otro mundo*, y no sé, *como el tomar conciencia de decir, bueno yo he recibido una formación en el seminario, pero yo no había tenido esa experiencia de no poderme comunicar con la gente; yo ya quería en ese momento que se acabara la celebración, ¿viste?* Entonces, claro, para mí fue desde ya un cuestionamiento, para decir: algo anda mal aquí, no; es decir, *no puede ser que yo estudié tantos años*, quiero decir que aprendí tantas cosas, muchas materias en el seminario, y *ahora no puedo comunicarme con la gente... ¿Qué está pasando?, algo anda mal en todo eso*, entonces para mí fue *empezar a cuestionarme y cuestionarme junto con los demás sacerdotes*, porque entonces en aquella reunión que después allí se le llamó de la movida del tapete, así se le llamó a esa reunión, porque decíamos: bueno, pues, ése nos mueve el tapete, ¿no sientes que se te está moviendo el piso? no... Nos tocó pues vivir esta experiencia, que tampoco te quiero decir que todo esto cambió de un día para otro, es decir, fue todo un cuestionamiento, incluso unos, cuando se llevó este tipo de cuestionamiento, ahí [si riferisce al testo del Plan Pastoral] creo que se menciona, *algunos padres lo definen un encuentro doloroso, porque no era fácil para todos empezar a decir: entonces yo ¿quién soy?, ¿yo de dónde vengo?, ¿yo qué estoy haciendo aquí?*, no, y la gente ni nos está entendiendo, es como empezar a plantear toda una inversión, sobre todo para los sacerdotes mayores, que ya tenían años, decían: ¿pero entonces qué hemos hecho tantos años? no me digan que todo lo que yo he hecho aquí, durante años aquí, no sirvió de nada, es decir realmente un cuestionamiento fuerte, fuerte para todos, y entonces allí empezó pues todo un proceso que giró en la pastoral; *fui pasando desde una pastoral indigenista, donde se pretendía entonces también a los indígenas enseñarles a ser cristianos porque ellos no sabían cómo ser cristianos, pero desafortunadamente se tenía ese prejuicio, que para que fuesen cristianos necesitaban dejar de ser indígenas*, más o menos de ese tamaño eran las cosas, y poco a poco de ahí se empezó a pasar a una pastoral indígena, es decir donde el indígena es sujeto, donde el indígena *tiene valores*, donde *no es que yo traigo a Dios, y tampoco Dios vino aquí en 1492*, no, por favor, *sino que ya estaba presente*, pero ¿cómo es que estaba presente? Se empieza todo un proceso lento y largo de cambio donde a mí me toca ir creciendo [...] (Mario Pérez, 31/07/2009, corsivi miei)

Dunque, l'avvio al sacerdozio e la maturazione personale di Padre Mario coincidono con gli anni in cui la Teologia India inizia a

diffondersi un po' in tutta l'America Latina e, nella Sierra, si sviluppa con il sorgere di una rete tra le parrocchie e gli agenti di pastorale, sfociando nell'elaborazione del *Plan Pastoral*. Soffermandosi più in dettaglio su questo tema, mi spiega che si è trattato di un processo lungo e complicato, illustrandomi alcune delle tappe.

MP: ya para entonces había comenzado a caminar en el Plan Pastoral, quiero decir que por entonces apenas se lleva, porque el Plan Pastoral se fue haciendo lentamente; fue todo un año para empezar a entender la metodología, para empezar a hacer análisis de la realidad, luego empezar a hacer los juicios de fe, hasta ya el objetivo y las líneas de acción (Mario Pérez, 31/07/2009).

Come ben sintetizza questo commento del Padre Mario, il voler mantenere questa strutturazione aperta, corale, dialogica nei processi di elaborazione teologica presuppone la consapevolezza che, perché possa realmente avvenire il profondo mutamento nei rapporti tra Chiesa e popolazioni indigene che i teologi indios auspicano, potranno essere necessari tempi lunghi. In un'altra occasione, riferivo a Padre Mario la mia impressione che i coordinatori dei *talleres* tendessero ad evidenziare i progressi avvenuti sinora e a ridimensionare o negare l'importanza degli ostacoli o delle reazioni negative da parte della Chiesa; confermandomi che esiste quest'orientamento, ha sottolineato come fosse centrale, all'interno dei *talleres*, l'obiettivo di incoraggiare i partecipanti:

bueno, lo que pasa es que en un encuentro uno intenta alentar, nos vamos a alentar; tú no puedes ir a un encuentro donde después de ese encuentro sales más desanimado. A ese encuentro no vas, tú vas a un encuentro en el cual te vas a vitalizar, te vas a reforzar, vas a clarificar las cosas, no (intervista a Mario Pérez, 29/08/2009)

Lo stesso López Hernández, ripercorrendo con me l'evoluzione della Teologia India negli ultimi vent'anni, mi ha detto che, mentre all'inizio era piuttosto diffusa una tendenza radicale ed intransigente, col tempo la maggioranza dei seguaci del

movimento si è attestata su una posizione di dialogo, che contemperasse la spinta al cambiamento e la capacità di attendere:

al principio hubo una tendencia purista (solo indigenas), los demás no, como de rechazo, se entiendo por los 500 años pero eso no lleva lejos, entonces eso se ha referido a la iglesia también, la des-evangelización [...] pero [...] hay que discernir en la iglesia lo que son estas manifestaciones de personas, de casos, de lo que es la propuesta de la Iglesia: en el fondo la propuesta de la Iglesia es la propuesta de Jesús y con Jesús no tenemos problemas... Pero si fuera por lo otro uno sería totalmente anticlerical, y ese es el reclamo que hacemos al interior de la iglesia (entrevista a Eleazar López Hernández, 16/07/2009)

È proprio in questo quadro che i teologi indios più autorevoli ritengono di dover svolgere un attento ruolo di mediazione, non solo nei confronti della gerarchia ecclesiastica, ma anche per avvicinare le posizioni distanti che talora si registrano tra i partecipanti ai *talleres*.

yo creo que también estos espacios permiten que afloren muchas reacciones, muchas actitudes, y precisamente al aflorar se van puliendo, porque tienen que escuchar a otros, no, y a veces hay una dificultad en los que nos analizan de afuera, y sobre todo los que tienen la autoridad de la iglesia, que toman todos los textos y todas las palabras que se producen como si tuvieran la misma importancia y sucede que no, pues hay cuestiones que son reacciones emotivas nada más, o reacciones fanáticas, y hay otras que van tejiendo.

[...] así es, [...] hablamos mucho de semilla, y los árboles, los resultados, pues sí hay resultados desde luego; esta metodología ha servido para mucho dentro de la Iglesia, porque a veces en los simposios hay como la idea de ver quien impone su palabra, quien tiene la razón, y entonces chocamos, que a veces es útil, pero también es útil decir, a ver, gran parte de lo que tú estás diciendo me sirve, estoy de acuerdo, entonces construyamos con esto; en lo que tú no estás de acuerdo, que es lo que hemos insistido en esos debates, quien no está de acuerdo dentro de la institución, que exponga por qué no está de acuerdo, y entonces buscamos si es posible solucionar eso, porque a veces lanzan juicios que a veces son juicios contundentes, ya no hay salida, por la autoridad que son [...]. (entrevista a Eleazar López Hernández, 16/07/2009)

Se, dunque, uno dei principi strutturanti degli *encuentros* è la metodologia *ver-juzgar-actuar*, volta a prendere coscienza della realtà e ad elaborare dei piani di azioni volti a riavvicinare la realtà al *plan de Dios*, l'altro elemento che è sempre percepibile è proprio l'enfasi posta sui risultati e sui miglioramenti ottenuti. Queste linee, generalmente esplicitate nella relazione di apertura, vengono perseguite per tutta la durata del *taller*, non soltanto nelle

sessioni di lavoro, ma anche durante i momenti liturgici e di convivialità.

Questa strutturazione può essere resa più tangibile trascrivendo parte della proposta di guida metodologica per la preparazione del V Encuentro Continental de Teología Indígena (poi inclusa negli atti). Il documento, inviato ai vari organismi di articolazione regionali, si apriva con la premessa che

La Teología Indígena es un proceso comunitario y participativo. Es indispensable la participación efectiva de las comunidades en este emprendimiento. Por eso proponemos lo siguiente: queremos, a través de este proceso, compartir nuestra experiencia de Dios en el mundo en que vivimos.

Di seguito, si proponevano ai coordinatori regionali le linee principali di cui tenere conto nella preparazione della propria partecipazione all'incontro. Possiamo dividere il documenti in due parti: nella prima, sono chiaramente indicate le indicazioni da seguire nell'analisi della realtà:

Una constatación: En la época moderna el mundo está siguiendo un camino hacia la MUERTE (un camino de Muerte)

- La naturaleza está amenazada de muerte por la contaminación, por el desperdicio (mal aprovechamiento de los recursos naturales, por privatización del agua potable.)
 - La convivencia humana está amenazada de muerte por la exclusión social, por la violencia, por las armas de destrucción.
 - Los fundamentos de nuestra existencia están amenazados porque colocamos ídolos en el lugar de Dios. (porque sustituimos a Dios por ídolos)
- Todo eso es una característica de nuestros tiempos. Hoy, por primera vez en la historia del universo, la posibilidad de destruir la vida se volvió realidad.

Nella seconda, è chiaramente visibile la concezione della crisi come *kairós*:

contra esta visión negativa de la realidad surge la fuerza de los pequeños que significa vida para el mundo. No obstante el aspecto negativo, los pueblos indígenas continúan acreditando en su utopía: la utopía de la vida.

¿Es posible, es una alternativa real o solamente un sueño, una ilusión? ¿De donde viene nuestra desesperación o nuestra esperanza? ¿Qué les dice Dios, a este respecto, a nuestros pueblos? ¿Dios tiene alguna respuesta y alguna propuesta para esta situación? ¿La Biblia tiene algún mensaje al respecto?

I coordinatori del *taller* davano indicazioni piuttosto precise anche sul metodo da seguire per il lavoro di preparazione da svolgere

nelle diverse aree. Tenendo conto della premessa (*compartir nuestra experiencia de Dios en el mundo en que vivimos*), i vari gruppi dovevano impostare la propria riflessione intorno a tre domande principali, per le quali venivano anche suggeriti alcuni nuclei intorno ai quali orientare le risposte:

1. ¿Cómo se manifiesta, cuál es el rostro con el que se expresa la fuerza de los pequeños; vida para el mundo, en nuestras comunidades? Explicar por medio de:

- Mitos
- Rituales
- Luchas y victorias
- Resistencia

2. ¿Qué cosas debilitan esta fuerza?

Amenazas de fuera - Amenazas de dentro de la Aldea

3. ¿Cómo, en que forma? ¿La fuerza de los pequeños genera vida para el mundo?

La metodologia veniva ulteriormente esplicitata, indicando quattro aree di riflessione. Nella prima, inerente l'analisi della realtà, si indicavano i seguenti spunti tematici:

¿Cuáles son los caminos de muerte que, hoy, amenazan a nuestras comunidades? ¿Qué privilegiamos? ¿A la Naturaleza? ¿Al relacionamiento social? ¿A Dios? ¿Dónde está el mayor peligro para mi pueblo?

En práctica: Presentar su pueblo y los retos (desafíos) que enfrenta.

Nella seconda si suggerivano i criteri cui attenersi per raccogliere le testimonianze da presentare durante il *taller*:

- Recoger los relatos en los cuales las comunidades manifiestan su fuerza. Es bueno que se dé preferencia a aquellos que son respuestas a alguna situación característica del mundo moderno. Son las luchas y victorias. la resistencia, los mitos y los rituales, los símbolos y gestos con que se manifiesta esta fuerza.
- Que sea utilizada la lengua y la forma específica de expresión de cada pueblo y comunidad.
- Que la traducción sea acompañada y monitoreada por *alguien de la comunidad que tenga acceso a los sabios y sabias de la aldea*.
- Los relatos pueden ser ilustrados, acompañados por cintas de vídeo, DVD, cintas k7, fotografías, objetos que serán utilizados durante el V Encuentro Continental

Nella terza si fornivano indicazioni precise per la presentazione del messaggio:

- Lo importante es presentar el mensaje a partir de la lógica de cada cultura. A partir del contexto cultural hacer explícito el mensaje universal.
- Muchas comunidades tienen intérpretes de sus ideas y utopías. Otras

solamente las narran y las viven en los ritos y luchas diarias; en este caso la contribución de quienes ayude en la interpretación, indio-misionero-antropólogo puede ser importante y útil.

L'ultima area, infine, verteva sul tema del dialogo tra il Vangelo e le culture, con l'indicazione di orientare la riflessione alla ricerca di corrispondenze tra "el mensaje/ utopía de las comunidades y el mensaje/ utopía en la Biblia".

In questa breve guida, sono condensate alcune delle premesse centrali della Teologia India, sulle quali ci si soffermerà più dettagliatamente nel prossimo paragrafo. Queste premesse, di nuovo, evidenziano come i coordinatori degli incontri esercitino molto più che un ruolo di organizzatori, mediatori e moderatori: inevitabilmente, criteri per l'impostazione della riflessione e per la raccolta e la presentazione delle testimonianze tanto definiti influenzano il processo di elaborazione non solo durante il *taller*, ma anche nella fase di preparazione gestita nelle singole regioni; scorrendo gli atti degli incontri e, ancor più, osservando dal vivo le interazioni tra i diversi attori sociali ai vari livelli di articolazione, viene da chiedersi quale sia l'effettivo grado di rappresentanza delle realtà e delle esigenze delle comunità native e quanto possa rimanere di culturalmente specifico, quando le testimonianze vengono raccolte, presentate e analizzate con indicazioni tanto circostanziate. Dal momento che uno degli obiettivi prioritari dichiarati dai teologi indios è contribuire all'emancipazione e al protagonismo delle popolazioni autoctone e la stessa teologia è concepita come uno strumento e un punto di forza all'interno dell'*emergencia indígena*, quello della reale agentività dei fedeli indigeni è forse il nodo problematico più importante della Teologia India. Di conseguenza, appare opportuno rimandare alla parte

conclusiva di questo lavoro il tentativo di effettuare un bilancio su questo punto, mentre nelle prossime pagine si cercherà di utilizzare gli atti degli incontri e i materiali etnografici per analizzare le forme di partecipazione e di interazione tra i diversi protagonisti e le modalità di “traduzione culturale” dalle testimonianze alla forma sistematizzata e adatta alla circolazione in un ambito allargato, che deve tenere conto dei diversi destinatari indigeni, ma anche del possibile “vaglio” da parte delle gerarchie ufficiali. Infatti, benché il Vaticano raramente intervenga direttamente, le attività dei teologi indios e le loro pubblicazioni sono oculatamente monitorate attraverso i diversi livelli di delega e, nei casi di dichiarazioni o prese di posizioni particolarmente radicali e autonomistiche, vengono sottoposte all’attenzione delle alte gerarchie (per esempio Congregazione per la Dottrina della Fede...), che, in alcuni casi, non hanno esitato a prendere misure disciplinari, volte soprattutto a inviare un chiaro messaggio.

Si è visto, anche attraverso l’analisi dei materiali sin qui citati, che i *talleres* sono finalizzati a raggiungere una serie di obiettivi concatenati tra loro. L’obiettivo ultimo è quello di stimolare, in quanti operano a contatto i diversi gruppi etnici (si tratti di religiosi o laici che fanno volontariato nelle diverse associazioni pro-indigene) e soprattutto nelle rappresentanze indigene, una presa di coscienza (*concientización*) sulle cause dell’attuale contingenza, ritenuta particolarmente critica, e sulle possibili strategie orientate non solo alla “sopravvivenza culturale”, ma ad un processo di riappropriazione delle proprie radici e della propria cultura; a questo fine, è anche necessario “reclutare” gli agenti di pastorale nativi o che operano in aree prevalentemente indigene,

inducendoli a superare una catechesi ed una prassi pastorale tradizionalista ed incentrata intorno a “*respuestas puramente espiritualistas que apartan de la realidad y del compromiso*” e ad abbracciare invece un approccio inculturato, che prenda le mosse dal reale contesto di vita (il *comprometerse* e il *compartir sus angustias y esperanzas de fe ante la realidad*). Si è anche visto che questi obiettivi si perseguono tentando di mantenere l’elaborazione teologica ancorata da un lato ad una *análisis de la realidad* nella quale le criticità siano chiaramente messe a fuoco, dall’altro ad una prospettiva dichiaratamente utopica, nella quale si evidenzino i fattori di intervento o di miglioramento, anche nel quadro di una visione volta ad individuare i segni del Regno di Dio in terra. In coerenza con queste linee, una delle finalità immediate dei *talleres* è quella di orientare (acompañar) i partecipanti verso un processo di elaborazione autonoma²⁰⁹, anche attraverso una strutturazione corale, creativa ed aperta del lavoro.

Ciò si riflette non soltanto nella scelta dei temi e delle argomentazioni usate durante le sessioni di lavoro, ma in tutta la scansione dei tempi del *taller*; questa varia a seconda della durata: sia per ragioni pratico-economiche, sia per l’importanza dell’evento. Gli incontri che si realizzano nell’ambito di una zona parrocchiale o di più aree parrocchiali contigue si realizzano con una certa frequenza (indicativamente, ogni due o tre mesi) e hanno una durata di due o tre giorni; quelli nazionali si celebrano, mediamente, su base annuale, tendenzialmente nell’arco di una settimana lavorativa. Infine, gli *Encuentros* continentali, che si

²⁰⁹ Effettivamente, molto spesso la pastorale indigena viene concepita come un “acompañamiento”: v.

tengono all'incirca ogni quattro anni, durano all'incirca sei giorni e comprendono anche il sabato e la domenica; richiedono un'organizzazione piuttosto complessa, sia per la logistica e l'aspetto finanziario, sia per la selezione e preparazione dei materiali. In questo caso, come si è visto analizzando la *convocatoria* per il V *encuentro*, esiste un *equipo coordinador* (chiamato AELAPI), formato da alcuni membri fissi (tra i quali Eleazar López Hernández, Ernestina López e, recentemente, anche Mario Pérez) e da altri incaricati di volta in volta, tra i quali svolge un ruolo di primo piano l'istituzione che ospita l'evento. Come si è accennato, le proposte per i temi da trattare negli *Encuentros* Continentali vengono spesso individuate sin dall'incontro precedente; con circa un anno di anticipo, l'*equipo* invia le convocazioni ai coordinatori delle aree nazionali e regionali, che, ognuno nel proprio ambito, stabiliscono le modalità della partecipazione. Nel caso del V *Encuentro*, la tempistica e la metodologia di lavoro e per il coinvolgimento delle basi è stata pianificata dai membri dell'AELAPI con oltre due anni di anticipo e forniva dei criteri piuttosto precisi:

Reunidos en Cochabamba, Bolivia, los días 27 al 29 de marzo de 2004, los miembros la Articulación Ecuμένηca Latinoamericana de Pastoral indígena, AELAPI, conformada por organismos de iglesias cristianas que acompañan procesos indígenas en las distintas regiones del continente americano, convocamos al V Encuentro latinoamericano de Teología India. Este V Encuentro es la continuidad de otros 4 ya realizados a nivel latinoamericano [...]. Este V Encuentro Taller tiene como tema "La Fuerza de los Pequeños: Vida para el Mundo" y se llevará a cabo en Manaus, Brasil, del 21 al 26 de abril de 2006, en ocasión de La Semana de los Pueblos Indígenas.

Podrán participar:

- a) sabias y sabios de los Pueblos Indígenas,
- b) misioneras, misioneros y agentes de pastoral de las Comunidades,
- c) colaboradoras, colaboradores, asesoras y asesores de los procesos,
- d) Obispos y pastores de las iglesias involucradas,
- e) invitadas e invitados especiales que apoyan el evento.

sopra, trascrizioni del taller "Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis".

Las sabias y sabios indígenas serán el número mayoritario, que marcará la perspectiva predominante del encuentro; los demás participantes estarán supeditados a la palabra indígena y en función de ella colaborarán para el buen desarrollo del encuentro. La Teología India es un proceso comunitario. Es indispensable la participación efectiva de las comunidades en este emprendimiento. Por eso proponemos el siguiente esquema de trabajo:

1. Trabajo previo en las comunidades en base a la guía metodológica que adjuntamos. Esta tarea tiene como límite de tiempo hasta el 2005.

2. Cada país recoge los aportes para el encuentro taller y elige a los participantes. Este trabajo puede realizarse en un encuentro nacional a más tardar a fines del 2005.

3. Los delegados de cada país y región comparten lo producido en las bases con los demás participantes en el encuentro.

Pedimos a los obispos y pastores de nuestras iglesias particulares y a los responsables de organismos nacionales de pastoral indígena que den a conocer la convocatoria de este encuentro de vital importancia a fin de que las comunidades inicien cuanto antes el proceso de preparación del V Encuentro.

Pensamos para el encuentro de Manaus una participación de aproximadamente 200 personas, siendo la mayoría indígena. A saber 100 indígenas, 44 acompañantes, 22 colaboradores asesores, 22 obispos y 16 invitados especiales.

Las regiones que participan de AELAPI son:

Meso América

Caribe

Andes

Amazonía

Cono Sur

Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI.

Los organismos de AELAPI en las regiones establecidas se encargarán de convidar, preparar y acompañar a las y los delegados de su región. La guía de trabajo que se anexa servirá de pauta para dicha preparación, recordando que, por experiencia, la preparación del encuentro es de suma importancia; pues cuando las regiones se preparan debidamente y llevan la palabra de sus pueblos y comunidades, resulta más fácil lograr consensos que enriquecen a todos.

En cuanto al financiamiento, los gastos de alimentación, hospedaje y logística del encuentro son responsabilidad de los anfitriones con apoyo de la coordinación de AELAPI. Los gastos de viaje de los delegados queda a cargo de los organismos de AELAPI en cada región, quienes buscarán los apoyos necesarios con las mismas organizaciones indígenas, con sus iglesias locales o con ayuda de agencias financiadoras del exterior. Sugerimos que cuanto antes empiecen a buscar estos recursos que hacen falta.

La secretaria de AELAPI para V encuentro de Teología India estará a cargo del CIMI de Brasil.

Data la complessità del processo, negli incontri continentali la “regia” è molto più articolata e stringente, non solo per l’organizzazione logistica, ma anche per i momenti ludici e di convivialità e, soprattutto, per i momenti liturgici e la realizzazione di rituali “ecumenici”. Di questi ultimi si discuterà più

dettagliatamente in seguito, dato che ricoprono un'importanza centrale nell'elaborazione di un'identità e di una Teologia India come fenomeno unitario e sono forse la parte del *taller* nella quale i partecipanti si sentono più liberi di esprimersi e sperimentare (in effetti, si potrebbe dire che è anche la parte che maggiormente viene appropriata e riproposta autonomamente dai partecipanti nei propri contesti di appartenenza).

Nonostante queste importanti differenze, la scansione dei tempi è, sostanzialmente, strutturata nello stesso modo sia nei *talleres* di ampiezza continentale, che in quelli di ampiezza qui ridotta (in questo caso, semplicemente, si passa dalle sessioni di lavoro, ai momenti liturgici e di animazione in maniera molto più fluida e la divisione dei vari compiti tra i partecipanti accade in forma più spontanea, sia per il numero più ridotto, sia perché basata già su una rodada collaborazione tra loro).

Per cercare di rendere in maniera più “grafica” e concreta, cercherò di prendere le mosse dall'analisi del programma del V *Encuentro Taller*, di cui si è parlato poco sopra.

V Encuentro Continental de Teología India
La Fuerza de los Pequeños: Vida para el Mundo
 (Manaus, Brasil, 21-26/04/2006)

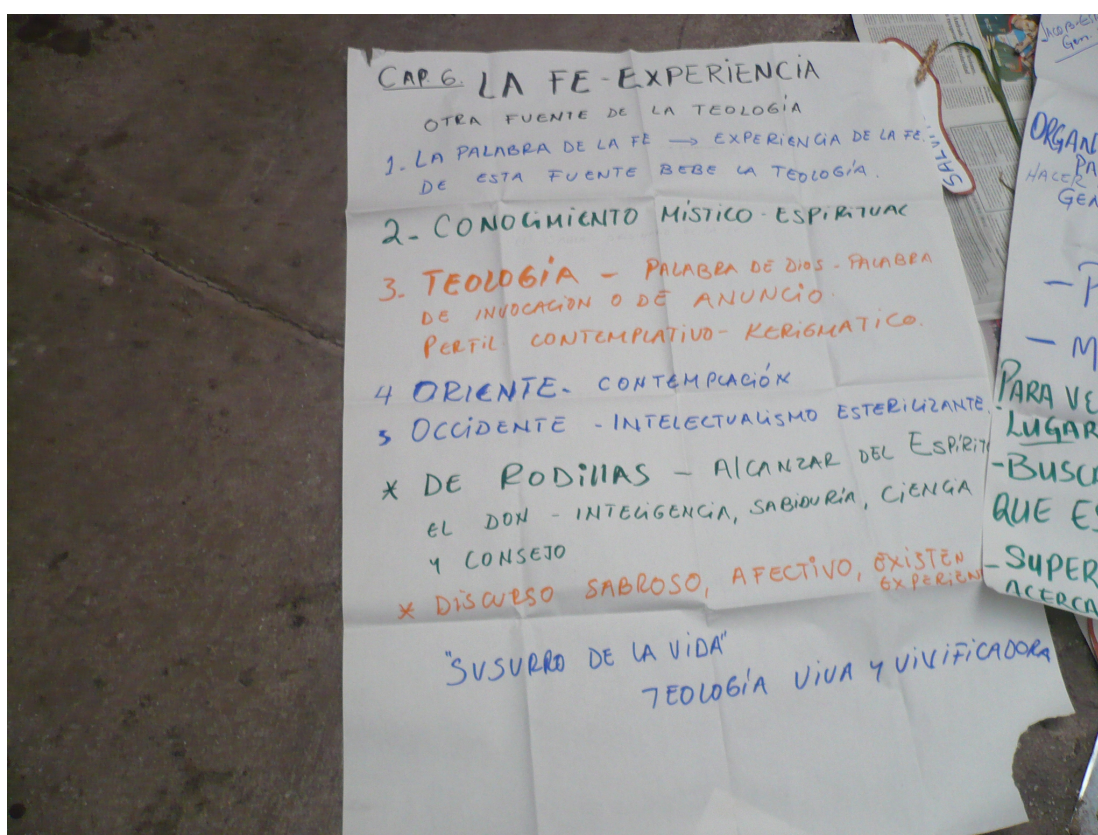
VIERNES 21	SÁBADO 22	DOMINGO 23	LUNES 24	MARTES 25	MIÉRCOLES 26
RECEPCIÓN	REALIDAD	PALABRA INDÍGENA	MENSAJE INDÍGENA	MENSAJE INDÍGENA	ALTERNATIVAS DE VIDA
Llegada y recepción- Inscripciones y alojamiento	Espinas y flores de la realidad indígena actual. Compartir	Mitos , ritos y experiencia de Dios en el mundo indígena Organiza el CLAI	Diálogo de teologías indígenas y cristianas	Continúa Diálogo de teologías indígenas y cristianas	Continúa consensos y compromisos Organiza Región Andina
Organiza CIMI y Cono Sur	Organiza Región Caribe		Organiza Región Mesoamérica	Organiza Región Mesoamérica	
Almuerzo	Almuerzo	Almuerzo	Almuerzo	Almuerzo	Almuerzo
INTRODUCCIÓN	REALIDAD	PALABRA INDÍGENA	RECESO	ALTERNATIVAS DE VIDA	CLAUSURA
Introducción de: Personas Temática Metodología Celebración nativa	Profundización de la realidad	Profundización de los mitos, ritos y experiencia de Dios.	Recorrido por el Amazonas	Resistencia y lucha indígena para que otro mundo sea posible. Consensos y compromisos	Fiesta de terminación del encuentro
Organiza CIMI y Cono Sur	Organiza Región Caribe	Organiza el CLAI	Organiza Equipo local	Organiza Región Andina	Organiza Equipo local
Convivencia	Convivencia	Convivencia	Convivencia	Convivencia	Convivencia

Come si diceva sopra, e come si può vedere dallo schema, tutta la prima parte del *taller* (l'intera giornata nel caso di un incontro di ampiezza continentale) è dedicata a creare, attraverso modalità diverse, un clima di confidenza tra i partecipanti: il primo passo è un momento, più o meno istituzionale, nel quale ognuno dei partecipanti prende la parola e racconta in quale veste e con quale spirito e finalità partecipa all'incontro; segue quindi un momento di convivialità informale, strutturato intorno all'idea del *compartir*, di cui si è discusso sopra: in particolare, si tratta della condivisione

del pasto, che è vista come una delle espressioni più tangibili di accoglienza e comunione. Inoltre, sin da questo primo momento, la collaborazione tra i partecipanti viene stimolata anche assegnando ad ognuno, a rotazione, dei compiti organizzativi, nell'ottica di rivalorizzare la suddivisione del lavoro su basi "comunitarie" e di reciprocità. Soltanto dopo questa prima fase di familiarizzazione ritualizzata si dà ufficialmente inizio ai lavori. La prima sessione è solitamente affidata al coordinatore principale (spesso, si tratta del responsabile dell'istituzione che ospita il *taller*), il quale introduce le tematiche e illustra le metodologie che verranno seguite nelle varie giornate. Nel caso dei *talleres* di ampiezza continentale, ad esempio (v. schema sopra), ognuna delle giornate è affidata, sin dalla fase di preparazione, ad una delle delegazioni presenti, in modo che ognuna delle aree possa avere uno spazio adeguato di visibilità e ruolo attivo nel *taller*. La prima giornata, in sintesi, è dedicata all'introduzione del *taller*, sia da un punto di vista strettamente contenutistico, sia, forse soprattutto, da un punto di vista simbolico e rituale. A questi due aspetti, come si vedrà anche in seguito, si attribuisce un'importanza fondamentale nell'elaborazione della Teologia India e nella sua caratterizzazione. Il fatto stesso che buona parte della prima giornata sia dedicata alla familiarizzazione tra i partecipanti mostra come tali momenti non siano concettualizzati come fasi preliminari, ma rappresentino di fatto parte integrante dell'*encuentro taller* (uno dei momenti più importanti è infatti la liturgia di apertura che, a seconda dei casi, si può tenere subito prima o subito dopo la sessione inaugurale dei lavori). Sui momenti strettamente liturgici torneremo con più attenzione in seguito; per il momento, mi pare importante soffermarmi sui

momenti di convivialità per evidenziare come essi, benché finalizzati ad instaurare, appunto, un clima di parità e di fraternità (*hermano* è un termine col quale spesso in questi contesti ci si rivolge l'uno all'altro, indipendentemente dall'appartenenza ad una congregazione religiosa), sono fortemente ritualizzati e sembrano seguire, anch'essi, uno schema ed un'impostazione retorica ben precisi, estremamente simili tra loro, con poche varianti nei *talleres* di ampiezza ridotta. In effetti, potremmo dire che nella prima giornata la parte strettamente "contenutistica" è quasi in secondo piano rispetto ai momenti di "convivencia": un termine che, in questo caso, allude sia agli spazi dedicati alla liturgia e alla preghiera comune, sia a quelli riservati al riposo e alla convivialità più spontanei e ludici. Piuttosto che come due entità distinte, tali momenti sono pensati, come facenti parte di un unico *continuum*: nella visione "integrale" della Teologia India, nella quale la teologia è in primo luogo esperienza diretta di Dio nella vita, le diverse modalità del *compartir* hanno infatti una pari dignità teologica e non appare sensata la distinzione netta tra momenti di "liturgia ufficiale" e momenti di festa e convivialità (es. delle danze). Tenendo conto di ciò, e limitandosi anche solo ad un'osservazione "esterna", si può notare, analizzando il programma sopra riportato, che gli spazi di "convivencia" (includendo, dunque, i momenti di preghiera comune, i momenti liturgici organizzati, ma anche i pasti e i vari momenti di riposo e di animazione) occupano almeno lo stesso spazio dei momenti ufficialmente dedicati al lavoro. Si potrebbe dunque dire, ai fini analitici, che la struttura dei *talleres* ruota attorno a due assi, parzialmente sovrapponibili a quelle che vari teologi indios definiscono le due "matrici" della Teologia India, e cioè da un lato il cristianesimo e la formazione

“occidentalizzata”, dall’altro l’identità culturale e religiosa di ascendenza preispanica: l’uno finalizzato essenzialmente all’elaborazione di una riflessione di taglio analitico-accademico e alla creazione di un repertorio discorsivo e retorico (potremmo dire, rivolto alla parte “razionale” dei destinatari), l’altro strutturato intorno ad una dimensione performativa e dunque finalizzato a costruire una comune dimensione emotiva e all’elaborazione collettiva di forme di comunicazione extra-testuali.



Sistematizzazione scritta ed esposizione della riflessione svolta durante un gruppo di lavoro (Città del Messico, CENAMI, 21 agosto 2009)

Questa strutturazione sembra recepire quanto affermato da López Hernández (1997: 202, cfr § 4.3) a proposito dei tre livelli che devono animare ogni teologia, senza che l’uno abbia il sopravvento sull’altro: la “teologia spontanea”, che è “vita, rito,

testimonianza”; la “teologia riflessiva”, che è “spiegazione, razionalità, parola”, ed infine la “teologia come coscienza”, che è “profezia, impegno, prassi” (e che, *grosso modo*, trova spazio soprattutto nella fase dell'*actuar*).

Come per ogni suddivisione ai fini analitici, anche in questo caso non vi è divisione netta, dal momento che non solo i due “blocchi” sono funzionali uno all’altro (per questo, sono alternati in modo tale che a ogni sessione di lavoro segua un momento di “consolidamento” e motivazione nei momenti liturgici o di convivialità organizzata), ma nelle stesse sessioni di lavoro, in modalità diverse, i coordinatori dei *talleres* ricorrono al registro emotivo e simbolico per agevolare la comunicazione, la comprensione e la partecipazione. Sono proprio queste le dinamiche che non sarebbe possibile rilevare da un’analisi, per quanto accurata, della documentazione scritta. Analizzando sulla carta i programmi e gli atti dei *talleres*, in effetti, si può ricevere l’impressione che “la parte importante” sia quella che ha luogo nelle sessioni di lavoro, mentre tutta la parte “attorno” sia quasi accessoria. Invece, osservando dal vivo alcuni *talleres* dall’inizio alla fine, si potrebbe quasi giungere alla conclusione contraria. In un certo senso, è chiaro che la modalità di fruizione-ricezione dipende in larga misura dai destinatari, ed è quasi come se fosse visibile un “doppio registro”: la parte prettamente liturgica sembra essere quella nella quale, nonostante la regia dei coordinatori sia sempre presente, i fedeli nativi riescono a partecipare in maniera più piena e spontanea e, anzi, sono trattati dagli altri partecipanti come i veri “protagonisti” ed esperti; quest’impressione trova un riscontro anche al di fuori del *taller*, negli spazi di “sperimentazione

liturgica” che alcuni agenti di pastorale avviano o consentono in alcune comunità indigene (per questo motivo, questo tema verrà analizzato in maniera più dettagliata in seguito, nel § 5.2). La parte analitico-discorsiva, che poi costituisce il nucleo della documentazione scritta, ha invece circolazione soprattutto tra gli agenti di pastorale e ha, tra i propri referenti, possibili “giudici” esterni. Questi comprendono non soltanto le gerarchie ecclesiastiche che, come accennato, tengono comunque sotto controllo le attività dei teologi indios, ma anche altri potenziali “mediatori” culturali, tra cui i vari studiosi ed attivisti che si interessano a questo fenomeno o partecipano, in varie forme, al suo sviluppo. In effetti, durante le sessioni di lavoro, si può notare che sono soprattutto questi potenziali destinatari ad interloquire in maniera più attiva, anche perché hanno maggior familiarità con quel modello di didattica, mutuato comunque da quella di taglio accademico o manageriale²¹⁰, mentre spesso i partecipanti meno occidentalizzati sono orientati ad un maggior riserbo e manifestano una certa soggezione se vogliono intervenire o se, non facendolo spontaneamente, vengono direttamente interpellati dai coordinatori. In questo senso, la parte conviviale ha soprattutto la funzione di istituire un collegamento e una comunicazione tra gli eterogenei partecipanti al *taller*; infatti, all’interno dei raggruppamenti più ridotti ed informali che si creano nei momenti dei pasti o dello svago comune, le modalità di interazione sono molto diverse. Molto spesso è proprio in queste occasioni che, all’interno di discorsi più allargati e meno strutturati, i partecipanti

²¹⁰ Si può notare dall’esterno che alcuni dei coordinatori fanno ricorso a strumenti utilizzati nella formazione aziendale e manageriale (come la già citata SWOT analysis), anche se solitamente questo non viene esplicitato.

esprimono effettivamente le proprie sensazioni, motivazioni ed esigenze o si confrontano direttamente con gli altri. In questo senso, questa strutturazione “integrale” si rivela indubbiamente funzionale all’obiettivo di “mediazione” che si pongono i *talleres*, perché comunque nel corso dell’incontro, in vari momenti e con modalità diversificate, si avviano dei processi di scambio nei quali molti dei partecipanti non avrebbero altrimenti avuto occasione di trovarsi. In effetti, anche in questi momenti di aggregazione, apparentemente più informali e spontanei, la presenza di varie persone che agiscono da mediatori o da “catalizzatori” dei processi di scambio è percepibile: si tratta non solo dei coordinatori del *taller* (i quali, proprio perché concepiscono questi momenti come spazi per favorire l’espressione autonoma dei partecipanti, cercano di limitare i propri interventi e la propria presenza; probabilmente, oltre che in veste di ospiti, presenziano per poter intervenire nel caso in cui lo scambio non avesse luogo), ma delle varie figure che gravitano già da tempo nell’orbita della Teologia India, il cui ruolo, spesso non ufficializzato, è fondamentale. Essi agiscono al tempo stesso da figure di mediazione, in quanto provenienti da comunità indigene o comunque inseriti nel processo di pastorale indigena da tempo, e da testimoni, condividendo direttamente le proprie esperienze in vari ambiti – si tratta di sacerdoti, suore, agenti di pastorale, ma anche figure che non sono direttamente legate alle parrocchie, come i maestri delle scuole biculturali, i *promotores de salud* o di altri progetti di rilancio (e spesso di rinnovamento) delle forme di economia locali. In linea con la visione della Teologia India come una concezione “integrale” del mondo, di Dio e dell’uomo, che ha come propria meta la reale emancipazione delle popolazioni

indigene, l'aspetto strettamente catechetico non prevale mai in queste testimonianze. Come si è visto in alcuni degli stralci riportati sopra, i temi "teologici" che stanno più a cuore a molti dei partecipanti e degli attivisti sono estremamente eterogenei. Uno degli ambiti nei quali si vuole maggiormente arginare l'invasione del "progetto neoliberista" è quello dell'agricoltura; vi è un rifiuto per i processi di industrializzazione agricola, sia lanciati dallo stato che promossi dai grandi proprietari terrieri, e che hanno spesso espianato le colture locali e l'agricoltura di sussistenza per realizzare grandi piantagioni di monoculture e hanno introdotto sostanze agrochimiche e sementi modificate²¹¹. Uno dei temi più discussi ai vari livelli di ampiezza dei *talleres* è quello del recupero delle colture native, in un'ottica di agricoltura organica e ecologicamente sostenibile; in questo, vi sono molti scambi e punti di contatto con le varie associazioni che gravitano intorno al Forum Sociale Mondiale e che, nel quadro di una visione ambientalista e no-global, promuovono l'agricoltura organica e il commercio equo-solidale (sempre in quest'ottica, in buona parte degli incontri si dà molto spazio allo sviluppo di progetti di rilancio dell'artigianato locale, soprattutto tramite la creazione di cooperative indigene, prevalentemente femminili; alla creazione di reti commerciali alternative, che eliminino i vari livelli di intermediazione e garantiscano proventi più adeguati ai piccoli produttori; alla fondazione di casse di risparmio e credito all'interno delle comunità e delle cooperative). Nella trattazione di

²¹¹ Per esempio, nella Sierra Norte de Puebla vi è stato, negli anni Ottanta, il boom del caffè, che inizialmente era sembrato un grande successo, ma poi si è rivelato fallimentare per la maggior parte dei piccoli coltivatori, che avevano rinunciato alla agricoltura di sussistenza, quando il prezzo del caffè è sceso considerevolmente, vi sono stati raccolti insufficienti e lo Stato ha sospeso l'erogazione di sussidi per la coltura.

queste tematiche, appare chiaro che l'aspetto strettamente economico è indissociabile da quello identitario e religioso; nel caso dell'agricoltura, per esempio, le modalità dell'organizzazione del lavoro e il rapporto con la terra (e, più generalmente, con la natura come fonte di vita con la quale è bene stabilire un equilibrio armonico) sono identificati come tratti distintivi dell'organizzazione sociale e al tempo stesso della concezione religiosa "indigena". Dunque, per molti esponenti della Teologia India, l'aspetto politico-economico e quello religioso sono pressoché inscindibili.

Analizzando le interazioni osservabili negli *encuentros-talleres*, diviene tangibile come essi, quasi etimologicamente, siano strutturati come il luogo nel quale si cerca di *costruire* un incontro proficuo (non più un *desencuentro* o una relazione di reciproca diffidenza ed esclusione) tra "*sabiduría indígena*" e saperi che, benché imposti dai colonizzatori, possono essere funzionali al progetto di emancipazione indigena²¹². Come si è visto, l'intero *taller* si articola intorno a quest'obiettivo, che viene perseguito con forme e modalità diverse. Abbiamo fatto riferimento alle sessioni di lavoro come lo spazio dove le possibili convergenze vengono

²¹² Come reso esplicito da varie testimonianze, tra cui la guida preparatoria riportata sopra, il passaggio logico principale per ottenere quella che Eleazar López Hernández, in vari momenti, chiama "riconciliazione tra i due amori" (l'identità indigena e l'appartenenza alla Chiesa Cattolica), è la ricerca di "convergenze", non solo tra le diverse visioni religiose, ma, più ampiamente, tra i sistemi di pensiero. Come si cercherà di argomentare in seguito, quest'ottica rischia non di rado di essere distorcente e di individuare analogie e convergenze anche tra visioni contrapposte; in questo caso, gli elementi culturali appartenenti ad un sistema di pensiero vengono reinterpretati alla luce dell'altro sistema di pensiero e, concretamente, si finisce col descrivere come "eminentemente indigene" concezioni mutate da ambiti completamente differenti. Oltre che in ambito strettamente teologico (dove gli esempi abbondano) quest'effetto è visibile più in generale nel processo di individuazione di caratteristiche che da un lato accomunino le eterogenee popolazioni autoctone, dall'altro le contrappongano al "mondo Occidentale"; in quest'ambito, l'influsso dei vari movimenti sociali, primo tra tutti il movimento no-global, è forte e, almeno dall'esterno, ben percepibile. Il problema sorge dal fatto che queste "acquisizioni", spesso, non sono esplicitate e quindi, nel processo di "riappropriazione identitaria", vengono talora identificate come tipicamente "indigene" concezioni maturate in contesti politici, economici, sociali e culturali completamente diversi ed estranei (si pensi all'influenza della religiosità *New Age* nel movimento no-global e sulle varie correnti "neo-indie" latinoamericane).

individuate, attraverso l'analisi di documenti e materiali di varia estrazione – dal magistero teologico, alle fonti storiche, alle riflessioni di vari attivisti pro-indigeni, etc.; vi sono poi, al polo opposto, gli spazi dedicati alla partecipazione emotiva e all'elaborazione corale della liturgia. Al pari degli altri momenti, anche questi sono affidati ogni giorno ad una delle diverse squadre formate all'inizio del *taller* (i criteri di formazione dipendono, di solito, dalla composizione del pubblico: nel caso degli incontri continentali, ad esempio, ognuna delle giornate era affidata ad una delle sei "regioni" individuate dall'AELAPI; nel caso non sia possibile procedere sulla base di un criterio areale, oppure se i coordinatori propendono per favorire più possibile lo scambio tra i diversi componenti, può essere un criterio casuale). In ognuno dei momenti liturgici, gli organizzatori devono "elaborare" un rituale che tenga conto di due principi: il primo è che la liturgia dovrà prendere spunto dai temi discussi nel *taller*; il secondo è che si deve più possibile riflettere e valorizzare la pluralità religiosa e culturale dei partecipanti. Data questa strutturazione, non si può dire che esista uno schema fisso per l'organizzazione dei momenti liturgici: questa può variare molto a seconda di chi è presente nel gruppo ed è pensata proprio come un momento in cui ognuno possa esprimere liberamente un modo proprio, o proprio della cultura di provenienza, in cui esprimere la vicinanza a Dio o la comunione con gli altri. Vi sono tuttavia alcuni elementi ricorrenti, quali la recitazione di una preghiera in ognuna delle lingue dei partecipanti; l'offerta di un oggetto simbolico, che magari è introdotto e spiegato da uno dei membri in particolare, ma sul quale si richiede, a tutti i partecipanti al gruppo, di riflettere in cerca di una convergenza, di un terreno comune; la costruzione di

un oggetto che sia specificamente simbolico di quel momento di incontro tra tutti. Gli oggetti così composti vengono, di volta in volta, lasciati nell'area destinata alle celebrazioni liturgiche e all'intrattenimento, e si vanno, di giorno in giorno, accumulando, in vista della celebrazione finale; un momento, concepito sempre come festivo, nel quale intrattenimento e liturgia compongono un tutt'uno (v. appendice foto).

Al di fuori delle sessioni plenarie e dei momenti prettamente liturgici, il *taller* sembra essere strutturato in modo tale che il modello "accademico" e quello "mitico-simbolico" (per mutuare un'espressione con la quale spesso i teologi indios descrivono alcune delle caratteristiche della teologia indigena) interagiscono tra loro, creando un registro intermedio. Come si è accennato, un simile registro opera negli spazi dedicati alla convivialità: oltre a quelli dei pasti e del riposo, vi sono vari momenti di intrattenimento più o meno strutturato, che possono includere una visita a qualche santuario o sito archeologico che si trovi nelle vicinanze, oppure occasioni di svago nei quali ogni gruppo è invitato a prendere parte attiva e dare il proprio apporto "culturalmente specifico", in modo da contribuire a un prodotto plurale ed eterogeneo: tipicamente, ci si riunisce per gruppi e si suonano, cantano o ballano musiche rappresentative di ognuno dei partecipanti. Comunque, anche durante le sessioni di lavoro vi sono spazi finalizzati ad agevolare la partecipazione di tutti. Infatti, uno degli elementi metodologici più importanti, che vengono annunciati sin dalla relazione introduttiva, è la strutturazione di gruppi di lavoro che, a seguito di ogni sessione, devono sviluppare per proprio

conto, in maniera più partecipata e democratica possibile, le tematiche introdotte nel plenario. In ognuna delle sessioni di lavoro, dunque, il tema è introdotto nel plenario dalla “*ponencia*” di uno degli organizzatori o degli *asesores* (solitamente, si tratta di religiosi, che possono essere vescovi, sacerdoti che hanno maturato una lunga esperienza nella pastorale indigena, o membri di una delle istituzioni promotrici di questa corrente); a seguire, si svolge un “dialogo plenario”, nel corso del quale i presenti dicono la propria opinione o esprimono il proprio modo di sentire; quindi, il coordinatore di turno, di volta in volta, forma i gruppi ed assegna loro un tempo (che, a seconda della complessità e rilevanza degli argomenti, può oscillare tra i 10 e i 45 minuti) e delle domande o spunti tematici intorno ai quali discutere e riflettere, in analogia a quanto avviene nella prassi catechetica di alcune zone pastorali²¹³. I gruppi vengono creati preferibilmente usando ogni volta criteri diversi, in modo garantire un reale scambio tra tutti i partecipanti; ogni gruppo è invitato a nominare un segretario, che è incaricato di redigere la sintesi della discussione. Quando scade il tempo assegnato al lavoro di gruppo, i delegati sono riconvocati in assemblea plenaria, dove i segretari esporranno quanto discusso e convenuto nel gruppo. Infine, il coordinatore di turno riepiloga quanto esposto dai segretari e ne trae le conclusioni. Per illustrare meglio alcuni dei meccanismi di interazione usati nei

²¹³ Se ne trovano esempi interessanti nella parte dedicata al tema “*experiencias de teología india*”, in AA.VV. 1991: 207-269; si tratta di una sezione “plenaria”, coordinata dal sacerdote maya-quiché Padre Angel Barreno e dedicata appunto ad esperienze di teologia india selezionate in base ai seguenti criteri: “1) que, en el grupo regional, la que se va a presentar sea la experiencia de mayor proceso, desarrollo y avance de elaboración teológica india. 2) que sea una experiencia iluminadora del proceso que lleva hasta el momento el taller. 3) Que la experiencia sea portadora de elementos en los campos de: sujeto – contenido – métodos – fuentes – finalidad” (p. 207); inoltre, oltre la metà degli atti del Segundo Encuentro Taller Latinoamericano (AA.VV., 1994: 199-503) è dedicata a specifiche esperienze di pastorale nelle macro-aree ed al loro apporto alla teologia india.

talleres e rilevare alcune *contraddizioni* che essi comportano, vorrei soffermarmi ancora sul V Encuentro Taller Latinoamericano, *La fuerza de los pequeños. Vida para el Mundo* per evidenziare come la componente rituale-simbolica venga integrata all'interno delle sessioni di lavoro - nelle quali, come abbiamo visto, la parte analitico-razionale è preponderante - per favorire la partecipazione anche da parte di chi ha una minore abitudine a parlare in pubblico e a verbalizzare i contenuti della propria fede in forma astratta e "sistematica". Anche in questo caso, come si può vedere dal programma dell'incontro sopra riportato, la prima parte dell'incontro, dopo l'esposizione generale delle tematiche da trattare e la spiegazione della metodologia da seguire per l'organizzazione dei lavori, era dedicata all'analisi della realtà, che doveva essere svolta dai partecipanti. Questi erano organizzati in sette gruppi di lavoro, formati per aree geografiche. Ognuno dei gruppi doveva affrontare un tema specifico (v. sotto). Secondo una prassi corrente, curiosamente improntata alla SWOT analysis come strumento per la definizione di strategie di posizionamento sul mercato (cfr. cap. 2), l'analisi della realtà doveva evidenziare da un lato i fattori di rischio e di debolezza, dall'altro le opportunità e i punti di forza, che in questo caso erano concettualizzati, rispettivamente, come "flores" (o "fuerza de los pequeños") e "espinas" ("agresiones de los grandes"). Per l'esposizione durante il plenario, che si sarebbe tenuta il pomeriggio di quello stesso giorno, ognuno dei gruppi doveva condensare la propria riflessione, scrivendola su due grandi petali di carta (per i fiori) e su due grandi spine. Nel pomeriggio, si sarebbe tenuto il plenario e ognuno avrebbe depositato i suoi petali e le sue spine, per formare "una flor grandísima con 14 pétalos y con 14 espinas".

Alla fine, il fiore era composto in questo modo:

GRUPPO IDENTITÀ CULTURALE E POPOLI INDIGENI: petali: “crece en la sociedad en general la decisión de asumir la propia identidad”; “en las sociedades indígenas crece la decisión de asumir la propia identidad y la valorización de la espiritualidad”; spine: “programas con el objetivo de integración y asimilación”; “la tentación de integrarse al mundo de los no-indígenas (blancos)”.

GRUPPO LEGISLAZIONE STATALE E POPOLI INDIGENI: petali: “organización y lucha en favor de sus derechos” ; “volver a las raíces: volver a sus costumbres, hábitos, pensamiento”; spine: “mega proyectos y sus efectos desastrosos”; “divisiones internas entre las comunidades, movimientos, etc., resultado de la imposición del sistema neoliberal”.

GRUPPO MIGRAZIONE E MOBILITÀ: petali: “organización y participación de los pueblos indígenas en la política, en las iglesias, en los movimientos sociales”; “crecimiento da conciencia”; spine: “vulgarización de los símbolos sagrados”; “crisis de identidad”.

GRUPPO ORGANIZZAZIONE INDIGENA E PARTICIPAZIONE POLITICA: petali: “tomar conciencia”; “apoderarse de su proyecto de vida”; spine: “división interna y externa de los pueblos indígenas”; “asistencialismo”

GRUPPO TERRA, TERRITORIO E RISORSE NATURALI: petali: “acompañar los proyectos sociales”; “autonomía de los proyectos nacionales”; spine: “falta de integración del trabajo pastoral de América Latina” ; “falta de recursos”

GRUPPO NARCOTRAFFICO E SUE CONSEGUENZE: “rescate de la cultura y del pensamiento indígena”; “pobreza y dependencia”; “violencia”.

AMAZZONIA E FUTURO DEI POPOLI: petali: “crecimiento conciencia, identidad y apego (ligación) a la tierra”; “fortalecimiento de la organización de los pueblos indígenas, de la iglesia, de las asociaciones”; “desunión en el mundo indígena”; “grandes proyectos”²¹⁴.

Un’analisi dettagliata di questo piccolo campione del modo di procedere durante gli *Encuentros Talleres* consentirebbe, di per sé, di trattare la maggior parte dei nodi problematici di questo progetto di ricerca. In questa sede, tuttavia, esso mi pare soprattutto rappresentativo di alcuni aspetti in particolare. In primo luogo, dalla sintesi di questa giornata di lavoro, risulta evidente quanto, all’interno dei *talleres*, sia rilevante il ruolo degli organizzatori nell’articolazione dei temi e dei gruppi di lavoro, come pure nel proporre, sulla base delle proprie precedenti esperienze di incontri internazionali e della conoscenza di una o più culture autoctone, simboli e metafore che possano essere tanto ampi, polisemici e plurivalenti da risultare significanti ed evocativi per tutti i partecipanti. Il fiore è uno dei simboli che, sin dai primi passi della Teologia India, ricorrono più frequentemente nella sua retorica. Va rilevato, per questo come per altri concetti che ormai sono entrati a far parte del repertorio terminologico e simbolico di questa corrente, che raramente chi introduce un termine, una metafora, un simbolo, spiega dettagliatamente da quale fonte lo ha tratto e con che accezioni lo usa (o quali

²¹⁴ AA.VV., 2006a, documento “cd español”.

accezioni tralascia). Per esempio nel fiore possiamo percepire una notevole stratificazione/condensazione, che difficilmente si può integralmente “decrittare”. Non è possibile (né, forse, sarebbe particolarmente utile) ricostruire tutte le possibili accezioni metaforiche con le quali questo termine viene utilizzato nelle diverse culture amerindiane (anche solo in riferimento alla religione cattolica). Si può però accennare, ad esempio, che per López Hernández e Siller - entrambi messicani, ma le cui elaborazioni, come si è accennato, fanno parte del nucleo retorico e teorico per la Teologia India in tutto il continente - la letteratura nahuatl, e soprattutto gli studi di Angel María Garibay e Miguel León Portilla, rappresentano una delle principali fonti di conoscenza e di ispirazione nella descrizione della cosmovisione e della religiosità mesoamericana (ma, per estensione, latinoamericana, dato che questa corrente postula l’esistenza di un importante sostrato filosofico, morale e religioso comune tra tutti i popoli del continente). Nella retorica nahuatl classica, il termine *xochitl* (fiore) assommava una pluralità di significati, associati ma anche distinti; una delle accezioni cui Siller e López Hernández fanno più spesso riferimento è quella condensata nel difrasimo “in xochitl in cuicatl” (il fiore, il canto), che stava ad indicare, metaforicamente, la poesia e il canto. Quest’espressione compare in più punti anche all’interno del *Nican Mopohua*, nel quale si narra l’apparizione della Vergine di Guadalupe (universalmente considerata dai teologi indios, anche grazie alla posizione espressa da Papa Giovanni Paolo II, “icona dell’evangelizzazione perfettamente inculturata”). Per Clodomiro Siller, in questo testo tutto il discorso avviene

dentro de la *lógica y pensamiento del indio* simbolizada en las flores y el canto.

Para el indio mesoamericano la verdad se expresaba con el difrasismo *in xochitl in cuicatl* (flor y canto) y de hecho, el texto que analizamos comienza entre cantos y termina en medio de un brotar y desparramarse de flores (Siller, 1990: 132).²¹⁵

In effetti, questa metafora²¹⁶ era già stata utilizzata, proprio per riferirsi alla poesia e al canto come un'offerta a Dio e un modo di avvicinarlo, da alcuni dei missionari durante la prima evangelizzazione del Messico; probabilmente per questa strada arrivò ad essere inclusa, proprio in quest'accezione, nel *Nican Mopohua*, dal quale adesso la mutuano i teologi indios. Tuttavia, queste "estrapolazioni metaforiche", volte a stabilire, prima ancora che delle traduzioni, delle equivalenze tra cosmovisioni e sistemi di pensiero diversi (ai tempi della prima evangelizzazione come oggi), da un lato "tralasciano" tutta una serie di altri significati ed associazioni²¹⁷, dall'altro tendono a costruire una simbologia "trans-indigena", nella quale a simboli e significanti apparentemente comuni corrispondono significati, concezioni ed interpretazioni spesso assai eterogenee. Come si vedrà più in dettaglio in seguito, in effetti, l'identificazione o costruzione di un patrimonio di pratiche e concezioni che accomunino i fedeli delle diverse etnie latinoamericane e che

²¹⁵ Vale la pena evidenziare, partendo da questa citazione, una tendenza, che troveremo spesso all'interno della retorica della Teologia India e che verrà analizzata in modo più articolato in seguito, ad usare espressioni generalizzanti ed essenzialiste come "para el indio mesoamericano", o "el indígena piensa", addirittura declinate al singolare, come se non esistessero differenze di alcun genere tra i rappresentanti delle varie etnie amerindiane, e neppure tra "el indígena prehispánico" e quello odierno.

²¹⁶ Assieme a numerose altre tratte dall'oratoria indigena, con le implicazioni e gli slittamenti semantici ben evidenziati da Burkhart in *The Slippery Earth*, (1989).

²¹⁷ Ad esempio, per rimanere al caso di "xochitl", anche un'altro tipo di offerta agli dèi, ossia i cuori umani, veniva concepita come "xochitl". Sebbene vi fosse una distinzione, esisteva una vicinanza impensabile dal punto di vista cristiano. Tra i vari vocaboli derivati dalla composizione con *xochitl* alcuni particolarmente significativi sono: *xochimicque* (dal verbo *micqui*, morire), che indicava i prigionieri di guerra che venivano sacrificati; *xochiyaoyotl*, la "guerra fiorita", il cui fine principale era la cattura di valorosi soldati, possibilmente di lingua nahuatl, da immolare; le espressioni *xochiatl* e *yolloxochitl* che, secondo Garibay (1992: 907-908), oltre al loro significato letterale (rispettivamente, acqua di rose e magnolia) indicavano la prima la "sangre divina de que se nutren el sol y la tierra" e la seconda il "nombre místico de los corazones humanos, que son flores del sol".

costituisca il “nucleo teologico” della Teologia India è proprio una delle operazioni più complesse di questo processo di elaborazione, dato che spesso i tratti identificati come “rappresentativi” degli “indios” finiscono con l’essere estremamente generici, sono frequentemente definiti in contrasto con la visione “occidentale” e “neoliberista” (includendo dunque anche tratti, valori, definizione mutate da movimenti antisistemici non autoctoni) e rischiano di ricondurre ad una visione essenzialista delle culture native. Proprio perché esplicitano raramente le proprie fonti di ispirazione, in nome di una latente retorica di “autenticità” e dell’esigenza di evidenziare l’agentività dei fedeli indigeni e la vitalità, organicità e dinamicità delle culture native di oggi, i teologi indios più influenti e carismatici rischiano di proiettare sui loro seguaci (che spesso non sono in grado di risalire autonomamente a tali fonti) visioni e ricostruzioni storiche falsate. Come accennato, essi mettono esplicitamente in dubbio la pretesa di fondatezza e obiettività di certe ricostruzioni accademiche - una pretesa che ritengono legata, per dirlo con l’espressione usata da Varese (1996:67), ad un’*epistemologia neocoloniale* – e ritengono che, in quanto indigeni o rappresentanti degli indigeni, la propria lettura sia comunque più legittima e più vicina alla fonte; da questo punto di vista, analizzare la rispondenza o meno di quanto essi affermano con le fonti alle quali si ispirano non avrebbe particolarmente senso. Questa posizione, tuttavia, spesso non viene esplicitata durante le *ponencias* o nelle spiegazioni che accompagnano gli eventi liturgici e, conseguentemente, la maggior parte dei presenti non è messa in condizione di distinguere le informazioni che nella comunità accademica sono ritenute più plausibili dalle ricostruzioni

ed interpretazioni elaborate dagli oratori (spesso, la fonte delle informazioni non è menzionata, per “non appesantire” troppo l’esposizione”; e talora, anche se si fa riferimento a un determinato studioso, come fonte particolarmente autorevole, non si specifica quando quello che si argomenta diverge sensibilmente, nell’interpretazione generale). A ciò si aggiunga che in molti di questi discorsi anche le conoscenze relative al passato preispanico e quelle relative a culture attuali vengono utilizzate senza specificare cosa sia legato al passato e cosa sia attualmente esistente (e dove). Specialmente nella “costruzione” dei momenti liturgici, è estremamente difficile sapere quali degli elementi appartengano a una tradizione culturale concreta ed attuale e quali costituiscano delle rivitalizzazioni di fenomeni e tratti ormai caduti in disuso, o addirittura mai recepiti dalla maggior parte delle popolazioni autoctone²¹⁸. Come si è visto, i teologi indios denunciano che i programmi scolastici, essendo legati all’idea dell’omologazione nazionale, nonché, attualmente, funzionali al sistema economico neo-liberista, non dedicano spazio alla storia delle civiltà preispaniche, oppure la trattano in modo inadeguato. La riscoperta delle radici preispaniche è invece ritenuta un passaggio fondamentale per un’adeguata valorizzazione della specificità culturale; il problema sorge quando, in virtù di questa visione, si arrivano a sovrapporre

²¹⁸ In questo senso, il caso del Messico è particolarmente eloquente, dato che le nostre conoscenze sulle pratiche e concezioni religiose dei suoi abitanti in era precortesiana sono basati essenzialmente sul lavoro condotto dai cronisti cinquecenteschi nell’area di diretta influenza dei Mexica e sulla base delle informazioni fornite dai discendenti delle élites. Molte delle istituzioni, dei sistemi di pensiero, delle concezioni e pratiche religiose di ascendenza preispanica, come è noto, hanno conservato una grande vitalità e le loro tracce nelle attuali culture autoctone sono rilevanti. È stato però rilevato da vari studiosi [v. citazione da lupo] che sin troppo spesso gli studi etnografici relativi alle comunità indigene sono stati viziati da un’ottica, fondamentalmente essenzialista, che tendeva ad enfatizzare le tracce di quel “glorioso” passato, minimizzando invece gli elementi nuovi, che fanno di esse culture ben distinte.

spiegazioni, significati, interpretazioni dedotti dalle fonti etnostoriche a pratiche e concezioni oggi vigenti in diversi contesti o a sottostimare le differenze, anche rilevanti, che possono esservi tra una cultura e un'altra. In mancanza di una chiara contestualizzazione, il rischio di sovrapporre il prodotto di un processo di "rivalorizzazione culturale", non di rado improntato alla ricerca di una "autoctonia decente" e a un panindianismo essenzialista, alla reale specificità culturale che si vuole salvare può essere elevato. Non si può non tenere conto del fatto che quanti presenziano questi *talleres* sono in buona parte agenti di pastorale che non hanno ascendenza indigena, o hanno vissuto al di fuori della propria comunità di appartenenza per buona parte della vita; che molti di essi non hanno un'adeguata conoscenza delle culture preispaniche, e dunque non sono in grado di recepire criticamente le affermazioni che le riguardano. A questo proposito, va anche segnalato che, nonostante i *talleres* siano improntati ad un clima di convivialità, di parità e di libertà di espressione, spesso i coordinatori sono figure carismatiche, cui viene riconosciuta una grande autorevolezza. Di conseguenza, persino quanti, essendo membri di una comunità indigena e dunque portatori di quei valori di cui si discute, sono orientati ad attribuire una certa credibilità a quello che ascoltano. Si è detto che il *taller* è concepito soprattutto come un momento di sistematizzazione di una teologia, di una religiosità, di una cosmovisione che già esistono; di conseguenza, in questi incontri a volte si cerca di dare spiegazioni, costruite anche sulla base di informazioni mutate da ambiti eterogenei, a pratiche e concezioni, alle quali i protagonisti diretti non avevano,

sino a quel momento, sentito l'esigenza di dare spiegazione in quei termini. Spiegazioni che, se condivise dagli agenti di pastorale, vengono poi proposte al di fuori dei *talleres*, nelle comunità di origine, sia durante le celebrazioni e la catechesi, sia in occasione di conversazioni più informali, col rischio rilevante che ai fenomeni che si vogliono reintrodurre o rivitalizzare si dia un senso completamente diverso da quello che, da un punto di vista *emic*, gli attribuiscono i fedeli cui la "pastorale indigena" si rivolge²¹⁹.

In sintesi, analizzando le reali modalità di organizzazione dei contenuti e delle interazioni all'interno dei *talleres*, si può rilevare che, nonostante una delle priorità di queste riunioni sia quella di promuovere la reale partecipazione di tutti e favorire un clima di libertà e di parità, in realtà già nella fase introduttiva i partecipanti ricevono degli orientamenti estremamente precisi. Tornando all'esempio tratto dal V Encuentro, si può constatare come già nell'introduzione tematica e nell'esposizione della metodologia di lavoro dell'analisi della realtà (sessione presieduta dalla Regione Caribe ed introdotta da un sacerdote panamense membro dell'AELAPI), il tema venisse fortemente indirizzato e delimitato:

nos corresponde presentar la realidad indígena del continente y ver las formas de expansión del proyecto imperialista y la fuerza de resistencia y alternativas que brotan de los pequeños.

En esta jornada se trata de que nuestros pueblos expresen su palabra sobre lo que más nos afecta en la coyuntura actual.

En los tiempos actuales los pueblos indígenas de cualquier parte del mundo se hallan en la encrucijada histórica de sucumbir aplastados por la modernidad que niega y excluye o llegar a ser germen de vida o fuerza que se ofrece al mundo de hoy y del futuro.

Son muchos los desafíos que pesan sobre nuestros pueblos, y sobre aquellos que se han hecho solidarios a nuestra causa. Hoy más que nunca estamos amenazados por la implantación de un modelo de sociedad, que pone al lucro y el dinero por encima de la persona humana que excluye y aniquila a los pobres y se hace cruel con los pueblos indígenas al no poseer valores de cambio y al no

²¹⁹ v. internista José Lima.

funcionar según la lógica del mercado. Los pocos bienes y recursos que se encuentran en poder de las comunidades indígenas están siendo presionadas a entrar al mercado a la buena, o la mala. Los megaproyectos se están engullendo rápidamente las tierras, los ríos, el agua, los recursos naturales, las plantas y el subsuelo de los pueblos indígenas y como si fuera poco se está aniquilando nuestras semillas con productos Transgénicos impuestos desde arriba. Las comunidades indígenas son objeto de la mirada del Proyecto Neoliberal que exige para sí la tierra, nuestros bosques, el agua, los recursos naturales y el subsuelo mismo de nuestras comunidades, para devorarlos y aniquilar nuestras vidas para siempre.

Nuestra pregunta es: ¿Qué debemos hacer ante esta agresión descarada? ¿Cómo se puede defender la vida de nuestro pueblo, frente a este proyecto devorador de minerales, bosques y hasta de la persona humana misma? Necesitamos fortalecer nuestra cohesión interna desde nuestras identidades y la fuerza que anima y da vida a los pequeños.

Es también un hecho innegable el número creciente de gente indígena que sale de sus comunidades hacia las zonas industriales de los países y muchas veces son más los que se van que los que se quedan y en las comunidades permanecen únicamente las mujeres, los ancianos, los niños y los enfermos. El despoblamiento de los territorios ancestrales tiene dimensiones gigantescas y está afectando negativamente la integración familiar, social y cultural de los que migran y de los que quedan. Debemos conocer muy bien las repercusiones de las migraciones indígenas como un movimiento que destruye y desintegra pero que también es una ocasión nueva que nos puede ayudar a realzar nuestros pueblos indígenas en contextos modernos, como una oportunidad de interacción de pueblos y culturas diferentes que propicia el diálogo y el intercambio cultural y nos ayuda a sobrevivir y recrear nuestra cultura en la universalidad. El problema es buscar proyectos alternativos que aseguren las condiciones de autosuficiencia alimentaria. El cómo defendernos de los peligros que acechan los valores culturales en el camino migratorio, el cómo interactuar con las iglesias que reciben a los emigrantes indígenas para que los acojan en sus espacios pastorales acordes a su idiosincrasia.

Otro problema acuciante es el tema de indígenas involucrados en la siembra, custodia, tráfico y consumo de estupefacientes con la consecuente degradación del mundo indígena. Ya existen cárceles con indígenas que ingenuamente o a sabiendas han entrado al narcotráfico y esto trastoca toda la vida del indígena y lo pone al servicio de la muerte. La pregunta es: ¿Qué hacer en estas situaciones y qué alternativas económicas se deben dar para frenar la narcocultura que impacta a las nuevas generaciones de la drogadicción?

¿Cómo cuidar en el mundo de hoy el respeto a nuestra identidad, como entrar a la modernidad sin renunciar a nuestra identidad, como exigir el reconocimiento de la diversidad cultural que nos pueda llevar a los procesos de inculturación auténtica contra la perspectiva monocultural e impositiva del sistema dominante? En definitiva es un conflicto serio para nuestros pueblos el conservar nuestra identidad cultural, y el poder frenar el impacto de las legislaciones estatales en nuestros pueblos pero es hermoso hoy contar con la fuerza de los pequeños que es la flor hermosa que se ofrece al mundo y que se manifiesta en la organización indígena y su participación política clara y evidente, por lo que podemos presentar nuestros lugares debida como futuro alternativo al mundo en destrucción²²⁰.

Come si può vedere, le premesse ideologiche sono chiare

²²⁰ AA.VV., 2006a, documento "cd español".

(sembra quasi che si dia per scontato che chi partecipa a questi eventi le condivida, il che rende anche più difficile, per i presenti, esporre punti di vista diversi); altrettanto espliciti, quasi vincolanti, i suggerimenti dei diversi aspetti da trattare, delle domande a cui dare risposta. Sebbene teoricamente ognuno dei presenti sia invitato a dire quello che vuole e pensa, dinanzi a una presentazione così articolata e conclusa, nella quale alcuni punti di vista vengono automaticamente presentati come dati di fatto, il reale margine di impostazione della questione, di formulazione dei quesiti, di individuazione dei problemi e di suggerimento delle possibili soluzioni o alternative da parte dei partecipanti si riduce sensibilmente. Del resto, pur non essendo stata presente in quest'occasione, ho rilevato, durante i gruppi di lavoro ai quali ho partecipato in occasione dell'indagine etnografica, che molti dei partecipanti, dinanzi a tematiche così "macro" e già fortemente incanalate, esprimono non di rado un senso di disagio, di disorientamento e talora di scarso interesse; molti di essi rimangono praticamente in silenzio e non di rado, se incitati ad esprimere liberamente il proprio punto di vista, manifestano imbarazzo o fastidio, o dicono di preferire che a prendere la parola siano quelli che sembrano più istruiti (spesso, si tratta delle persone dall'aspetto più "occidentalizzato").

Nel corso dei *talleres* che si sono tenuti a Città del Messico, presso il CENAMI, molti dei fedeli indigeni presenti in rappresentanza delle loro comunità, o etnie (come se non vi fossero nei fatti rivalità e differenze talora anche rilevanti tra le numerose comunità che possono comporre un gruppo etnico), pur essendo presenti in veste di catechisti, *promotores de salud*, o comunque membri partecipi dei vari gruppi di *pastoral indígena*,

esprimevano in vari modi una sensazione di disagio, di estraneità, di non appartenenza a quel contesto. Per alcuni di loro, il fatto stesso di partecipare a un *taller* e allontanarsi dalla propria comunità di origine rappresentava un evento straordinario. Molti di loro si astenevano quasi totalmente dall'intervenire durante le sessioni plenarie e, secondo quanto ho potuto registrare, questo è un problema che si verifica nella maggior parte dei casi in questo tipo di eventi. Anche all'interno dei gruppi di lavoro, che sono proprio finalizzati a far sì che quante più persone possibile partecipino attivamente, si confrontino e cerchino di trovare una prospettiva, un'interpretazione e degli obiettivi comuni, molti di loro manifestavano chiaramente un senso di inadeguatezza, di non sentirsi in condizione di esprimere un'opinione organica su alcuni dei temi trattati, preferendo, nella maggior parte dei casi, che quanti sembravano più familiarizzati con le categorie occidentali prendessero la parola, conducessero il gruppo di lavoro, e, in veste di segretari, presentassero la sintesi di quanto discusso durante il plenario. Si è detto in precedenza che i teologi *indios* affermano di svolgere un ruolo essenzialmente (se non esclusivamente) di mediazione; che ricorrono a metafore come "portavoce" e "*parteros*"; in sostanza, potremmo dire che ciò che si tenta di fare in occasione dei *talleres* e degli altri momenti di "mediazione" è una sorta di operazione di "traduzione culturale": da un lato, i mediatori ritengono necessario promuovere la traduzione delle Sacre Scritture e di alcuni brani ritenuti rilevanti del magistero nelle lingue o almeno "nelle categorie" delle culture indigene; specularmente, essi ritengono che l'operazione di "sistematizzazione" della "teologia india vissuta" sia un passaggio necessario tanto per avviare un dialogo con la "teologia della

Chiesa”, quanto per istituire una koiné teologica, culturale e identitaria tra i diversi gruppi, che consenta di associare alla definizione originariamente dispregiativa di “indio” un referente concreto e dotato di valore positivo: questa categoria, che identificava i tratti di cui l’*indio* era ritenuto carente rispetto al colonizzatore, negando valore e rilevanza a qualsiasi caratteristica specifica dei disparati gruppi etnici cui veniva applicata (e che venivano descritti come una massa indifferenziata), oggi viene utilizzata con un’accezione sostanzialmente simile, anche se di segno inverso, per indicare le molte caratteristiche positive che distinguono l’indio, appunto, dall’occidentale²²¹: *con la palabra indio nos oprimieron, con la palabra indio nos liberaremos* è infatti uno dei motti più in auge presso questa corrente. Come in ogni operazione di traduzione culturale [Talal Asad], anche in questo caso si pongono però una serie di problemi, che spesso portano i traduttori (sia che intendiamo i teologi indios, sia che facciamo riferimento al “soggetto collettivo” che elabora), a forzare i dati, a porre l’accento sulle analogie tra i due sistemi culturali, negandone però in questo modo la specificità e rischiando, nel tentativo di individuare tratti, simboli e contenuti comuni, di svuotarli di buona parte dei significati che essi hanno nei contesti culturali dai quali sono tratti. In effetti, questo tipo di considerazioni si rendono

²²¹ Da questo punto di vista, il livello di ampiezza degli incontri ha inevitabilmente ricadute rilevanti sui contenuti e sui risultati della “traduzione”: chiaramente, in un contesto monoculturale, quest’operazione si può effettuare in modo più concreto e culturalmente specifico; nei contesti allargati, come nel caso degli incontri nazionali e internazionali, ad ognuno dei rappresentanti di un determinato gruppo etnico (o *equipo pastoral*: in alcuni casi, l’unica rappresentanza è garantita dai religiosi o dai catechisti, che talora conoscono assai superficialmente il contesto culturale in cui operano) viene richiesto di preparare il proprio contributo sui temi che verranno trattati, selezionando dei tratti significativi e adatti alla riflessione comune. In questi casi, i contenuti (miti, simboli, pratiche rituali, esperienze concrete di pastorale indigena), oltre ad essere selezionati in base non solo alla specificità culturale, ma anche alla rilevanza rispetto al tema del taller e alla comprensibilità/ esportabilità, sono presentati in maniera

piuttosto evidenti anche in maniera più immediata e tangibile durante l'osservazione delle interazioni tra diverse tipologie di attori sociali in occasioni dei *talleres*. Cercando di riflettere, senza subire la perniciosa influenza del radicato stereotipo dell'indio passivo (uno stereotipo assai sentito, discusso e talora interiorizzato dagli stessi nativi), sulle ragioni che sembrano, in alcuni momenti degli *encuentros*, portare a un profondo *gap* comunicativo tra i partecipanti (visibile soprattutto nei gruppi di lavoro), sembrerebbe di poter affermare che spesso questi silenzi o atteggiamenti di disagio, soggezione e apparente disinteresse sembrano derivare dalla stessa impostazione "sistematizzante" e discorsiva del *taller*; in particolare, sembrerebbe che la mancanza di una reale interazione si manifesti dinanzi a domande che appaiono estremamente astratte o distanti. In vista del progetto di "traduzione culturale" che, almeno in via provvisoria, è considerata l'unica base possibile per ripristinare un reale dialogo tra Chiesa e popolazioni indigene, si richiedono ai rappresentanti indigeni spiegazioni, possibilmente espresse attraverso l'uso di categorie e di un linguaggio come quelli usati dai coordinatori (che si ritiene possa essere più "commensurabile" con la tradizione accademica e teologica "dominante"), su concezioni e pratiche che sono state "ritagliate" dal più ampio sistema di significati nel quale sono inserite (anche sulla base di indicazioni precise e vincolanti come quelle riportate dalla guida preparatoria al V *encuentro*). Talora sembra proprio che sia la stessa impostazione delle domande poste, più o meno esplicitamente, ai rappresentanti indigeni (o degli indigeni) a far perdere significato, rilevanza o interesse a

decontestualizzata rispetto al contesto culturale che li ha generati (all'interno del quale si possono comprendere appieno).

questi temi. E ancora, nonostante le dichiarazioni di parità e l'invito ad esprimersi liberamente, i partecipanti sembrano fortemente condizionati, nella propria sensazione di potersi esprimere liberamente, dal proprio livello di istruzione (intendendo quella, altrove criticata, imposta dai sistemi scolastici nazionali ed associata alla *sociedad envolvente*). Questo rivela ancora una volta la profonda ambivalenza con la quale, anche in questo contesto, si percepiscono da un lato la cultura nazionale dominante (o, per estensione, l'intera civiltà occidentale), dall'altro le "culture indigene" (tenendo conto che le due cose si definiscono l'una in relazione all'altra, in una visione fortemente dicotomizzata): molti dei protagonisti, nonostante le dichiarazioni programmatiche, sembrano comunque ritenere che chi ha ricevuto un'istruzione "occidentalizzata" sia più capace e più abituato ad esprimersi in un contesto pubblico e su stimoli così specifici. Consapevoli di questo, gli organizzatori dei *talleres* intervengono in vari modi. Per esempio, come si diceva, i gruppi di lavoro vengono organizzati di volta in volta in maniera diversa. A volte, si formano gruppi composti esclusivamente da "indigeni" (e qui torna centrale il problema della definizione di chi sia *realmente* indigeno), in modo tale che si possano sentire meno a disagio e più liberi di esprimersi. Questa strategia deve però essere controbilanciata da gruppi formati anche su altre basi (talora, anche casuali, per esempio accorpendo quanti occupano una determinata porzione della stanza) per poter contemporaneamente cercare di propiziare quello scambio anche con le altre tipologie di partecipanti, e promuovere quella integrazione di prospettive che si ritiene così importante e distintiva della Teologia India. In ogni caso, anche in questo

contesto, difficilmente si riesce a mantenere un'interazione orizzontale tra i partecipanti; per varie ragioni, spesso anche all'interno del gruppo di lavoro si creano dinamiche simili a quelle osservabili durante il plenario, per cui le persone che realmente partecipano in maniera attiva sono sempre una minoranza e il grado di partecipazione è piuttosto eterogeneo - tanto che, in mancanza di un segretario piuttosto "energico", difficilmente si arriva a un documento unitario, ma piuttosto ad una lista di argomentazioni e posizioni, talora scarsamente coordinate tra loro. In molte occasioni, a quanto ho potuto constatare avendo partecipato a diversi gruppi di lavoro ed assistito alla presentazione in plenario, il segretario "trascende" questo ruolo e, più che limitarsi a sintetizzare i vari interventi, tende a "sistematizzarli", trasformando elenchi non di rado piuttosto eterogenei e sconnessi di tematiche e di posizioni (come si può vedere anche dalla lista di "*flores y espinas*" riportata sopra) in discorsi piuttosto articolari e unitari. Questo processo di rielaborazione è ancora più accentuato nel discorso conclusivo che il coordinatore effettua durante il plenario che chiude la sessione di lavoro: in tale intervento, concepito come una sorta di sintesi complessiva di quanto elaborato collettivamente dai gruppi e nel plenario, il contributo personale del coordinatore è spesso piuttosto rilevante; infatti, il moderatore (o mediatore) si esprime solitamente come se effettuasse una sorta di bilancio di quanto espresso dalla maggior parte dei partecipanti, ma, come abbiamo visto, il reale grado di partecipazione è estremamente disomogeneo e, almeno nelle parti di "sistematizzazione", le figure di mediazione esercitano ancora un ruolo preponderante e, mentre dovrebbero favorire la reale partecipazione dei fedeli

indigeni o dei membri delle comunità, finiscono molto spesso col prendere la parola al loro posto.



5.2 Costruzione di una liturgia plurale e di un cristianesimo “trans-ecumenico”

lo que se dijo de la crítica que en la iglesia se hace a las culturas, [...] como lo vamos a ver cuando desarrollemos los temas principales de este taller, es lo más antievangélico, lo más antibíblico, lo más anticristiano, lo más antihumano que pueda haber, porque volteen y díganme si en el mismo árbol vamos a ver dos hojas iguales, la diversidad es lo propio de la realidad y por lo tanto también de la realidad humana y de las culturas, cuando eso se hace en el fondo siempre hay una perspectiva de dominación [...] y de opresión, y de aprovechamiento del otro: si no se le dijera al indígena lo que se le dice, se le tendría que pagar lo que se tiene que pagar; [...] entonces uds dicen así, y en la iglesia nosotros estamos discriminando porque como es indígena yo tengo que tener un pretexto para decir que yo tengo la verdad, que yo tengo verdaderamente a Dios, entonces estamos nosotros prácticamente reproduciendo las injusticias del sistema social dentro de la iglesia; y fíjense que hay catequistas que hacen lo mismo para poderse también en la comunidad..., no sé qué es lo que se pretende, pero empiezan también a hacer críticas. Cuando se empezó en la Pastoral Indígena a valorar las tradiciones etc, hasta en Chiapas que es de lo más avanzado, había catequistas que decían esto no se puede hacer, eso es idolatría, peor que los sacerdotes eran los mismos catequistas y a veces hasta los diáconos, y a mí se me caía la cara (Siller, plenario del 18 agosto sulla análisis de la realidad svolta dai partecipanti dei gruppi di lavoro del pomeriggio precedente)

Si è visto in vari passaggi - sia nei testi scritti pubblicati dai teologi indios, che nella modalità di concezione e strutturazione dei *talleres* - che una delle caratteristiche che, secondo i teologi indios, deve caratterizzare questa corrente – per molti versi concepita come una rifondazione del cristianesimo originario, oltre che delle identità etniche – è la capacità di dialogo. Le accezioni con le quali questa parola viene usata fanno riferimento a due accezioni principali: da un lato, vi è il dialogo ecumenico, che è un orientamento centrale soprattutto per i responsabili delle istituzioni coordinatrici degli incontri come l’AELAPI, ma anche di associazioni di teologi come l’ASETT, Amerindia, il CMI e il CLAI; dall’altro, vi è una più ampia aspirazione al dialogo interculturale. Per quanto riguarda il primo aspetto, al di là della nicchia di teologi orientati all’ecumenismo, che partecipano agli incontri di Teologia India e che sono riuniti in associazioni come quelle citate sopra, vi

sono, nella pratica pastorale e nelle stesse teorizzazioni dei teologi indios, difficoltà pratiche difficilmente sormontabili. Non bisogna dimenticare che all'origine del profondo rinnovamento rappresentato dal Concilio Vaticano II e, in ambito latinoamericano, dalla svolta pastorale promossa dal CELAM e dalle Conferenze Episcopali, vi sono la perdita del monopolio della Chiesa Cattolica e l'elevato tasso di conversioni a confessioni cristiane non cattoliche. Anche all'interno della Teologia India, assieme alle retoriche orientate all'ecumenismo, il proselitismo delle denominazioni protestanti ed evangeliche, è sovente descritto come una delle cause fondamentali di divisione all'interno delle comunità, nonché come il segno di un progetto di dominazione promosso direttamente dagli Stati Uniti d'America. Per esempio, il tema è emerso durante uno dei gruppi di lavoro avviati durante il *taller "Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis"*; il gruppo doveva iniziare a mettere in pratica il metodo di leggere un brano della Bibbia per interpretare "che cosa ci sta dicendo oggi". In concreto, lo spunto di riflessione selezionato tra quelli proposti da Siller è stato il passaggio biblico relativo a Caino e Abele (Genesi: 4, 1-24), come metafora delle divisioni intracomunitarie. Il problema delle "sette" è emerso quasi subito come una delle cause principali di questo fenomeno; infatti, una delle suore della Sierra Norte de Puebla, lì presenti, lo ha introdotto in questo modo:

bueno nos decían que Estados Unidos nos envían sectas, se supone, no recuerdo ahora el nombre del presidente, pero él manda uno de sus trabajadores a México, para darse cuenta de que profesamos una sola religión, de que una mujer es la que nos une y es la Virgen d Guadalupe y que hay unidad, entonces no le conviene a Estados Unidos, a este presidente no le conviene; entonces nos envía droga, vienen las sectas a dividir a las familias, a la unidad de la comunidad, entonces entra a través de los vicios que son drogas, y entonces como que hay un desequilibrio, a ellos no les conviene, entonces es por donde nos han llegado. Nosotros como mexicanos tenemos nuestra Madre, que es la Virgen de Guadalupe y por ahí nos dan duro, y llegan las sectas por allá muchísimo, que

la Virgen no existe, que tuvo más hijos, para qué, para dividirnos, llegan las sectas y están, este, de la familia dos hermanos son de una religión, o en el matrimonio, la señora es uno y el señor es otro, yo siento que es un problema grave, como dices como hermanos, rescatar nuestra raíz, lo que nos une, para hacer fuerza [...]

al commento di un sacerdote della diocesi di San Cristóbal che diceva: “me parece que estás tocando eso de la astucia de la serpiente cuando hablas de como las sectas envuelven a los hermanos”, ha aggiunto:

bueno como decía el Padre, el demonio, el malo, que actúa, que se personifica, por ejemplo en este caso en este Presidente, y sí en este caso lo ha estado logrando; nos damos cuenta por ejemplo que México ya no es 100% católico, hay muchísimas sectas y ellos se dan cuenta, le comentaba a la hermana Leonila que un punto débil de nosotros los mexicanos es la economía: entonces ellos llegan con nuestro agente de pastoral: mira, tengo un cochinito, sabemos que puede hacer falta, llegan con despensas y sabes qué, tú recíbelo, lo necesitas, llegan engañando a la gente, y la gente empieza a asistir, ya están asistiendo a las reuniones, porque ahorita no le traemos pero le vamos a traer, si son constantes les van a seguir dando (trascrizione del taller *Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis*, gruppo di lavoro del 18/08/2009)

Questo segmento esprime con particolare forza la visione delle “sette” come espressione degli Stati Uniti, incarnazione per eccellenza dell’Occidente neoliberista e delle sue perfide trame; ma, pur senza questa enfasi retorica, l’argomentazione affiora con una certa frequenza nelle discussioni sui fattori di aggressione e disgregazione culturale. Tenuto conto di questa visione, al momento sembra che l’ecumenismo sia un obiettivo ancora lontano, promosso soprattutto dai teologi indios che operano in un contesto sovranazionale o sovra comunitario, dunque non strettamente a contatto con la realtà di conflitto e concorrenza che si instaura tra le diverse confessioni religiose e tra i loro aderenti – sovrapponendosi, spesso, ad altre cause di tensione sociale tra membri di una o più comunità indigene.

Per quanto riguarda, invece, un discorso più ampio sul dialogo interculturale Clodomiro Siller, durante il *taller* su “*Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis*”, da lui coordinato nell’agosto del 2009 e orientato ad insegnare il metodo di lettura ed

applicazione “inculturata” delle Sacre Scritture, insisteva con molta forza su questo concetto:

que yo sepa el sentido de la vida que le da la gente a sus experiencia, no basta con eso, se necesita el diálogo: aquí nosotros tenemos el consumismo y ustedes tienen el compartir. Vamos a ver: ¿qué cosa pasa con eso? vamos a dialogar esas cosas, ¿qué pasa con el consumismo? Pues a mí me ofrece muchísimas cosas que de otra manera no pudiera tener; bueno, pero todas esas son realmente beneficiosas para ti... No, pero aún así... Entonces se empieza a ver que hay un valor, por ejemplo en las culturas anglas y en las culturas europeas ahí la participación de la mujer es más elevada que en las nuestras, entonces eso nos puede servir a nosotros, pero *¿para qué se dialoga? Para que yo cambie, porque si yo no cambio no hay diálogo en las dos culturas, para eso es el diálogo, pasar a través de la lógica de la otra cultura para yo cambiar y mejorar mi experiencia, pero también el otro tiene que cambiar, los dos tienen que cambiar, mientras no haya un cambio mutuo no hubo diálogo*, alguien se quedó sordo, ay qué bonito, y qué? Qué pasó en tu vida, nada? Entonces [...] eso último se llama eso [...]prácticamente, eso, pluralismo cultural: somos plurales, yo puedo tener actitudes muy de mi cultura y muy de mi pueblo y también puedo adoptar de los indígenas y de otros pueblos... Ah no, tú pasas por todo el mundo y te quedas igual ¡pues no vayas, ahorres eso!

[...] en griego ese “día” quiere decir pasar a través de algo [...]y logos [...] quiere decir lógica, entonces yo tengo que pasar *a través* de esa lógica, esto, fijense solamente se logra si uno vive con la gente, eh, lo que Paulo VI llamaba la inserción, el misionero o la misionera se deben insertar en la cultura, en la historia, en la experiencia social de los que van a servir. Antes de eso, ¿saben cómo le llamábamos aquí en México a esa dinámica? el don Samuel Ruiz le llamaba la [...] encarnación, ah que casualidad, te tienes que poner la carne de [los catecúmenos] y, *si no, es dominación: no es cristianismo, no es nada, eso decía don Samuel*; [...]

eso del diálogo es increíble, pero no lo tenemos nosotros en la iglesia después del 390 tanto ya no hay en la iglesia eso y cuando lo quisieron hacer unos jesuitas allá en China que empezaban a poner todo y que la tradición y que no sé qué; los franciscanos dijeron: *¿pero cómo? y se prohibió*; en China no hay cristianismo, en China el cristianismo es mínimo, en la India nada más en Occidente, en Kerala y en otras partes, no hay un grande cristianismo en estas partes porque no se dio esto. *¿Aquí saben por qué somos cristianos?, porque la religión nuestra era muy parecida al cristianismo, entonces hablaban hablaban hablaban, nosotros teníamos nuestra Religiosidad popular y seguíamos viviendo todo lo que nosotros vivíamos antes, porque era casi igualito* (trascrizione del taller *Leer y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis*, Siller, plenario del 18/08/2009, sulla *análisis de la realidad* svolta dai partecipanti dei gruppi di lavoro del pomeriggio precedente)

Del resto, l’apertura e il carattere inclusivo e dialogico delle religioni indigene sono invocati proprio come uno dei contributi specifici della “sabiduría india” al consesso teologico e al mondo:

Una de las características de nuestros pueblos es el diálogo. Nos gusta que nos visiten y nosotros visitar a otros. Por eso siempre estamos preparados con comida para recibir visitas. Nos agrada ir y recibir lo que nos ofrecen, porque en todo esto compartimos la vida. En ese contexto es cuando damos y recibimos consejo, cuando externamos nuestra opinión, y anudamos las amistades y los compadrazgos.

Esto no quiere decir que los indígenas siempre estemos de acuerdo en todo. No es así. También tenemos diferencias y a veces muy grandes; pero al dialogar, avanzamos en el consenso de nuestro pensamiento (AA.VV., 1997 a: 27)

Questa capacità di dialogo si fonda anche su altre due caratteristiche, che, come si evince sia dalla documentazione scritta che dai materiali etnografici, i seguaci della Teologia India identificano tra i propri tratti definatori: l'antichità e il carattere "vivencial", due aspetti anche intimamente legati, visto che, date le circostanze storiche nei quali si è evoluta a seguito della conquista, la religiosità indigena è potuta sopravvivere solo in ambiti marginali e quasi clandestini. Si evidenzia sempre la prevalenza dell'oralità (con le ricadute che essa comporta in termini di strutturazione del pensiero, di forme mnemoniche, etc), sottintendendo, anche in questo caso, un'opposizione con le religioni del libro, dove la scrittura, come vari studi evidenziano, rappresenta la fissità del pensiero, ma anche il suo carattere egemonico; in questo quadro, l'oggetto libro (dove la Bibbia rappresenta, come evidenziano vari studi e gesti simbolici come la restituzione della Bibbia al papa) la metonimia e lo strumento del potere e del dominio. Quest'opposizione, benché implicita, è chiaramente evidente in questa riflessione avvenuta durante il III Encuentro Taller Latinoamericano

agua viva de los sabiduría antigua ha llegado hasta nosotros por los canales de los **mitos, ritos y memoriales de fe**. Hoy la bebemos, nos da vida, y la llamamos "*el costumbre, la tradición*". Y la vivimos en la fiesta, la música y el canto, en los lugares y construcciones sagradas, en los consejos de sabios y sabias, en el idioma, en los códices, en las peregrinaciones, en el trabajo organizado y comunitario, en las comidas, en la forma de comer y compartir, en el respeto reverencial a las personas, en los tiempos sagrados, en los números y cantidades, en la educación a los retoños desde la vida y para la vida digna, en las reuniones familiares y comunitarias, en la manera de solucionar los problemas.

Todo ésto lo trasmitimos de manera muy vital, no para llenar la cabeza de ideas, sino para propiciar la comunión espiritual. Por eso, para que los demás reciban nuestras flores teológicas, es preciso que desamarren antes las ataduras de la

mente y quiten los bloqueos del intelecto, a fin de sintonizar nuestros corazones con el corazón de la comunidad y con el corazón de Dios. El diálogo teológico implica hablar de corazón a corazón metidos en Quien es *Corazón del cielo, Corazón de la tierra*.

Por eso la comunicación teológica indígena se establece no mediante conceptos claros y distintos, sino a través de símbolos tomados del saber hondo de nuestros pueblos. Esta comunicación de bienes teológicos es radical porque se da en la raíz más profunda de nuestro ser y entonces la teología se torna también poesía, porque es nuestra flor y nuestro canto, con que expresamos las verdades más trascendentales de la vida (AA. VV., 1997a: 15).

Dunque, il concreto processo di dialogo interculturale, inter-religioso e, come sottolinea Ernestina López Bac, intrareligioso, trova uno spazio particolarmente fecondo in questa dimensione performativa della ritualità e della condivisione dei miti e delle tradizioni orali. Anche la capacità dialogica e inclusiva è una delle risorse ereditate dalle culture preispaniche, che, proprio per questo, sarebbe erroneo – secondo i teologi indios – definire politeiste:

Dios toma formas diferentes para acercarse a nosotros, según nuestro modo de ser; cada pueblo percibe sólo una parte de Dios. Por eso Dios, entre los pueblos indígenas, tiene muchos nombres, que son diferentes. De Dios, casi siempre hemos hablado en plural. De ahí viene que algunos de fuera, sin conocernos bien, nos cataloguen como politeístas o sincretistas. Cuando lo que pasa en realidad, es que para nosotros Dios no cabe en ningún nombre. El es más de lo que podemos decir de El. El es el *Dios de los Cuatrocientos Nombres*, es decir, el Dios Infinito.

Así se fue haciendo la polisíntesis de la teología entre nosotros: en el silencio activo; en las actitudes contemplativas de los ritos y oraciones, en la danza, la música y el canto, en las historias de los pueblos; en construcciones, tejidos, bordados y colores; en los números, flores y demás símbolos; en el sistema de escritura por códices, en el respeto y veneración en cerros y cuevas, mares y manantiales; en las fiestas y comidas, y en el respeto y gratitud a quienes han hecho la historia: nuestros ancestros y difuntos. (AA.VV., 1997a: 28).

Quest'enfasi sulla dimensione vissuta, performativa, integrale della Teologia India - che i suoi aderenti ritengono, come si è visto in più passaggi, un modo più appropriato di sentire Dio e di avvicinarsi a lui (rispetto alla "prigione concettuale" nella quale, secondo López Hernández, lo vogliono confinare i teologi "occidentali") – orienta le prassi degli agenti di pastorale che si identificano con questa corrente. È in questa dimensione che è

possibile raccogliere, decrittare, rielaborare e “tornare a far vivere” la saggezza indigena; portare questa componente dell’attuale religiosità nativa finalmente al di fuori dal suo stato di clandestinità, tornare ad armonizzare “i due amori” che scindono l’animo dei fedeli indigeni

En verdad estamos caminando sobre las pisadas de nuestros antepasados. Para tener posibilidades de futuro necesitamos andar los mismos caminos que ellos hicieron. Por eso estamos recogiendo y sistematizando la palabra comunitaria, que luego plasmamos en cantos y narraciones que llegan al fondo del corazón. También escenificamos estas palabras mediante *señas*, teatro o sociodramas (*cuxul nohptesel*); y en la catequesis para niños, adolescentes y padres de familia. Algunos sacerdotes retoman esta reflexión teológica en sus homilías, que se inspiran también en los antiguos mitos. Esto sucede tanto en celebraciones de la Palabra, como en la Eucaristía.

También hay pastores que celebran los sacramentos con símbolos de nuestras culturas. Empieza a haber diálogo y reconciliación con nuestros sabios y sabias, con los principales y principalas, para celebrar las fiestas. También el diálogo se da en torno a las danzas y músicas, ofrendas y adornos, tejidos, construcciones y pinturas, procesiones y peregrinaciones. Esto es posible cuando hay actitud humilde de discípulos y corazón contemplativo, viviendo fuertemente la realidad histórica.

La producción comunitaria se va haciendo mediante talleres que permiten el trabajo, la reflexión, la palabra consensada. Para mantener la fe y la esperanza del pueblo, recorreremos parajes buenos y malos. Sólo actuando juntos lograremos resistir. Sabemos que tenemos una alternativa, una propuesta de vida para toda la humanidad. Esta convicción nos impulsa a ser más responsables para comprender la verdad sobre el Dios de la vida, y para luchar por la vida del pueblo.

Nuestra metodología teológica es vivencial, brotada del corazón, celebrativa, sensible a la realidad. La experiencia teológica nos posibilita expresarnos con lenguaje poético, con símbolos, con parábolas, y en profundidad. Nuestra producción teológica es humanizante, integral, comunitaria, y en función de la vida. Es para creer con más profundidad en Dios y en nosotros mismos, no para racionalizar la fe. (AA. VV. 1997a: 16-17)

Si tratta di una dimensione creativa, performativa, partecipata, nella quale la condivisione – il *compartir* –, la convergenza sui modi di avvicinare Dio e di esprimerlo si integrano in una concezione più ampia delle relazioni, nella quale la stessa divisione umano/divino, natura/cultura è superata: le relazioni armoniche tra gli esseri umani e tra questi e l’ambiente circostante – la Madre Terra e i vari elementi naturali- sono il segno e l’espressione di quella religiosità integrale.

Di questa concezione e di questa prassi pastorale risente anche la strutturazione degli *Encuentros Talleres*: a un primo contatto, specialmente con la documentazione scritta, i momenti celebrativi e conviviali e quelli liturgico-rituali possono sembrare periferici e secondari rispetto a quelli strutturati dell'elaborazione teologica "discorsiva" e istituzionalizzata. La partecipazione e un'analisi integrata dei vari ambiti nei quali si dispiega la Teologia India (le diverse fasi dei *talleres*, ma anche le prassi pastorali più quotidiane osservabili in specifiche comunità zone parrocchiali) mostrano invece che è proprio in queste dimensioni dove più agevolmente può avere luogo la partecipazione attiva e creativa dei fedeli indigeni e un certo margine di dialogo con i promotori e coordinatori di questa corrente pastorale. All'interno dei *talleres*, inoltre, esiste una notevole circolarità tra queste diverse fasi: i momenti liturgici aprono e chiudono le sessioni di lavoro, richiamando negli elementi liturgici e simbolici le parti teoriche e discorsive. Solitamente i momenti di apertura sono a carico dei coordinatori del *taller* o della sessione, che li preparano da prima, avendo cura di inserire elementi che richiamino alcuni dei principi ispiratori della corrente – il dialogo interreligioso ed ecumenico, la rivalorizzazione delle radici preispaniche e della "religiosità popolare, i principi di comunitarietà e di armonia con la natura -, evocano simbolicamente l'argomento principale del *taller* e siano, al tempo stesso, abbastanza universali ed evocativi, in modo da poter essere condivisi e vissuti da tutti i partecipanti come qualcosa di rappresentativo e, insieme, unificante. Solitamente sono le figure più carismatiche del gruppo di teologi a svolgere questa prima celebrazione, a forte impatto emotivo e mnemonico; la retorica dell'autenticità e al tempo stesso della fondamentale

compatibilità della religiosità indigena (anche preispanica) con quella cristiana pervadono questi momenti, che seguono schemi facilmente replicabili e reinterpretabili autonomamente dai “discenti”. I momenti di chiusura della giornata, invece, vengono elaborati collettivamente dai vari gruppi che sono, a rotazione, incaricati dell’animazione, della liturgia e delle diverse attività pratiche e organizzative, come discusso sopra. Si tratta dunque di un momento di vera coralità e sperimentazione, nel corso del quale i partecipanti si esercitano a tradurre in simboli, sufficientemente densi ma al tempo stesso universali, le tematiche delle quali hanno discusso durante le sessioni di lavoro (tenendo conto che possiamo considerare i gruppi di lavoro come una sorta di momento intermedio tra l’interazione prevalentemente performativa della fase rituale e quella prevalentemente astratta e discorsiva dell’assemblea plenaria). Una volta che avranno lasciato il *taller*, sarà precisamente nella dimensione liturgica che la maggior parte dei partecipanti potrà più agevolmente introdurre delle varianti, rielaborare, adattare al contesto. Non per niente, in un’intervista rilasciata in occasione del V Encuentro Taller Latinoamericano, la teologa ed esperta rituale Ernestina López Bac (che alcuni definiscono, insieme a Eleazar López Hernández, “nonna” della Teologia India), sottolinea che tra gli apporti specifici delle rappresentanze indigene ai consessi teologici più ampi vi è la reintroduzione della metodologia del “ver- juzgar- actuar y nosotros agregaríamos celebrar” (López Bac, 2006a).

Si può di conseguenza dire che, al momento, è in questa dimensione che il protagonismo e l’agentività dei fedeli nativi possono trovare un reale margine di espressione. In questo

senso, i *talleres* rappresentano effettivamente dei momenti di incontro e di interazione orizzontale tra i partecipanti, ma anche di elaborazione, di sperimentazione e di formazione di un gruppo sempre più ampio di “teologi indios”.

APPENDICE FOTOGRAFICA



Altare realizzato per la celebrazione di apertura del taller *La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas*, Città del Messico, CENAMI, 14-19 luglio 2009

*“este altar es la vida de Dios sembrada en el corazón de cada persona, de cada pueblo, de cada cultura, y por eso diferente pero unido en una sola unidad, en un solo camino, que es el mismo Dios. Decíamos el color rojo y el oriente es el lugar de Dios, y todo lo que es Dios es vida, origen, fuente, dador de vida: entonces las personas que se endiosan, es decir que se revisten de Dios y están llenas de Dios desde adentro tienen el color teológico, es decir, el color de Dios: pero también según lo que estamos viendo Dios muere, pero no para quedarse enterrado sino para que surja mayormente en la vida, entonces ese lado, el color morado o negro representa ese proceso de dar la vida, pero hay un momento en que uno muere para poder dar vida: pero no sólo es la muerte física: yo creo que muchos de nosotros sentimos un poquito de muerte espiritual en la tarde, de saber que tenemos que enterrar algo con lo que hemos estado abrazados todo este tiempo, nuestro trabajo, pero no para quedarnos muertas ni muertos, sino ...; y el color blanco que está en el Norte, que está en el poniente, es el origen de la vida desde la sabiduría de nuestros abuelos, es el lugar y el color de los antepasados, que fueron los constructores de nuestros primeros pueblos, de nuestras primeras comunidades, el norte es su rumbo, su contenido teológico, el lugar de los sembradores de los pueblos, de los cultivadores, los primeros, y por eso hay una gran diferencia, o no grande pero diferencia, entre decir antepasados y difuntos; el color amarillo es el color de los difuntos, las personas que nosotros ya vimos, ya tocamos, ya escuchamos, pero también nosotros sabemos que nos siguen dando vida, el color amarillo es el lugar de la primavera, el lugar de las utopías, el lugar del futuro, pero no sólo en la naturaleza sino también en nuestras personas y en nuestras vidas. Entonces todos los colores son de Dios, pero de acuerdo al paso y el camino de la humanidad va teniendo ese sentido; y el verde y el azul son ese unirse la humanidad, unirse la creación entera en el camino de Dios, y ahí en el centro se abrazan, corazón del cielo corazón de la tierra, la naturaleza y Dios y todo lo que es de Dios vuelve a encontrarse en él. (Ernestina López Bac, trascrizione della spiegazione, durante il plenario, della liturgia di apertura del taller *La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas*, Città del Messico, CENAMI, 14 luglio 2009)*

Allestimento del percorso verso una Teologia India e verso Dio durante il taller *Leer*

y vivir la palabra de Dios en tiempos de crisis, Città del Messico, Cenami, 17-21 agosto 2009



1. La squadra incaricata della liturgia per il primo giorno allestisce un cammino verso Dio, con andatura tortuosa (che evoca quella di un serpente). Lungo la strada, fiori e spine: le difficoltà e le opportunità (sotto)



Il traguardo del cammino da compiere: al centro del cuore di fiori, la tradizionale rappresentazione dei quattro punti cardinali, ognuno contrassegnato da una candela del colore ad esso associato. (vedere descrizioni di blas o tina) e inoltre un *petate*. Al termine del cammino vi è un paio di *huaraches*, calzature tradizionalmente usate dai nativi e spesso associate, anche nello stereotipo negativo, all'*indio*. Qui indicano valorizzazione della povertà come segno di purezza

Juntos nuestros pueblos fueron tejiendo el petate de la vida como una obra común. Por algunos momentos algún pueblo se consideró como el ombligo del mundo, el más importante, pero casi siempre se mantuvo la conciencia de que nadie posee toda la verdad de la vida. (AAVV 1997: 27)

Huehuetla, taller de educación indígena



In chiusura del primo giorno di lavori, un momento dei festeggiamenti per il XX anniversario della OIT. Una *médica tradicional* e *promotora de salud* della OIIA incensa i partecipanti in segno di purificazione e di benedizione dell'incontro



Celebrazione di chiusura dell'incontro, con *danzantes*



Sesiones de trabajo: asamblea plenaria



Un'alunna del CENESCU, che per l'occasione indossa gli abiti tradizionali, illustra i risultati di un gruppo di lavoro sul ruolo dell'istruzione nel progetto di emancipazione politica e culturale delle popolazioni indigene (Huehuetla, taller de educación indígena, 21-22 luglio 2009)



Plenario durante il taller de educación indígena



Luz Angélica Arenas e Rosa Margarita Mayoral, suore collaboratrici del CENAMI, redigono la memoria provvisoria del taller *La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas* durante il plenario (Città del Messico, 15 luglio 2009)

Conclusioni. La Teologia India tra protagonismo indigeno, indigenismo e nuove “indianità”.

Un chiarimento su come debba essere concepita e ricostruita l'identità indigena oggi nel contesto degli incontri di teologia, viene dato a proposito del tipo di rapporto con le teologie originarie.

Riprendiamo le fila dal concetto di “semi della parola”. Secondo molti dei teologi indios si tratta ancora di un'espressione troppo limitativa, benché indubbiamente rispecchi una posizione infinitamente più morbida se paragonata a quella che ha ispirato la cristianizzazione del Nuovo Mondo, e secondo la quale, per impiantare il cristianesimo, era necessario sradicare ogni segno di idolatria²²². Persino figure istituzionali come Samuel Ruiz ritengono necessario, perché possa esistere un vero dialogo, che venga riconosciuta nelle culture indigene la presenza di Dio, e non solo i semi della sua parola, già da **prima** della rivelazione operata dai missionari. Mi sembra interessante riportare a questo proposito un brano di Mario Pérez, anche per il modo in cui cita San Giustino e Clemente di Alessandria a sostegno di quest'esigenza di riconoscimento:

“Dio si è rivelato ai popoli indigeni. E la presenza ed accompagnamento di Gesù Cristo nelle culture dei paesi originari, come *Seme* all'inizio ma come *Albero*, si dà dopo **nei suoi miti ed i suoi riti religiosi propri**. Questo pensiero sulla presenza divina nelle culture l'esponeva San Giustino, quando spiegava che 'nelle culture si trovava la parola di Dio in forma di semi'. Clemente di Alessandria era sicuro che come c'è un Antico Testamento nella tradizione e della religione degli Ebrei, esiste anche un Antico Testamento per i greci, e **con lui possiamo dire che i paesi indigeni hanno nei propri memoriali di fede, nella propria Parola Antica, nei Codici ed Annali Ancestrali, il loro 'Antico Testamento'** (Pérez, 2005: 3)

²²² La bibliografia su questo punto è estremamente ampia, ma tra i riferimenti principali si possono citare le opere dei cronisti e degli evangelizzatori - ad esempio quelle di Durán (1967), Motolinía (1986), Olmos (1996), Sahagún (1969) e Torquemada (1986) - ed inoltre: Phelan (1972); Gibson (1980); Baudot (1983 e 1990); Ricard (1986); Burkhart (1989); Gruzinski (1994).

Accanto all'esigenza di una legittimazione delle forme religiose precolombiane, largamente condivisa (benché con gradazioni) tra i teologi indios, esistono anche posizioni che mirano alla "disevangelizzazione" e al ritorno alle teologie originarie; si tratta però di istanze minoritarie, ritenute dai più utopistiche ed incapaci di riconoscere la grande creatività nel mantenimento e nella rielaborazione culturale e religiosa. Infatti, si ribadisce che il rigetto di elementi del mondo cristiano (ma in generale occidentale), ormai di fatto presenti e parte integrante nella vita delle comunità indigene, equivalga ad un'incapacità di affrontare le esigenze del presente (teologiche e non) e porti a rinunciare anche agli apporti positivi della Cristianizzazione. In quest'ottica, il recupero del passato deve essere fatto in funzione del presente e del futuro. Lo puntualizza Clodomiro Siller nel primo Encuentro Taller de Teología india latino-americana:

La experiencia religiosa de los pueblos indios, para renovarse y vitalizarse, debe estar perfectamente enraizada y dirigida hacia la experiencia de vida dentro de la estructura social. Pero, además, se debe confrontar continuamente con el proyecto redentivo, de futuro y de salvación que posee el grupo. Ahora bien, ese proyecto, así como se percibe y se vive **actualmente**, en casi todos los pueblos indios actuales tiene dos fuentes. Una es la tradición **autóctona** antigua, que en algunos grupos existe también en textos escritos, y en otros se ha mantenido por la fuerza de la tradición oral o ritual. Otra fuente es la tradición **cristiana** posterior o más reciente que históricamente no proviene de la cultura propia, sino que (...) no raras veces ha sido aceptada por los indígenas, incluso como elemento de identidad cultural" (Siller, 1992: 48)

Il processo di formazione dell'identità indigena odierna e la sua doppia matrice culturale sono al centro di molti degli incontri tra i membri del movimento della Teologia India. Vi si sofferma a lungo anche Eleazar López Hernández, per il quale le culture indigene hanno acquisito la propria fisionomia

“tanto por la presión del exterior como por la interiorización, hecha por el pueblo, de muchos elementos venidos de la sociedad colonial. (...) no es exacto decir que (...) resistieron a la obra colonizadora poniéndose pasivamente en estado de hibernación (...) sino que muchas (...) asumieron conscientemente los aportes de ella y, en consecuencia, reformularon en distintos grados todo su mundo cultural²²³.”

Per Bonfil Batalla (1990: 191 sgg) vi sono tre processi principali che hanno reso possibile la permanenza delle culture indigene: la resistenza, l'innovazione e l'appropriazione. Il processo di resistenza si orienta alla conservazione degli spazi della propria cultura che il gruppo è riuscito a mantenere nonostante la pressione culturale. L'innovazione comporta la creazione costante di “nuevos elementos culturales que el grupo inventa. No se trata de inventos espectaculares, sino de modificaciones, a veces casi imperceptibles, en los hábitos, los conocimientos, las prácticas y las creencias de la comunidad”²²⁴. Vi è poi l'appropriazione, mediante la quale un gruppo acquisisce come propri elementi provenienti da un'altra cultura, generalmente quella che gli è stata imposta, per utilizzarli per fini e decisioni sue proprie. Uno degli esempi più importanti è appunto quello della religiosità indigena:

Si se ven esos sistemas religiosos concretos como resultado de una larga historia de dominación e imposición en el ámbito de la religión, el llamado sincretismo se entiende *no como una amalgama indiscriminada de elementos de diversas procedencias* (una especie de *collage* de devociones) sino como producto de un complejo proceso de apropiación mediante el cual las diversas sociedades indias han hecho suyos símbolos, signos y prácticas de la religión impuesta y los han reorganizado y reinterpretado en el seno de su propia

²²³ Relazione presentata al Terzo Incontro di Teologia India Mayense, tratto dagli estratti pubblicati on line sul sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/mayense3.htm.

²²⁴ Uno degli esempi più importanti, secondo l'autore, è quello, nel campo dell'organizzazione sociale, dell'introduzione di sempre nuove occasioni per stabilire legami di “parentesco ritual con los compadres, mucho más allá de los compadrazgos tradicionalmente establecidos: no sólo el bautismo y el matrimonio [...]; también el inicio y la terminación de una casa, el estreno de un traje de danzante, el ingreso a una cofradía y muchos otros acontecimientos disímiles. Mediante esta estrategia se logra ampliar y consolidar la red de lealtades y reciprocidades que constituye un campo de seguridad importantísimo para la sobrevivencia de millones de habitantes del México profundo” (ib., 199).

matriz religiosa; es decir, *los han aceptado, por necesidades de la situación colonial, pero los han supeditado a un esquema que no es cristiano*, que tiene su origen en la religión mesoamericana. Este esquema propio no es ni ha sido inmutable: cambia y se re-estructura a lo largo del tiempo, sobre todo cuando es patrimonio de grupos oprimidos. Pero *hay una diferencia fundamental entre considerar la religión popular como una mezcla mecánica de rasgos de varias religiones o entenderla como producto de la modificación, aunque sea profunda, de una religión original que sigue siendo propia. [...]* Las situaciones son muy variadas [...], pero es difícil poner en duda que gran parte de la religiosidad popular está formada por elementos sobre los cuales la población tiene control y lo ejerce en la práctica cotidiana (Bonfil Batalla, 1990: 196-197, corsivo mio)

Separare le componenti di provenienza esterna da quelle originarie non è comunque possibile, in quanto l'ambito religioso è quello in cui la "riformulazione" ha raggiunto il grado più elevato. Secondo Eleazar López Hernández, questo è particolarmente vero nel caso della Mesoamerica, dove gli elementi preispanici e cristiani sono assemblati non in modo superficiale o accidentale, ma sostanziale e profondo: "no se puede pensar que lo cristiano es algo así como una camisa sobrepuesta que puede ser quitada fácilmente. No es así, ese aporte ya se ha hecho piel y carne de nuestra carne" (López Hernández, tratto dagli estratti pubblicati online sul sito http://www.tinet.org/~fqj_sp02/mayense3.htm, ultimo accesso 29/12/2006).

Molti avvertono questa doppia matrice culturale nei termini di una profonda lacerazione interiore, di uno strappo che deve essere ricucito, il che è reso possibile dal fatto che non vi è contraddizione insuperabile tra

Los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. (...) *No existe una única teología cristiana que se arrogue el derecho de convalidar o invalidar a la teología india.* En la iglesia existen muchas teologías cristianas (...). En este concierto de voces teológicas es donde hay que conquistar para la teología india un espacio valorado y reconocido.(...) Lo que no quiere decir

que, para hacerse cristiana, deba renunciar a su carácter autóctono, a su contenido mítico-simbólico, a su método integral, a su sujeto colectivo. Al contrario, debe mantenerlos y potenciarlos como aportes válidos también para las otras teologías de la Iglesia. Y aquí conviene recordar así mismo lo que es ya un consenso antiguo en la Iglesia: lo que es auténticamente humano es también auténticamente cristiano. En base a este principio, sostenemos que una teología auténticamente india (...) es también auténticamente cristiana. Y, en consecuencia, nuestra labor frente a ella no consiste en querer vestirla de cristianismo; sino mostrar su sentido profundamente cristiano cuando aborda los problemas de la vida (...). La compatibilidad entre la fe cristiana y la fe india es asombrosa. Es más, la fe cristiana tiene que pasar necesariamente por nuestra fe india. Porque no es matando a nuestro Dios como llegamos al Dios cristiano, sino reconociendo que es el mismo en una y otra experiencia. (López Hernández, 1993b: 360-361, corsivo mio)

In sintesi, prevale tra i teologi indios l'idea che, per ricucire la lacerazione interiore, sia imprescindibile instaurare un dialogo autentico e paritetico tra quelle che Siller (1992: 45 sgg) definisce "le due fonti"; ed in coerenza con questa linea, si formula un invito esplicito a confrontarsi con quanti vogliono staccarsi dal cristianesimo, ma senza forzature e proselitismi.

Appare dunque fuorviante tentare di definire quale sia "la" teologia india ufficiale. Piuttosto, possiamo pensare ad una sorta di linea continua, che va dall'accezione più restrittiva accettata dalle gerarchie ufficiali²²⁵ a quello più "isolazionista" della teologia "india-india"²²⁶, con una gamma di posizioni intermedie, che in qualche

²²⁵ Un esempio di questa posizione è rappresentata diffusamente e con chiarezza da Javier García González (2002), il quale effettua un tentativo sistematico di "elaborare" una teologia indigena, stabilendo, nel rigoroso rispetto del Magistero della Chiesa e delle Sacre Scritture, metodo e "campi" di inculturazione. Benché anche nel suo argomentare si ribadisca la necessità di un'evangelizzazione inculturata ed orientata a riconoscere i "semi del Verbo", non si può certo parlare di un approccio dialogante, o che riconosca pari autorità alle due "matrici culturali", ché anzi, si ribadiscono con forza in più punti l'unicità della Rivelazione e l'esclusiva autorità della Chiesa in materia teologica.

²²⁶ E cioè la teologia elaborata da indios, su contenuti indios e per indios, che non ha nulla a che vedere con il Cristianesimo e che anzi "exige la desevelización, para que sea genuina reflexión sobre religión india" (López Hernández, cit. in García González, p. 16). Si tratta, come evidenziato dallo stesso García González, di una corrente minoritaria. Un esempio interessante lo leggiamo nella testimonianza effettuata durante il I encuentro taller (AA.VV., 1991:) da Armando Marileo, un sacerdote mapuche, il quale racconta: "siendo yo un agente pastoral de la 'Fundación Instituto Indígena' [...] me di cuenta que los lineamientos de la Pastoral Mapuche que promovía dicha institución en ese entonces no satisfacían las necesidades del pueblo [...]. A partir de 1985 [...] inicié una especie de búsqueda de una explicación refleja de Dios dentro de la vivencia de mi pueblo [...]. En este nuevo caminar [...] me encontré con un anciano de 97 años. Él era un líder religioso Mapuche [...]. Le hice la siguiente pregunta: ¿Qué debemos hacer los Mapuche para conservar nuestra creencia? Él me respondió: 'cuando a una manzana se le extrae un pedazo, y luego en el espacio que quedó vacío se le coloca un trozo de naranja, inmediatamente la manzana deja de ser manzana completa y, con el correr del

modo ne costituiscono il nucleo.

Nella parte conclusiva del Primer Encuentro Taller di Teología India latinoamericana si affermava che tanto la Teologia della Liberazione come la Teologia India sarebbero avanzate con o senza riconoscimento da parte della Chiesa: non ha senso chiedersi se nelle culture indigene vi siano i semi della parola, quando se ne vedono già i frutti, né tanto meno “pedir permiso para que se nos devuelvan nuestros derechos, nuestros territorios...”

Più o meno in tutti gli incontri troviamo espressioni di ottimismo rispetto al futuro della Teologia India; al tempo stesso si ribadisce reiteratamente la necessità, da parte di tutti ma soprattutto delle rappresentanze indigene, di mantenere un costante impegno nel processo di elaborazione teologica ed un certo livello di attenzione rispetto alla “presa di coscienza critica”. Vi è una diffusa consapevolezza che gli ostacoli sul cammino della Teologia India come strumento di riappropriazione culturale e identitaria siano

tiempo, la naranja comenzará a carcomer a la manzana; además, a causa de la herida que le hicieron a la manzana, ésta se destruirá más rápido. [...] A la Religión Mapuche le sucedería lo mismo: si cualquier religión se encarna o penetra en el pueblo, reemplazando nuestra forma de entender al mundo, a Dios, al bien y al mal, luego, esta religión destruiría a nuestro pueblo'. (Pedro Huenchuleo, 1986; Lumaco, Chile).

Esta sabiduría del anciano me hizo entender que cada religión es y *debe ser* tal cual [...] (y) que debía continuar en el camino de profundizar, reunir y sistematizar los elementos culturales y religiosos que están vivos pero dispersos; para luego darle un cuerpo, es decir, *redescubrir* la teología de mis antepasados” (p 212). Concludendo la propria relazione, Marileo afferma infine: “No desconozco en ningún caso lo que aprendí de la Iglesia Católica (...) Sólo lamento que en la parte religiosa no se le haya dado libertad a los agentes pastorales Mapuches para buscar su propia forma de continuar practicando su religión autóctona, sin imponer o hacer medir esta creencia a través del cristianismo; y lamento al mismo tiempo el no acompañamiento efectivo al pueblo en la realización de su práctica religiosa autóctona, sino que lo anterior está siendo hasta hoy cuestionado por una religión cristiano-occidental con el lema ‘Sin Cristo no existe salvación’.

Finalmente quiero expresar que como *Lonko*, o líder religioso Mapuche, si me dieran a escoger entre la religión católica o el cristianismo y la religión Mapuche, prefiero ser Mapuche ante todo, ya que sólo así y desde mi propia identidad lograré comprender la religión y la Teología India Mapuche” (pp 214-215, corsivo dell’Autore).

molti.

In primo luogo, si temono gli irrigidimenti e le posizioni più conservatrici della Chiesa, la quale in più occasioni ha affermato che “estas tendencias teológicas no pueden ser auténtica voz de las comunidades, sino únicamente preocupación de individuos particulares afectados por influencias externas o ideologías virulentas”, una preoccupazione ritenuta offensiva perché legata ancora al “prejuicio muy antiguo de que si los indios hablamos o hacemos algo, es que hay alguien detrás que nos mueve o mal aconseja”²²⁷.

Un pregiudizio che spaventa ancora di più, proprio perché esiste non solo tra le autorità ecclesiastiche, ma anche tra i “teologi indios” e all’interno delle stesse comunità. La consapevolezza di essere, comunque, in una posizione di svantaggio e di minoranza fa sì che non si possa non prestare attenzione nei confronti di quanti portino contributi dall’esterno, perché non si ricada in nuove forme di indigenismo²²⁸ o in rinnovate egemonie culturali. Da questo punto di vista, la cautela deve riguardare a maggior ragione quanti si mostrano favorevoli o addirittura entusiasti della Teologia India, e far sì che il nucleo di quest’ultima rimanga effettivamente legato ad esigenze sorte in seno alle comunità.

Ne leggiamo un esempio di estrema chiarezza nella rivista *Koinonía*, settimanale curato dall’Arcidiocesi di Puebla, che, fino a qualche tempo fa, aveva una sezione intitolata “Xanat-Xochitl” dedicata alla pastorale indigena (con particolare riferimento ai

²²⁷ Dal *Prólogo* della *Comisión Articuladora Internacional de la Teología India Mayense*, riunitasi nell’aprile 1997, scaricabile on line all’indirizzo http://www.tinet.org/~fqi_sp02/docs/camina.doc, ultimo accesso 29/12/2005

²²⁸ Sul concetto di indigenismo si vedano ad esempio: Rojas Mix, 1991:253-289; e Barre, 1983, Favre, 2001; Báez Jorge, 2001 che lo definisce come “la respuesta dada por las clases dominantes al problema indio” e come “ideología que poco a poco perdió el carácter reivindicatorio de sus orígenes

gruppi di lingua nahua e totonaca). In un editoriale dedicato proprio a questo tema si fa un lungo elenco di elementi che complicano i processi dialogici nelle comunità indigene:

los partidos políticos que dividen la vida comunitaria del pueblo; los líderes indígenas que manipulan con ideologías extrañas a las familias; los programas gubernamentales que folklorizan y pervierten las costumbres y las tradiciones indígenas; las ONG'S que con mentalidades extranjeras envician la vida de los pueblos; la discriminación, la incomprensión y el desprecio de los mestizos y de quienes no se sienten indígenas; la timidez, la inseguridad, el miedo a hablar, la falta de preparación y de información de los y las indígenas, también el alto índice de analfabetismo que aún se da en los pueblos indígenas; la educación oficial que deforma los modelos y los valores de la cultura y la religión indígenas; el desinterés de sacerdotes y religiosas que no quieren insertarse en la vida de los pueblos indígenas. Las innumerables sectas "protestantes" (...) La introyección de la mentalidad materialista e individualista entre los indígenas a través de los medios de comunicación (tratto dall'archivio on line della rivista nel 2003).²²⁹

Effettivamente, è difficile capire se e fino a che punto le comunità indigene siano realmente il soggetto dell'elaborazione teologica, come si afferma reiteratamente negli *Encuentros*, e a maggior ragione prevedere quali sviluppi possa avere in futuro la Teologia India. Certamente, le pressioni provenienti dall'esterno sono forti e molteplici. Negli ultimi anni vi sono stati numerosi segni di irrigidimento da parte del Vaticano e delle Conferenze Episcopali Nazionali²³⁰ e del resto è fuor di dubbio che in molte delle affermazioni centrali della teologia india i passi del Concilio Vaticano II e del Magistero successivo dai quali si trae ispirazione siano interpretati con una certa libertà, o per lo meno omettendo o

para convertirse en una ideología del Estado", mirando a resolver la "questione indigena" mediante "la integración, la aculturación, el mestizaje" (pp. 11-12),

²²⁹ Attualmente la rivista dispone di un nuovo sito con dominio proprio, www.koinonia.com.mx; però non è più accessibile l'archivio dei numeri arretrati e non vi è più la rubrica citata.

²³⁰ Alcuni esempi recenti si possono consultare nell'archivio del CIMI - Conselho Indigenista Missionário, nella sezione Asesoría Teológica, scaricabile dal sito <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1692&eid=371>. Nei vari documenti riportati (tra i quali gli articoli "**Nuevos ataques a la Pastoral Indígena y a la Teología India**", firmato semplicemente "Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, CENAMI- 16 diciembre 2005" e "Flores y espinas: diálogo de la iglesia con el mundo indígena", a firma di Eleazar López Hernández) si parla esplicitamente di "disidencia de los teólogos de la liberación", "asalto a la V CELAM", "frutos amargos del Concilio" e si mette chiaramente in dubbio l'ortodossia di alcuni dei più influenti teologi indios, tra cui Samuel Ruiz, Eleazar López Hernández e Clodomiro Siller.

attenuando i punti in cui viene ribadito il ruolo centrale ed esclusivo della Chiesa nell'evangelizzazione e nella valutazione della rispondenza o meno dei presupposti teologici indios con i principi dogmatici cattolici.

Ugualmente importante è richiamare l'attenzione sul fatto che, come si è evidenziato sopra, la Teologia India è sorta in primo luogo per impulso della Chiesa e nel suo ambito – e pertanto al di fuori delle comunità indigene e per esigenze non definite da queste ultime-; e che anche nel suo procedere è stata guidata da figure spesso provenienti dal mondo non indigeno, o comunque educate al suo interno. Come si è accennato, apporti importanti sono venuti sia dall'ambito accademico che dai numerosi e reiterati contatti con gruppi e movimenti culturali o politici, al punto che è effettivamente difficile valutare se e quanto, anche prescindendo dalla genesi, si siano verificati una riappropriazione ed un radicamento da parte delle comunità, teoricamente protagoniste della Teologia India. In effetti, traendo ancora spunto dal caso messicano, va ad esempio segnalato che negli ultimi decenni sono sorti e si sono sviluppati numerosi movimenti noti come “neo-indios”, che sono accomunati dal desiderio di rivalutare e rivitalizzare ideali, credenze e rituali di un passato preispanico, largamente reinterpretato ed idealizzato, ma al tempo stesso sono estremamente diversi tra loro per composizione socio-culturale, orientamenti religiosi e politici, riferimenti culturali. Molti di essi non solo sono sorti al di fuori delle comunità indigene, ma sono anche caratterizzati dal disinteresse pressoché totale nei confronti dei loro valori culturali e delle loro concrete condizioni di vita.

Numerosi tra questi movimenti vengono raggruppati sotto il nome di Mexicanidad e, benché si differenzino per molti aspetti, hanno in comune alcuni tratti che appare utile sottolineare in questa sede²³¹. Alcuni di essi vengono analizzati da De la Peña (2002), che evidenzia come nel suo complesso la Mexicanidad “se conforma como un movimiento multclasista del que la mayor parte de simpatizantes son mexicanos mestizos con orígenes urbano y rural” (ib., 11). E’ curioso osservare che alcune delle caratteristiche evidenziate da De la Peña mostrano una certa affinità con alcune delle affermazioni fondanti della Teologia India. Ad esempio:

- L’identità culturale che si postula nella messicanità rinvia più all’adesione volontaria a una comunità emozionale e astratta che all’appartenenza ad una “comunidad concreta arraigada a un territorio, una raza o una lengua indígena específica” e definita in funzione di un “mundo indio imaginado como radicalmente ahistórico, esencial, sin contaminación alguna, que está llamado a renacer porque nunca ha desaparecido” (p. 24).
- Più che di un movimento unico, si tratta di un “quasi-movimento sociale”, caratterizzato soprattutto dall’eterogeneità

²³¹ na sistematizzazione utile quanto concisa si trova nell’articolo di Yolotl González Torres, 1996. L’autrice analizza la genesi della Mexicanidad, all’interno della quale individua tre gruppi ben distinti: il Movimiento Confederado Restaurador del Anahuac (MCRA); La Tradición; Los Reginos. Tra questi, gli unici che hanno un legame storico con le comunità indigene sono i gruppi di danza rituale che fanno capo alla Tradición (in particolare i Concheros); vale la pena osservare che i membri della Tradición sono anche quelli che hanno un vincolo più forte con il Cristianesimo (che invece il MCRA dichiara di rifiutare in toto). Tanto il MCRA quanto i Reginos, benché nettamente differenziati per orientamenti politici, riferimenti culturali e appartenenza religiosa, sono invece sorti essenzialmente in contesti urbani e nell’ambito della classe media e medio alta.

e dalla mancanza di unità (p. 12), ed al cui interno coesistono le concezioni più diverse della cultura preispanica.

- La predominanza, all'interno del movimento, dell'idea che le diverse culture preispaniche siano di filiazione "nahua" (con la conseguente nahuatlizzazione del passato precoloniale); accanto a questa posizione, benché minoritarie, ne esistono altre "mayiste", oppure ispirate a una cosmovisione "panindianista que se supone corresponde a la de todos los pueblos autóctonos del continente americano" (p. 12).

Ancora, possiamo rilevare un certo parallelismo tra la differenziazione tra "Teologia India-india" e "Teologia India cristiana" da un lato e quella tra le due principali correnti della Mexicanidad dall'altro. Utilizzando ancora lo studio di De la Peña, possiamo infatti individuare due tendenze prevalenti all'interno dei vari movimenti neo-indios:

- la messicanità radicale, che costituisce il nucleo originale della messicanità intesa come movimento politico e ideologico: sorta negli anni Cinquanta, "promueve un discurso a la vez nacionalista e indianista, aztequista y radicalmente anti-occidental, cuya meta es la restauración de la civilización prehispánica en el país" (15).
- La "nueva mexicanidad", meno politicizzata e più incentrata su ideali esoterici e spiritualisti, con un orientamento cosmopolita e con punti di contatto con le posizioni New Age, e che "preconiza el renacimiento de la 'espiritualidad india'" (15).

De la Peña evidenzia del resto che la differenza tra le due correnti è più formale che sostanziale, ed anzi parla di una falsa contraddizione per quel che riguarda il modo di concepire il

rapporto tra “cultura autoctona” e “resto del mondo” (284). Infatti l'*integrismo* della prima tende ad un nazionalismo indianista esclusivo, xenofobo e chiuso in se stesso, laddove l'*ibridismo* della seconda concepisce il nazionalismo messicano come una forza destinata a rivoluzionare la scena internazionale, contribuendo allo sviluppo di una cultura planetaria ispirata alla filosofia “cósmica y armónica de las culturas prehispánicas que realizara la síntesis de todas las tradiciones civilizatorias”; ma entrambe le correnti derivano dalla stessa visione millenarista-messianica e si trovano rappresentate contemporaneamente nell'ideologia dei diversi gruppi della messicanità” (ib)²³².

Non è possibile in questa sede effettuare un'analisi dettagliata di queste ed altre analogie che, almeno apparentemente, esistono tra i movimenti neo-indios e la Teologia India; vale però la pena di osservare come movimenti tanto diversi quanto a contesto di origine, protagonisti, finalità ed orientamenti politici attingano ad uno stesso repertorio simbolico, e come nell'elaborazione della Teologia India e nella definizione di identità indigena stiano acquisendo rilevanza fattori ed elementi culturali derivanti dalla “matrice culturale altra” (la stessa valorizzazione del passato preispanico è di fatto essenzialmente mutuata dalla letteratura accademica di taglio storico ed etnografico). Da un lato, ciò può essere indicativo della vitalità delle culture indigene e della loro capacità di rinnovarsi anche a partire da elementi culturali di origine esterna; dall'altro porta a chiedersi se, nella disparità che da sempre caratterizza il rapporto tra il México Profundo e il México Imaginario, sia possibile, come auspicato da tanti teologi

²³² Per sommi capi, possiamo dire la “messicanità radicale” è la posizione che caratterizza il MCRA, mentre i Reginos esprimono le posizioni qui definite in termini di Nueva Mexicanidad.

indios, “scambiare risorse” con la Chiesa e il resto della società civile, facendo in modo che, per tornare all’espressione di Bonfil Batalla (1987: 198), gli elementi “presi in prestito” rimangano al servizio del proprio progetto, dello “esquema básico de orientación”. Più in generale, è attualmente difficile valutare se e quanto la Teologia India possa trovare un punto di equilibrio, che contribuisca a riscrivere l’identità indigena – o meglio, le identità indigene, visto che la declinazione al singolare è concepita come una tappa necessaria ed intermedia -, consentendo di valorizzare le specificità culturali dei diversi gruppi, ma mantenendo anche quell’*“enfoque común que pueda aglutinar a todos frente a la adversidad, que procede de fuentes que no son plurales”*²³³.

Ancora, rimane aperto l’interrogativo del se e del come si possa individuare un punto di mediazione tra la “Teologia India-india” e le posizioni più restrittive della Chiesa, sviluppando quella “Teologia India cristiana”, concepita come “parte de la lucha por reconciliar los dos amores mediante una nueva síntesis vital de formas distintas de Dios y de expresiones religiosas”, nella quale “no se renuncia, sino que se rescata y se potencia tanto la identidad india como la identidad cristiana” (López Hernández, 1994, p 22). Infine, allo stato attuale e tenendo conto dei numerosi fattori di ordine sociale, economico, politico e culturale che sempre determinano il successo o il fallimento dei movimenti religiosi, non appare possibile prevedere se e in che misura le comunità indigene si approprieranno degli insegnamenti della Teologia India, facendoli propri, e al tempo stesso quale risposta la Chiesa

²³³ Relazione presentata all’incontro dei Vescovi della Pastoral indígena, convocata dal Celam e tenutasi a Oaxaca dal 21 al 25 aprile 2002, scaricabile on line sul sito <http://www.misiones.catholic.net/metodosypropuestas.htm>, ultimo accesso 20/07/2003.

potrebbe dare al radicamento dei movimenti teologici indios, considerando il rischio che questi minino alla radice il suo potere di controllo culturale.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

- Albó, Xavier e Siller, Clodomiro, s.d.: "Una síntesis sobre las respuestas de los pueblos indígenas al neoliberalismo", in Montejo – Arnaiz, s.d.: 114- 118.
- Arias Montes, Manuel, 1998: "Y la Palabra de Dios se hizo indio. La Teología India", relazione presentata in occasione del III Encuentro Taller Latinoamericano, reperibile on-line all'indirizzo http://www.tinet.org/~fqi_sp02/docs/arias.doc, consultato il 10/05/2009.
- Arias Montes, Manuel e Carrasco, Bartolomé, 1998, *Y la Palabra de Dios se Hizo Indio. Teología y Práctica de una Catequesis Inculturada y Libertadora. Una Propuesta desde Oaxaca – México*, México D.F., Ediciones Dabar.
- AA.VV., s.d., a, *Memorias. Encuentros Nacionales de Religiosas Indígenas y de Pastoral Indígena. Puebla 1998, Tlapa 1999, Morelia 2000*. Comisión Episcopal de Indígenas.
- AA.VV., s.d., b, *Memorias. Encuentros Nacionales de Saerdots Indígenas y de Pastoral Indígena. V Encuentro: Villahermosa, 1998; VI Encuentro, Oaxaca, 1999; VII Encuentro, Xicotepec de Juárez, 2000*, Oaxaca, Imprenta Diocesana.
- AA.VV., s.d., c, *Sobre Pastoral Indígena, Inculturación y Teología India*, Comision Episcopal Doctrinal de la CEM, Comision Episcopal de Cultura, Comision Episcopal de Indígenas.
- AA.VV., s.d., d, *Memorias. Encuentros Nacionales de Religiosas Indígenas y la Pastoral Indígena. Tehuacán 2002, Ayutla Mixe 2003, Ahuatitla 2004*. Comisión Episcopal de Pastoral Indígena de la CEM.
- AA.VV., s.d., e, *V Encuentro Nacional de Seminaristas Indígenas, 6-8 septiembre 2001, Seminario Diocesano de Tlapa, Gro*, Comisión Episcopal de Indígenas, Oaxaca, Imprenta Diocesana.
- AA.VV., s.d., f, *V Encuentro Nacional de Laicos Indígenas, 19-22 Septiembre 2005, San Cristóbal de las Casas*, Comisión Episcopal de Pastoral Indígena.
- AA. VV., 1974: *Teologie del terzo mondo : teologia nera e teologia latino-americana della liberazione*, Brescia, Queriniana.
- AA.VV., 1988, *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, Comisión Episcopal para Indígenas, México, Conferencia del Episcopado Mexicano.
- AA.VV., 1992, *500 Años sembrando el Evangelio – Carta Pastoral Colectiva de lo Obispos de Guatemala*, Guatemala, Conferencia Episcopal de Guatemala.
- AA. VV., 1992b: *Teología India: Primer encuentro taller latinoamericano*, Mexico – Quito, Abya-Yala y CENAMI.
- AA. VV., 1993: *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*, México, Abya Yala e CENAMI.
- AA. VV., 1994: *Teología India: Memoria del segundo encuentro taller latinoamericano*, Mexico – Quito, Abya-Yala e CENAMI.
- AA.VV., 1996: *Teología india mayense II. Memorias, Experiencias y Reflexiones de Encuentros Teológicos Regionales*, Guatemala, México, CENAMI.

- AA. VV., 1997: *Los Pueblos de la esperanza frente al neoliberalismo. Pastoral Indígena. Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI)*, Quito, Abya Yala.
- AA. VV., 1997 a: "Sabiduría indígena. Fuente de esperanza", relazione presentata dalla delegazione indigena messicana al III Encuentro Taller de Teología India Latinoamericana, scaricato all'indirizzo http://www.tinet.org/~fqj_sp02/docs/flores_m.doc il 13 aprile 2009.
- AA. VV., 1998: *Desarrollo Histórico de la Teología India: Iglesia, Pueblos y Cultura*, Quito, Abya-Yala.
- AA. VV., 1998a: *Sabiduría india, fuente de esperanza. Teología India: memoria del tercer encuentro taller latinoamericano* (Cochabamba, Bolivia, 24-30 agosto 1997), Cuzco, Imprenta Amauta.
- AA.VV., 1998 b: "Sabiduría india, fuente de esperanza", relazione della delegazione messicana in occasione del III encuentro taller latinoamericano, scaricabile on-line all'indirizzo http://www.tinet.org/~fqj_sp02/docs/flores_m.doc.
- AA.VV., 2000: *Tonantzin Guadalupe: luz y cambio de nuestra realidad, 5-9 febrero 1995, Zapotitlán de Méndez*, Enlace de Agentes de Pastoral Indígena.
- AA.VV., 2004: *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memorias del IV Encuentro-Taller ecuménico Latinoamericano de Teología India (Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6-10 maggio 2002)*, Quito, Abya Yala.
- AA.VV., 2006: *II Asamblea Nacional de Pastoral Indígena*, (Città del Messico, 23-26 gennaio 2006), México, Comisión Episcopal de Pastoral Indígena e CENAMI.
- AA.VV., 2006a: *V Encuentro Latinoamericano de Teología India: la fuerza de los pequeños, vida para el mundo, Manaus, Brasil, 21-26 de abril de 2006*. 2 CD, Manaus, CIMI.
- AA.VV., 2008: "Taller de sistematización de la Teología India. Borrador de memoria para uso exclusivo de los participantes", Città del Messico, CENAMI, 11-15 de agosto del 2008.
- AA.VV., 2009: *"De foro a foro". Contribuciones y perspectivas de la economía solidaria en México en contexto de crisis global*, México, Fundación Latinoamericana de Apoyo al Saber y a la Economía Popular.
- AA.VV., 2009a: "La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas. Memoria Provisional. (Relatorio del Taller hecho por una comisión de los participantes para uso exclusivo de los mismos)", materiali distribuiti durante il taller "La misión de la Iglesia y los pueblos indígena", Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
- AA.VV., 2009b: "Leer la Biblia en tiempos de crisis. Asesor Clodomiro Siller Acuña. Memoria Provisional", materiali distruibuiti durante il taller omonimo., Città del Messico, 17-21 agosto 2009.
- AA.VV., 2010: *VI Encuentro Latinoamericano de Teología Indígena - Migração e mudanças culturais: desafio de esperança para os povos indígenas. Usulután, El Salvador, 30/11 - 5/12 2009. Memoria del encuentro - 2 cd*, Belém, publicações Mensageiro
- Bermejillo, Eugenio, 2002: "El Vaticano restringe ordenar más catequistas – la raíz del miedo", in *Ojarasca*, suplemento mensual, n. 60, abril 2002.
- Bonanomi, Antonio P., 2005: "Incontro continentale americano di pastorale indigena – Il contesto socio-economico e politico" in *Documentazione IMC dell'Istituto*

- Missioni Consolata*", n. 66, luglio-dicembre 2005.
- Carrasco, Bartolomé, 1994: "Inculturación del evangelio", in AA. VV., 1994: 51-62.
- Conferencia Episcopal de Guatemala, 1997: *Al servicio de la vida, la justicia y la paz- Documentos de la Conferencia Episcopal de Guatemala 1956 - 1997*
- Declaración de Quito, scaricabile online all'indirizzo: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/>, consultato il 10 ottobre 2010
- García González, Javier, 2002: *El rostro indio de Jesús. Hacia una teología indígena en América, México*, Editorial Diana.
- Gorski, Juan F., 1998: "El desarrollo histórico de la 'Teología India' y su aporte a la inculturación del Evangelio", in: AA. VV., 1998: 9-34.
- Gutierrez, Gustavo, 1994: "Hablar de dios en un continente de todas las sangres", in AA. VV., 1994: 45-63.
- López Bac, Ernestina, 2006: "La espiritualidad de nuestros antepasados, alimento y fuerza para todos", relazione presentata al V encuentro Latinoamericano de Teología India (AA. VV. 2006a).
- 2006a: Intervista rilasciata a Christophe Six e Fernando López, in AA.VV., 2006a.
 - 2009: "El diálogo interreligioso y sus desafíos en el mundo indígena", relazione presentata al taller "La misión de la Iglesia y los pueblos indígena", Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
- López Hernández, Eleazar, 1991, *Cinco Siglos despues... - Aportes de los Indígenas a las Iglesias*, México, CENAMI
- 1992: "Teología India hoy", in AA.VV. 1992b: 5-16.
 - 1993 a: "Caminar teológico de los pueblos indios", in AA. VV. 1993: 341-353.
 - 1993b: "La teología india, hoy", in AA.VV. 1993: 355-363.
 - 1993 c: "Insurgencia teológica de los pueblos indios", *Christus*, settembre 1993, 12.
 - 1994: "Teologías indias de hoy", in AA. VV., 1994: 5-26.
 - 1995: "Despertar teológico de los pueblos indios", materiali distribuiti durante il "taller de sistematización de la Teología India", Città del Messico, CENAMI, dall'11 al15 agosto 2008.
 - 1996: Intervista pubblicata nella Rivista Jesús, Roma, giugno.
 - 1997: "Las teologías indias de hoy en la sociedad y en la Iglesia", AA.VV., 1997: 188-223.
 - 1998: "Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios", materiali distribuiti durante il "taller de sistematización de la Teología India", Città del Messico, CENAMI, dall'11 al15 agosto 2008.
 - 1999: "Pueblos Indios e Iglesia: historia de una relación difícil", *Missiologia*, gennaio 1999, scaricabile on line all'indirizzo www.ciudadanet.org.br/missiologia/abertura.htm, consultato il 20/06/2009).
 - 2000, *Teología India, Antología*, Cochabamba, Editorial Verbo Divino.
 - 2000a: "Mi itinerario teológico-pastoral", in López Hernández, 2000: 10-28.
 - 2002: "palabra y palabras en las teologías indias", relazione presentata al Simposio di Teologia India organizzato dal CELAM, Ríobamba, Ecuador e

- distribuita in occasione del “taller de sistematización de la Teología India”, Città del Messico, CENAMI, dall’11 al 15 agosto 2008.
- 2003, “Reconciliación y perdón en el mundo indígena”, *Concilium: Revista internacional de teología*, nº 303: 49-52.
 - 2004: “Diálogo de la iglesia con el mundo indígena: flores y espinas”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2004 a: “La experiencia teológica indígena, Aporte a las Iglesias (sumario)”, materiali distribuiti durante il “taller de sistematización de la Teología India”, Città del Messico, CENAMI, dall’11 al 15 agosto 2008.
 - 2004 b: “Teologías indias en la Iglesia. Métodos y propuestas”, in AA.VV., 2004: 267-290.
 - 2005: “Pluralismo religioso y diálogo interreligioso desde la perspectiva indígena”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2006: “Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina””, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2006 a: “En búsqueda de la identidad indígena actual”, in: AA.VV., 2006a, “links para cd en espanhol”.
 - 2007: “La Teología India en la Iglesia, un balance después de Aparecida”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2008: “La alteridad y la diversidad en la misión”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2008 a: “El ser y el quehacer de la Teología India”, materiali distribuiti durante il “taller de sistematización de la Teología India”, Città del Messico, CENAMI, dall’11 al 15 agosto de 2008.
 - 2009: “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena. Memoria Provisional. (Relatorio del Taller hecho por una comisión de los participantes para uso exclusivo de los mismos)”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2009 a: “Una misión descolonizadora de nuestras mentes en relación a los indígenas”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2009 b: “Los nombres de Dios entre los Zapotecas”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígena”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2009 c: “La Virgen de Guadalupe, modelo perfectamente inculturado de misión”, materiali distribuiti durante il taller “La misión de la Iglesia y los pueblos indígenas”, Città del Messico, CENAMI, dal 13 al 18 luglio 2009.
 - 2009 d: “La alteridad y la diversidad en la misión”, materiali distribuiti durante il taller “la misión de la iglesia en los pueblos indígenas de hoy”, México, D. F. 13-17 luglio 2009.

- 2009 e: “Desafíos a la Pastoral Indígena”, materiali distribuiti durante il taller “la misión de la iglesia en los pueblos indígenas de hoy”, México, D. F. 13-17 luglio 2009
- Méndez, Porfirio e Guízar, Bernardo (a cura di), 1991, *La Flor de la Palabra. Simbología Indígena*, Zongolica, Veracruz, Enlace de Agentes de Pastoral Indígena.
- Montejo, Paulino, Arnaiz Xuaco, (a cura di), s.d., *Los Pueblos de la Esperanza frente al Neoliberalismo – Pastoral Indígena*, Quito, AELAPI.
- Pérez Pérez, Mario, 2001: “Los desafíos de la Teología indígena”, *Umbrales*, 2001 n. 116 (scaricabile on line da <http://www.chasque.net/umbrales/rev116/mario.html>).
- 2001 a, *Espiritualidad del Pueblo Totonaco*, Sierra Purépecha, Enlace de Agentes de Pastoral Indígena.
 - 2003: “Vocación y misión de la Iglesia de ayer y hoy, en nuestras tierras”, *Koinonía*, anno V n. 260.
 - 2005: “Teología india”, *Documentazione IMC*, n. 66, luglio-dicembre 2005: pp. 17-23.
- Plan pastoral. Zona Pastoral Norte*, 1999, s.il., Arquidiócesis de Puebla
- Ruiz, Samuel García, 1992: “La Biblia, paradigma de la Teología India”, in AA. VV., 1992: 151-176.
- Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor, 2000: *Caminos de la Teología india*, Cochabamba, Bolivia: Guadalupe, Verbo Divino, y Universidad Católica de Bolivia.
- 2007: “La evangelización de los pueblos indígenas en los documentos del episcopado latinoamericano”, scaricabile on line al seguente indirizzo http://www.sedosmission.org/site/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=790&Itemid=59&lang=en
- Siller Acuña, Clodomiro L, 1973: *Antropología filosófica mexicana*, tesi di dottorato, Università Urbaniana di Roma.
- 1989: *Para comprender el mensaje de Guadalupe*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.
 - 1990: “El método teológico guadalupano”, in AA. VV., 1990: 129-40.
 - 1992: “El punto de partida de la teología india”, in AA. VV., 1990: 45-61.
 - 1993: “Símbolos y mitos en la teología india”, in AA. VV., 1993: 365-383.
 - 1994: “El monoteísmo indígena”, AA.VV., 1994: 80-100.
 - 1996: “Il punto di partenza della teologia india”, *Amanecer*, n 5: pag.
 - 1997: “Las culturas en el Magisterio y en la Pastoral”, numero monografico, *Estudios Indígenas n.1*, México, CENAMI.
 - s.d. “Ministerios Indígenas – Intercambio de experiencias México – Guatemala – Ecuador”, numero monografico, *Estudios Indígenas n.5*, México, CENAMI.
 - 2008: “Religión indígena prehispánica” materiali distribuiti durante il taller “Sistematización de la teología india”, Città del Messico, CENAMI, dal 11-15 agosto 2008.
- Suess, Paulo, 1993: *Hacia una teología de la inculturación*, Quito, Abya-Yala.

- “Encuentros y desencuentros en la búsqueda de la ‘Tierra sin mal’”, in: AA.VV., 2004: 253-265.

Valencia Parisaca, Narciso, 1998: *La Pachamama. Revelación del Dios creador*, Quito, Abya Yala.

Vanderhoff Boersma, Francisco, 1994: “Elementos del reflexión. Piedritas en el camino y desafíos para el futuro de la Teología India”, AA.VV., 1994: 241-261.

Wagua, Aiban, 1992: “Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana”, in AA. VV., 1992, pp. 291-313.

- 1997: “Los Kunas y el camino Paba y Nana”, relazione presentata al III Encuentro Taller de Teologia India Latinoamericana, scaricabile on line all’indirizzo http://www.tinet.org/~fqj_sp02/docs/aiban_wa.doc, consultato il 3 febbraio 2009.

DOCUMENTI DELLA CHIESA

- I Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (1955), Documento de Río,* scaricabile on line all'indirizzo: <http://www.multimedios.org/docs/d000383/>
- II Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (1968), Documento de Medellín,* scaricabile on line all'indirizzo <http://www.multimedios.org/docs/d000273/>
- III Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (1979), Documento de Puebla,* scaricabile on line all'indirizzo <http://www.multimedios.org/docs/d000363/>.
- IV Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (1992), Documento de Santo Domingo,* scaricabile on line all'indirizzo <http://www.multimedios.org/docs/d000420/#>
- V Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano (2007), Documento de Aparecida,* scaricabile on line all'indirizzo: http://www.celam.org/celam.info/download/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf.
- Costituzione Dogmatica Lumen Gentium, sulla Chiesa,* in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, pp. 59-149.
- Costituzione Dogmatica Dei verbum, sulla divina rivelazione,* in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, pp. 151-169.
- Costituzione Pastorale Gaudium et spes, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, pp. 171-289.
- Decreto Conciliare "Unitatis Redintegratio" sull'Ecumenismo,* in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, pp. 317-340.
- Decreto Conciliare "Ad Gentes" sull'attività missionaria della Chiesa* in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, pp. 171-289.
- Departamento de Misiones, 1987: *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena.* Bogotá, CELAM.
- Documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni- Decreti – Dichiarazioni,* Roma, Edizioni Paoline, 1980 (anche interamente scaricabili da Internet dal sito http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm)
- Giovanni Paolo II*
- 1990: *Lettera apostolica di Sua Santità Giovanni Paolo II ai religiosi e alle religiose dell'America Latina in occasione del V Centenario dell'Evangelizzazione del Nuovo Mondo,* Roma, Libreria Editrice Vaticana.
- 1991: *Redemptoris missio. Lettera enciclica del Sommo Pontefice circa la permanente validità del mandato missionario,* Roma, Libreria Editrice Vaticana.
- 1995: *Ecclesia in America. Esortazione Apostolica Post-sinodale del Santo Padre Giovanni Paolo II ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, ai consacrati ed alle consacrate ed a tutti i fedeli laici circa la Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000,* Roma, Libreria Editrice Vaticana.
- 1999: *Ecclesia in America. Esortazione Apostolica Post-sinodale del Santo Padre Giovanni Paolo II ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, ai consacrati ed alle consacrate ed a tutti i fedeli laici sull'incontro con Gesù Cristo Vivo, via per la conversione, la comunione e la solidarietà in America,* Roma, Libreria Editrice

Vaticana.

2002: *Canonizzazione di Juan Diego Cuauhtlatoatzin, Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II*, Roma, Libreria Editrice Vaticana.

**tutti i materiali citati sono anche scaricabili da Internet, nella sezione:*
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/index_it.htm.

Paolo VI, 1975: *Evangelii nuntiandi. Esortazione Apostolica di Sua Santità Paolo VI*, Roma, Libreria Vaticana, consultabile anche sul sito del Vaticano, all'indirizzo
http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_it.html .

Sinodo dei Vescovi, 1997: *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América – Instrumentum Laboris”- Instrumentum laboris- Asamblea Especial para América.*

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- AA.VV., 1998b: *Chiapas: el factor religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*, numero monografico della *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, México.
- Alcina Franch, 1990: *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza
- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, 2001: "Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos", en Álvarez Sonia et.al., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus-ICANH.
- Amselle Jean-Loup, 1999 : *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Amselle, Jean-Loup, 2001: *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anderson, Benedict R., O.G., 2006: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso.
- Antonio, Edward, 2007: "Black theology", in Rowland. 2007:79-103.
- Apawo Phiri, Isabel, 2004: *Southern Africa*, in: Parratt, 2004, pp. 137-163.
- Appadurai, A. 2001: *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Ariel de Vidas, Anath, 2010: "Pastoral Indígena y neo-tradición en un pueblo nahua de la huasteca (México)", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 249-275.
- Asad, Talal, 2001: "Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica", in: Clifford e Marcus, 2001: 199-229.
- Báez-Jorge, Félix, 2001: *Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad*, in Miguel Portilla (comp.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, FCE, pp. 424-44.
- 2010: "Los nuevos avatares de Homshuk (inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la Teología de la Liberación)", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 196-247.
- Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.
- Barabas, Alicia M., 2002: *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, INAH, Plaza y Vladés
- Barbados, grupo de, 1971: Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena
- 1977: Segunda Declaración de Barbados
- 1993: Tercera Declaración de Barbados
- Barre, Marie-Chantal, 1983 : *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI

- Bartolomé, Miguel Alberto, 1996a: "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", Brasilia, Série Antropologia, 209.
- 1996 b: "Pluralismo cultural y redefinición del estado en México", Brasilia, Série Antropologia, 210.
 - 1997: *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
 - 2004: "Los pobladores del 'desierto' ", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10, 2004, scaricabile on line all'indirizzo <http://alhim.revues.org/index103.html>. consultato il 19 aprile 2010.
- 2005: "Introducción. Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías", en *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. IV, México, INAH.
- Batstone, David, et al (a cura di) 1997: *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*, New York, Routledge.
- Baudot, Georges 1983: *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe.
- 1990: *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Alianza Editorial Mexicana.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, vol. VII, 105-124
- 1972a: "El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina", in: G. Grinberg (a cura di), *La situación del indígena en América del Sur. (Aportes de la fricción inter-étnica en los indios no-andinos)*. Biblioteca Científica. Montevideo; versione on line all'indirizzo: <http://trabajaen.conaculta.gob.mx/convoca/anexos/El%20indio%20y%20la%20situaci%F3n%20colonial%20Contexto%20de%20la%20pol%EDtica%20i~1.PDF>
 - 1978: "Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", *Journal de la Société des Américanistes*, 65: 209-219
 - 1990: *México profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo.
- Botta, Sergio: "mitologías indígenas en la Teología India: un acercamiento histórico-religioso", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 59-95
- Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loïc J.D., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 66).
- Bourdieu, Pierre, 1971:, "Genèse et structure du champ religieux" , *Revue française de sociologie*, 12, 3: 295-334.
- Brice Heath, Shirley, 1972: *La política del lenguaje en México*, México, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional Indigenista.
- Brysk, Alison, 2000: *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press.
- 2004: "From Civil Society to Collective Action: The Politics of Religion in Ecuador", in Cleary- Steigenga, 2004 a: 25-42.
- Burkhart, Louise M., 1989: *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.

- Calder, Bruce J., 2004: "Interwoven Histories: The Catholic Church and the Maya, 1940 to the Present", in Cleary - Steigenga, 2004 a: 93-124.
- Caso, Alfonso, 1958: *Indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Cirese, Alberto M., 1986: *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Cleary, Edward L., 1985: *Crisis and Change: the Church in Latin America*, Maryknoll, New York, Orbis.
- Cleary, Edward L. e Steigenga, Timothy J., 2004: "Resurgent Voice: Indians, Politics, and Religion in Latin America", in Cleary – Steigenga, 2004 a: 1-24.
- 2004 a: *Resurgent Voices in Latin America, Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.
- Clifford, James, 2002: "Prendere sul serio le politiche dell'identità". *Aut-Aut* 312: 97-114.
- Clifford, James e Marcus, George E., 2001: *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma, Meltemi
- Comaroff, Jean and John, 1991: *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, London : The University of Chicago Press.
- Cone, James H., 1973: *Teologia Nera della Liberazione e Black Power*, Torino, Claudiana.
- Cornejo Polar, Antonio, 1978: "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio cultural". *Revista de Crítica Latinoamericana* 7-8 : 7-21.
- 1980: *Escribir en el aire*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- De La Peña, Guillermo: "Social Citizenship, Ethnic Minority Demands Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico", in: Sieder 2002: 129-155.
- De La Peña, Francisco, 2002: *Hijos del Sexto Sol*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2010: "el laberinto de la identidad. El fenómeno de la mexicanidad como una expresión del neo-indianismo contemporáneo", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 523-554-
- Duverger, Christian, 1993 (1987): *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Edelman, Marc, 2001: "Social Movements: Changing paradigms and forms of politics", in *Annual Review of Anthropology*: 285-297.
- Fabietti, Ugo, 1995: *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- 1999: *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari, Laterza.
- Favre, Henri, 1998: *El indigenismo*, México, FCE.
- Fischer, E.F. 1999: "Cultural logic and Maya identity. Rethinking constructivism and essentialism": *Current Anthropology*, 40, 4: 473-499.
- Fontes Martínez, Francisco Rafael, 2002: "Gobierno indígena y Unidad Totonaca

- Náhuatl en la Sierra Norte de Puebla, in AAVV 2002:pp. 129-178.
- Galinier, Jacques, 2010: "Dentro y fuera: la comunidad indígena y el reto del *New Age* mexicano", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 345-369.
- Galinier, Jacques e Molinié, Antoinette, 2006: *Les néo-indiens. Une religion du IIIe Millénaire*. Paris, Odile Jacob.
- García Canclini, Néstor, 1998: *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*. Milano: Guerini.
- Garrard-Burnett, Virginia, 2004: " 'God Was Already Here When Columbus Arrived': Inculturation Theology and the Mayan Movement in Guatemala", in Cleary-Steigenga, 2004 a: 125-153.
- Gerbi, Antonello, 1991: "La natura delle *Indie Nove*", in *Il Mito del Perù*, Milano, Franco Angeli: 147-165.
- 2000 (1955): *La Disputa del Nuovo Mondo*, Milano, Adelphi.
- Gibson, Charles, 1980 (1964): *Los Aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México- Madrid- Bogotá, Siglo XXI.
- 1987: "Indian Societies under Spanish Rule", in: Bethell, Leslie, *Colonial Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.361-399.
- González Torres, Yolotl, 1996: "The revival of Mexican Religions: The Impact of Nativism", *Numen*, vol. 43: 1-31.
- 2010: "Libros de la mexicanidad", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 457-521.
- Grey, Mary, 2007: "Feminist theology: a critical theology of liberation", in Rowland, 2007:105-121.
- Gruzinski, Serge, 1994, *La Guerra de las Imágenes – De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492 - 2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1994 a: *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, 2003: "El estilo de la civilización amerindia", *Revista de Occidente*, n. 269, ott. 2003, pp 7-24.
- Gutiérrez, Gustavo, 1992: *Teologia della liberazione. Prospettive. Edizione del V Centenario dell'America Latina*, Brescia, Queriniana
- 2007: "The task and content of liberation theology", in Rowland. 2007:19-37.
- Hale, Charles, 1996: "Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-revolutionary Central America", *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1): 34-61
- 1997: "Cultural Politics of Identity in Latin America", *Annual Review of Anthropology*, 26: 567-590.
- 2005: "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 28, No. 1: 10-28.
- Hannerz, U. 2001: *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Harder Horst, René: "Breaking Down Religious Barriers: Indigenous People and Christian Churches in Paraguay", in Cleary- Steigenga, Timothy J., 2004 a: 65-

- Hernández García, Gabriel Milton, 2007: "Juventud Indígena y Horizontes de Vida en la Sierra Norte de Puebla", <http://www.colectivojuventud.org/wp-content/uploads/2009/04/mexico-milton-hernandez.pdf>.
- 2009: *Kali akgwahu kin tiyatkan, kali akgwahu kin kuxi kan. (Defendamos nuestra tierra, defendamos nuestro maíz) Los caminos de la resistencia indígena en la Sierra Norte de Puebla*, tesi di laurea, ENAH.
- Hobsbawm, Eric e Ranger, Terence, 1994: *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.
- Holzner, Claudio A., 2007: "The Poverty of Democracy: Neoliberal Reforms and Political Participation of the Poor in Mexico", *Latin American Politics & Society*, 49, 2: 87-122.
- Hurtado López Juan Manuel (a cura di), 2010: *Don Samuel, profeta y pastor*, México, ATEM, Razón y Raíz e La rana del sur.
- Icaza, José Alvarez, 1998: "Don Samuel Ruiz García: un acercamiento", in AA.VV. 1998 b: 117-128.
- Judd, Stephen P., 2004: "The Indigenous Theology Movement in Latin America: Encounters of Memory, Resistance, and Hope at the Crossroads", in Cleary, Edward L. e Steigenga, Timothy J., 2004 a: 210-230.
- Kim, Kirsteen, 2004: *India*, in: Parratt, 2004, pp. 44-74.
- Kovic, Christine: "Mayan Catholics in Chiapas, Mexico: Practicing Faith on Their Own Terms", Cleary- Steigenga, 2004 a: 187-209.
- Lafaye, Jacques, 1974: *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Paris, Gallimard.
- Le Bot, Yvon, 2004 : "Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10, scaricato in versione elettronica all'indirizzo: <http://alhim.revues.org/index100.html> (ottobre 2009).
- Lehmann, David, 1999: *Bulletin of Latin American Research*, 18, 2, April: Special Issue on Social Movements and Religious Change.
- León-Portilla, Miguel, 1996, *El Destino de la Palabra. De la Oralidad y los Códices Mesoamericanos a la Escritura Alfabética*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 2000: *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, FCE.
- León-Portilla, Miguel, Gutiérrez Estévez, Manuel, Gossen, Gary H., Klor de Alva, J. Jorge, 1992, *De la Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 1 – Imágenes Interétnicas*. Madrid, Siglo XXI.
- Lienhard, Martin, 2003: *La voz y su huella*, México, Ediciones Juan Pablo,
- Lungile Pato, 1997: "Indigenisation and liberation. A challenge to theology in the Southern African context", *Journal of Theology for Southern Africa*, 99, novembre 1997, pp. 40-46.
- Lupo, Alessandro, 1995: *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, INI, CNCA.
- 2006: "Pagani o cristiani? Il recupero della religione azteca nel Messico indigeno di oggi", in Lupo et al. 2006, pp. 181-199.

- 2009: *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, Roma, CISU.
 - 2009^a : “Del sincretismo. Riflessioni sul controverso uso di un concetto”, in: Lupo 2009: 1-20.
 - 2009 b “I semi della croce. Nuova evangelizzazione e valorizzazione del passato preispanico nel Messico indigeno”, in: Lupo, 2009: 211-253.
 - 2009c: “Il ritorno dall’esilio teologico”, in: Lupo 2009: 255-277.
 - 2009d: “La scomparsa del sacrificio fra riappropriazione e negazione del peccato”.
 - s.d.: “Dall’estirpazione dell’idolatria al riscatto della religione preispanica nell’azione pastorale del clero messicano”, relazione presentata al convegno internazionale
 - s.d.: “Pluralismo religioso e modelli di convivenza”, Torino, 20-21 settembre 2006.
 - s. d. (a cura di): *Protagonistas y dinámicas de la identidad étnica en México*, México, in preparazione
- Lupo, Alessandro et al, 2006: *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, Roma, Carocci.
- Marcos, Sylvia, 1998: “Teología India: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz”, in AA.VV., 1998b: 33-58.
- Marcus, George E. e Fischer, Michael M, 1998: *Antropología come critica culturale*, Roma, Meltemi
- Marroquín, Alejandro, 1972: *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América Latina*, México, Sección de Investigaciones Antropológicas, Ediciones Especiales.
- Marzal, Manuel M.: 1985: *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Pontificia Universidad Católica.
- 1991 (a cura di): *El rostro indio de Dios*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Maybury-Lewis, david, 2002 (a cura di): *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Meyer, Lois e Maldonado Alvarado, Benjamín, 2010 (a cura di): *New World of Indigenous Reistance. Noam Chomsky, and Voices form North, South and Central America*, San Francisco, City Lights.
- Milano, Chiara, s.d.: "La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso (Puebla)", in: Lupo, Alessandro, s.d. (a cura di): *Protagonistas y dinámicas de la identidad étnica en México*, México, in preparazione
- Molinié, Antoinette, 2010: "hacia un incaísmo global. Teología, liturgia y rituales del neo-culto al sol", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 555-599.
- Mulrain, George, 2004: *The Caribbean*, in: Parratt, 2004: pp. 163-182.
- Navarrete Linares, Federico, 2008: *Los pueblos indígenas de México*, México, CDI.
- Richard Nebel, 1995 (1992), *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosas en México*, México FCE.
- Norget, Kristin, 1997: “Popular religiosity and progressive theology in Oaxaca.

Mexico”.

- 2004: “ ‘Knowing Where We Enter’: Indigenous Theology and the Popular Church in Oaxaca, Mexico””, in Cleary - Steigenga, 2004 a: 154-186.

- 2010: “A Cacophony of Autochthony: Representing Indigeneity in Oaxacan Popular Mobilization”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 15, 1: 116 – 143

Nutini, Hugo G. 1976: "Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1510-1670)", *Ethnology*, 15, 3: 301-321.

- 1998: *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton, Princeton University Press.

OEA - Consejo Permanente de la Organización de los Estados Americanos - Comisión de Asuntos Jurídicos y Políticos, 2006: *Proyecto de Resolución - Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*

Ong, Walter J., 1986: *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Bologna, Il Mulino.

Orta, Andrew, 2004: *Catechizing Culture. Missionaries, Aymaras and the “New Evangelism”*, New York, Columbia University Press.

- 2010: "Misioneros y municipios: inculturación y descentralización política en el altoplano boliviano", in Báez-Jorge, Félix e Lupo, Alessandro (a cura di), 2010: 370- 421.

Ortiz, Fernando, 1973: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ariel, Barcelona.

Parratt, John, 2004 (a cura di): *Third World Theologies*, Cambridge, Cambridge University Press.

Peterson, Anna L; Vásquez, Manuel; Williams, Philip J, 2001: *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*, New Brunswick, New J., Rutgers University Press.

Paz, Octavio, 1994: *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El Laberinto de la Soledad*, México, FCE

Pitarch, Pedro, 2003: “Infidelidades indígenas”, *Revista de Occidente*, n. 269, ott. 2003, pp. 60-75

Phelan, John, 1972 (1956): *El reino milenario de los franciscanos en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Polletta, Francesca and Jasper, James M., 2001: “Collective Identity and Social Movements”, *Annual Review of Sociology*, 27: 283-395.

Poole, Stafford, 1995: *Our Lady of Guadalupe. The origins and sources of a Mexican national symbol, 1531-1797*, Tucson, University of Arizona Press.

Poutignat, Philippe - Streiff-Fenart, Jocelyne 2000 (1995): *Teorie dell’etnicità*. Milano: Mursia.

Pranzetti, Luisa, 2007: *Le mani sugli indios*, Roma, Diabasis.

Pratt, Mary Louise, 1992: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.

- 2001: "Luoghi comuni della ricerca sul campo", in Clifford e Marcus, 2001: 59-88.

Pye, Michael, 1971: "Syncretism and Ambiguity", *Numen*, vol. XVIII: 83-93.

- Rabinow, Paul, 1977: *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- Remotti, Francesco, 1996: *Contro l'identità*. Bari: Laterza.
- Reyes Grande, Federico, 2005: *La Organización Independiente Totonaca (OIT): Un proyecto cultural contra la pobreza*, tesi di laurea, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Ricard, Robert, 1986 (1933): La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionales de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572, *México, Fondo de Cultura Económica*.
- Rojas Mix, Miguel, 2006: *I cento nomi d'America*, Firenze, Le Lettere
- Rosaldo, Renato, 2001: "Sulla soglia della tenda: l'etnografo e l'inquisitore", in Clifford e Marcus, 2001: 119-143.
- Rowland, Christopher, 2007 (a cura di): *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- "Epilogue: the future of Liberation theology", p. 304-307.
- Rubin, Jeffrey, 2001: "Ambigüedad y contradicción en un movimiento radical popular", en Álvarez Sonia et.al., *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus-ICANH.
- Sieder, Rachel, 2002 (ed): *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York, Palgrave Macmillan.
- 2002 a: "Recognising Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamerica", in: Sieder 2002: 184-206.
- Signorini, Italo, 1989: "Messico terra d'incontro: la cultura mestiza", volume monografico de *L'Uomo*, 4 n.s., 2: 177 -207
- Signorini, Italo e Lupo, Alessandro, 1989: *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra I Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo, Sellerio.
- Sökefeld, M. 1999: "Debating self, identity and culture in anthropology". *Current Anthropology* 40, 4: 417-447.
- 2001 "Reconsidering identity". *Anthropos* 96, 2: 527-544.
- Siller, Clodomiro, 2010: "J'Tatic Samuel, su caminar con los indígenas"
- Soto García, Eva, 2010: "Experiencias pastorales en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas durante el ministerio episcopal de Mons. Samuel Ruiz García", in Hurtado López, 2010: 27-39.
- Stavenhagen, Rodolfo, 2002: "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate", in: Sieder, 2002: 24-43.
- Stinton, Diane, 2004: *Africa, East and West*, in Parratt, pp. 105-137.
- Tang, Edmond, 2004: *East Asia*, in Parratt, pp. 74-105.
- Tebar, Pilar Gil, 2005: "La Iglesia Católica en Chiapas. De la salvación de las almas a la redención de la cultura", in: Gutiérrez Escudero, Antonio, Laviana Cuetos, María Luisa (coord.): *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*. Sevilla, AEA
- Todorov, Tzvetan, 1992: *La conquista dell'America. Il problema dell'«Altro»*, Torino, Einaudi
- Turner, Victor, 1975: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press.

- 1975a: "Social Dramas and Ritual Metaphors", in Turner 1975: 23-59.
- 1975b: "Pilgrimages as Social Processes", in Turner, 1975: 166-229.
- 1975d: "Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas", in Turner, 1975: 231-270.
- 1975 e: "Metaphors of Anti-structure in Religious Culture", in Turner, 1975: 272-299.

Tuzi, Grazia, s.d.: "Sobreponer sonidos, sobreponer culturas. La construcción de una identidad nahua a través de la música y la danza", in Lupo, A. (a cura di): *Protagonistas y dinámicas de la identidad étnica en México*, México, in preparazione

United Nations Development Group, 2008: *Guidelines on Indigenous Peoples' Issues*

United Nations, 2007: Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Scaricabile all'indirizzo: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/declaration.html>.

Van Cott, Donna Lee, 1994 (ed): *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martin's Press.

Varese, Stefano, 1996: "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America", *Latin American Perspectives*, 23, 2, : (58-71

Vasconcelos, José, 1976 (1925): *La raza cósmica*, México, Austral.

Villoro, Luis, 1979: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, ed. de la casa Chata.

Warren, Kay and Jackson, J., 2002, eds: *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

Williamson, Edwin, 1992: *The Penguin History of Latin America*, London, Penguin.

Yañez del Pozo, José, 2000: *Aztlán y el Incarrí. Dos mitos sobre nuestra América*, Quito, Abya Yala.

Yashar, Deborah, 1998: "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America", *Comparative Politics*, 31, 1: 23-42

-1999: "Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America", *World Politics*, 52: 76-104.

Zarco, Mera e Reygadas Robles Gil, 2002, *La Incidencia Pública de las Organizaciones Civiles en México*, México, Consejo de Educación de Adultos.

CRONACHE ED OPERE RELIGIOSE DEL XVI E XVII SECOLO

Clavijero, Francisco Javier, 1789: *Historia Antigua de México*

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1944 (1548).

Durán, fr. Diego de, 1967 (1867-1880): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa, 2 voll.

Las Casas, fray Bartolomé de,

1967 (1559): *Apologética Historia Sumaria*, México, Universidad Nacional Autónoma

- de México, 2 voll.
- 1975 (1537): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica
- Motolinía, Toribio de Benavente 1985 (1541) *Historia de los Indios de la Nueva España*, a cura di Georges Baudot. Madrid: Castalia
- Olmos, fr. Andrés de, 1996: *Tratado sobre los siete pecados mortales 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, México, UNAM
- Psalmódia Christiana*, V. Sahagún 1993
- Ruiz De Alarcon, 1953: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- Sahagún, fray Bernardino de
- 1969 (1956): *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 4 voll.
- 1993 (1590): *Psalmódia Christiana. (Christian Psalmody). Translated by Arthur J. O. Anderson*, Salt Lake City, University of Utah Press
- Torquemada, fray Juan de, 1986 (1615): *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 3 voll.