

REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL DIRECTORIO DE PASTORAL INDÍGENA PARA LA IGLESIA AUTÓCTONA DE BACHAJÓN

Juan A. Estrada Díaz Diócesis de San Cristóbal

Una de las carencias más significativas de la evangelización de América, aparte de su dependencia y subordinación a la conquista, consistió en la ausencia de inculturación del cristianismo. La evangelización del imperio romano primero, y luego la de los pueblos bárbaros en el Alto Medioevo llevó consigo una romanización y germanización del cristianismo. Había conciencia de que no se trataba simplemente de anunciar el evangelio en los pueblos misionados, sino de implantar iglesias enraizadas en la cultura, en la historia y en la mentalidad y organización social de esos pueblos. La cristianización del imperio romano y de los pueblos bárbaros dejó una huella profunda en las mismas iglesias. La liturgia, la celebración y comprensión de los sacramentos, la organización jerárquica y administrativa, el derecho canónico, la teología y la misma comprensión de Dios, de Cristo y del hombre vivieron un proceso de transformación y de adaptación. El cristianismo siguió siéndolo desde el cambio y la evolución: al incorporar nuevos pueblos y culturas, se transformó el mismo. Surgieron iglesias cristianas que eran también romanas y germanas, como luego ocurrió también con las iglesias orientales que respondían a la pluralidad lingüística y sociocultural de los pueblos evangelizados. La identidad del cristianismo no supone una esencia estática y fijada de una vez para siempre sino la permanencia en el cambio, que es el punto de partida para el desarrollo dogmático y la transformación y reforma permanente de las instituciones eclesiales.

Esta manera de entender el cristianismo está refrendada por el Nuevo Testamento, que ofrece una pluralidad de teologías y de eclesiologías, cada una con diversos acentos y orientaciones, a veces no conciliables entre sí. Es lo que se planteó luego con el conflicto de los ritos malabares, cuyo desenlace acabó con la misión de la China y de la India, y abortó el intento de inculturar el cristianismo en Asia. El Vaticano II abrió las puertas a esta concepción desde la doble orientación de una eclesiología de comunión y de un cristianismo inculturado, que respete la especificidad de las distintas culturas. La unidad no implica la uniformidad institucional y canónica, ni la homogeneidad teológica y litúrgica, sino el consenso comunitario que admite las diferencias y distintas cristalizaciones del cristianismo en las diversas culturas. Por eso, algunos teólogos han afirmado que estamos pasando a la tercera etapa del cristianismo, la de un catolicismo plural, heterogéneo y diferenciado, que corresponde a su extensión planetaria, desde el punto de vista geográfico, y a su plenitud teológica, desde las distintas contribuciones particulares de cada iglesia y cultura.

Esto es lo que no ocurrió en la evangelización de América. Se evangelizó el continente pero no se posibilitó el nacimiento y desarrollo de iglesias indígenas, desde un proceso selectivo de fusión entre las propias tradiciones culturales y religiosas y el cristianismo. Las iglesias implantadas en América fueron las europeas, bajo el modelo hispano, portugués, francés, inglés etc., cerrando el paso no sólo a una nueva síntesis, sino también al nacimiento de iglesias autóctonas, con un clero y jerarquía propios, y con tradiciones específicas diferenciadas de las de las iglesias europeas. Los intentos puntuales en esta línea de algunos grupos, primero los franciscanos y luego los jesuitas, con las famosas reducciones del Paraguay, sur del Brasil y Norte de Argentina, acabaron en el fracaso. Hay que comprender el contexto histórico de estas carencias. En Europa se vivía la fragmentación más traumática de la historia del cristianismo y el modelo de la Contrarreforma tridentina aparecía como el único válido para salvar la unidad y cohesión de la Iglesia impugnada y deteriorada desde la reforma protestante. No hay que olvidar tampoco que la concepción teológica de la Iglesia estaba determinada por el “fuera de la iglesia no hay salvación”, que no sólo cuestionaba las posibilidades salvíficas de las otras iglesias, pretendiendo que la Iglesia católica era la única Iglesia de Cristo, por ser la única verdadera, sino que degradaba a las otras religiones a invenciones diabólicas, a mera creación humana, negándoles toda inspiración divina y validez religiosa.

La constatación de que en las religiones precolombinas existían sacrificios humanos, sirvió para confirmar esta teología exclusivista de las religiones, a pesar de los esfuerzos contrarios de Fray Bartolomé de las Casas, y eliminó las posibilidades de un sincretismo selectivo entre el cristianismo y las religiones colombinas, a diferencia de lo que ocurrió en Europa, donde el cristianismo incorporó y transformó muchas costumbres y cultos paganos, agregándolos a su propia tradición de raíz judía y veterotestamentaria. Además la dependencia de la evangelización de las monarquías absolutas hacía inviable el surgimiento de iglesias diferenciadas, ya que la religión era uno de los elementos de cohesión social y de centralización utilizados por los nuevos Estadosnación que surgieron en el siglo XVI. De ahí, que el cristianismo americano fuera netamente europeo, homogéneo en lo esencial respecto del de las viejas cristiandades y protagonizado por no nativos, que son los que acapararon los cargos y las dignidades eclesiásticas.

Hoy vivimos un nuevo contexto. La inculturación es un hecho teológico reconocido y aceptado, aunque frecuentemente no realizado en la praxis de las Iglesias. Hay además el marco de la eclesiología de comunión, que permite la unión desde la pluralidad y el respeto a las diferencias, y se sueña con un modelo de Iglesia más descentralizado, que haga realidad la colegialidad y la autonomía de las iglesias a la que apuntaba el concilio Vaticano II. Se ha tomado conciencia de que el Nuevo Testamento favorece esta comprensión plural de la Iglesia y de que hay que comprender el modelo tridentino como una respuesta eclesial a una época histórica, la moderna, que hoy está fundamentalmente acabada. Surge hoy una nueva realidad teológica, que las iglesias todavía no han traducido en la práctica más que de forma parcial y fragmentaria. Se busca una renovada teología de las religiones, admitiendo el carácter inspirado de otras religiones, aunque se defiende la plenitud del cristianismo, y reconociendo el derecho de los pueblos a conservar su propia identidad colectiva, ya que la evangelización no tiene por qué ir aparejada a la colonización cultural y

organizativa. A esto hay que añadir, la mayor atención que reciben hoy los indígenas por parte de la teología latinoamericana. Después de la opción por los pobres, que fue lo que determinó a la teología desde Medellín y Puebla, surge ahora la opción por los indígenas, desde la toma de conciencia de que éstos son los pobres entre los pobres en América, y de que sobre ellos ha recaído el peso de la conquista, de la colonización y de la evangelización de América. Esta es la opción fundamental de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, que, bajo la dirección pastoral del Obispo D. Samuel Ruíz García ha prestado atención preferente a las numerosas comunidades indígenas que existen en la diócesis. Diversos edictos del obispo han ido constituyendo la realidad incipiente pero ya madura de una Iglesia indígena autóctona, dentro de la iglesia diocesana, y las diversas instituciones, ministerios y concepciones teológicas de esta iglesia se encuentran reflejadas en el Directorio de Pastoral Indígena, que recoge y describe en qué consiste la iglesia indígena de Chiapas. Se trata de una realidad original, nueva y ya muy desarrollada, que hacen de esta Iglesia una de las vanguardias del trabajo con los indígenas en la Iglesia latinoamericana. En este contexto, el documento que analizamos tiene un especial valor. Se trata de un intento de reevangelización, que es el programa que ha propuesto Juan Pablo II para el tercer milenio, desde una toma de postura que conecta con las tradiciones liberadoras del cristianismo y que tienen como símbolo a Fray Bartolomé de las Casas, en cuya diócesis se desarrolla buena parte de este programa por una iglesia indígena, y con las corrientes más renovadoras de la eclesiología actual. Se busca una iglesia autóctona indígena, en comunión con las otras iglesias locales de la diócesis y con las iglesias vecinas diocesanas. La pastoral indígena se convierte en la opción preferencial y el marco de referencia, desde el cual se hacen una serie de propuestas eclesiológicas que llaman la atención por su originalidad y creatividad, y al mismo tiempo, por su continuidad con las iglesias neotestamentarias y las de los primeros siglos del cristianismo. Parece como si la reevangelización pasara por una recreación y revitalización de viejas estructuras que fueron muy fecundas en los primeros pasos del cristianismo. Sorprende encontrarse con una serie de pasos, decisiones y postulados teológicos que fueron escogidos por los primeros cristianos. Indirectamente hay aquí una confirmación de que la eclesiología actual está más cercana al Nuevo Testamento y a la de la Iglesia antigua que al modelo del segundo milenio y concretamente al que se ha desarrollado en la época tridentina y tras el Vaticano I.

1. Algunas opciones eclesiológicas fundamentales

El punto de partida de la pastoral indígena es asumir a la comunidad indígena como sujeto de evangelización. Se unen así dos orientaciones: la primera teológica. Desde el Vaticano II se ha desarrollado una eclesiología cuyo eje estructural es el de comunidad pluralidad de ministerios y carismas, siendo la comunidad en su conjunto el sujeto protagonista de la Iglesia. Este esquema sustituye al viejo binomio clerolaicos, que hacía de los primeros el sujeto activo de la Iglesia y de los segundos el objeto de la misión pastoral del clero. El modelo comunitario, realizado por el Vaticano II a partir de la idea de la Iglesia como pueblo de Dios (LG 917) y como cuerpo de Cristo (LG 7;14), ha desplazado al viejo esquema de la Iglesia como sociedad desigual (en la que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros escuchan), que posibilitaba una eclesiología de potestades (las de los cargos) en lugar de una concepción comunitaria de los ministerios y ministerial de la autoridad. A esto se añade, la misma concepción cultural indígena, que no se centra en el individuo, sino en la comunidad, y que ve al individuo como miembro de una familia, de una etnia y de una cultura, y no como un sujeto aislado e independiente. La cultura indígena y la orientación eclesiológica convergen en la idea de que la evangelización es asunto de toda la iglesia, que es lo que se refleja en el título de " iglesia sacramento" (LG 1; 8; 9; 48; SC 2; 5, 26; AG 1; 5; GS 42; 45). Los agentes de pastoral viven una primera fase de inserción, asumiendo los valores, símbolos, experiencias y religiosidad local, para desde ahí construir la iglesia local. No se parte de una teología y estructura eclesial preconcebidas, sino que se asume la realidad concreta vivida y se busca asumirla y transformarla a la luz del evangelio. Esto implica apertura a la mentalidad indígena y capacidad para aprender, antes de comenzar a enseñar.

Esta aceptación de la comunidad como punto de partida para la construcción de una Iglesia indígena autóctona lleva a dar preferencia a la familia, que es el núcleo fundamental sociocultural de los indígenas. Todos los ministerios que asuman algunos miembros de la familia, comprometen indirectamente a los otros miembros, que los asumen como una tarea familiar, aunque esté concretada en uno particular. La mentalidad familiar desplaza a la concepción individualista occidental y exige un modelo distinto de participación en las tareas eclesiales, dando espacios a la discusión y reflexión colectiva en lugar de la individual. Dentro de la familia, la mujer ocupa un lugar privilegiado como corresponsable en la construcción de la Iglesia autóctona y como agente privilegiado de la educación familiar en la fe. Esto se expresa en su participación con voz y voto tanto en las decisiones comunitarias como eclesiales, así como su presencia en la liturgia y su acompañamiento público de los ministros diáconos y de los ministros laicos.

Esta atención a la comunidad lleva consigo un desplazamiento misional de la urbe a la periferia rural, de la parroquia (como centro del culto, de los ministerios y de la autoridad jerárquica) a las comunidades campesinas dispersas y desperdigadas, algunas de ellas permanentemente en la selva y con pocos contactos con las parroquias y las urbes. Al ser también la comunidad el eje eclesiológico, toda la evangelización y misión se da en las lenguas indígenas. Una gran parte de estas poblaciones no conocen el español, o tienen un conocimiento rudimentario de esa lengua y no la utilizan normalmente para sus relaciones comunitarias, mientras que son muy pocos los no indígenas que hablan sus lenguas. Por eso, la opción por la lengua no sólo tiene implicaciones catequéticas, litúrgicas y teológicas, sino que inevitablemente lleva a un desplazamiento organizativo en favor de los miembros de las comunidades, respecto a los misioneros que vienen de fuera, y de los indígenas respecto de los mestizos integrados en la cultura europea y los descendientes de europeos. El hecho de utilizar la Biblia, el ritual católico y los símbolos y expresiones universales de la Iglesia ayuda a las comunidades a comprenderse como iglesia local dentro de la Iglesia universal, mientras que la

traducción y la transformación del ritual y la celebración en función de la mentalidad indígena permite que la Iglesia se enraíce localmente y que su universalidad se dé desde una particularidad abierta, la autóctona indígena respecto a la catolicidad de toda la Iglesia.

La opción por la lengua y por la comunidad permite defender la propia identidad cultural respecto de la presión colonizante externa y abre posibilidades a una eclesiogénesis creativa, que tenga en cuenta las propias tradiciones y mentalidades. Se busca inculturar el evangelio a base de una toma de conciencia, motivada por el anuncio salvador de Cristo, que permita recuperar la memoria histórica y captar las injustas estructuras sociales. No olvidemos que el problema de la tierra, que ha sido arrebatada a los indígenas, que las tenían en régimen de propiedad colectiva, como tierras comunales, es fundamental para la supervivencia de estas comunidades. De ahí, que la toma de conciencia social y la concientización cristiana vayan a la par, desde un llamado al protagonismo comunitario, al discernimiento común que revitaliza el sentido asambleario de la Iglesia, y de la implicación de la comunidad y sus ministros en la misión y en la defensa de los derechos humanos.

Desde esta perspectiva, las comunidades indígenas han evangelizado a la Iglesia diocesana a la que pertenecen, han aportado nuevos elementos a la realidad eclesial, han ayudado a la concientización de los ministros (desde el obispo a los sacerdotes y ministros laicos), y han urgido a la iglesia en su conjunto a practicar la opción por los pobres, denunciando los abusos e injusticias que sufren las comunidades indígenas ante las autoridades, los medios de comunicación social y la opinión pública de Chiapas y de México. Se ha pasado de un Iglesia por el pueblo a una Iglesia del pueblo, ya que las comunidades indígenas han interpelado a las otras comunidades y parroquias de la diócesis, creando una nueva conciencia eclesial y han posibilitado la evolución de los mismos ministros ordenados.

2. Una nueva manera de entender los ministerios

Esta orientación comunitaria, misionera y ministerial se traduce prontamente en la creación de una multiplicidad de ministerios laicales y ordenados (diáconos), que son desempeñados por los mismos indígenas. Resulta muy interesante que el trabajo de los sacerdotes no indígenas que han misionado en estas comunidades, se haya orientado en la línea de promocionar de tal modo a las comunidades y a los ministros indígenas, que progresivamente haya disminuido la dependencia de las comunidades respecto de los misioneros que venían de fuera. Los indígenas mismos pedían a los misioneros que les “dieran el Espíritu”, es decir, que les capacitaran para subsistir aunque se retiraran los misioneros o dejara de haber sustitutos que los reemplazaran. Había que dejar espacio al Espíritu, que es el que suscita los carismas y los ministerios en la Iglesia, lo cual implicaba fiarse de las comunidades y dejar a la inspiración del Espíritu el surgimiento de vocaciones autóctonas. Estas vocaciones sólo podían surgir cuando hubiera comunidades maduras y dispuestas a asumir su papel eclesial fundacional. No se trataba de promover vocaciones de forma individualista y puntual, sino de potenciar las comunidades, darles espacio para sus propias iniciativas y creatividad eclesial, y respetar las estructuras y estilos apostólicos que surgieran de ellas, en lugar de imponerles unos estereotipos ministeriales de origen europeo o, en cualquier caso, no indígena. El resultado ha sido la abundancia de ministerios en estas comunidades indígenas que contrastan con la penuria de la mayoría de las comunidades católicas. Un signo de que el problema actual de crisis de vocaciones es también el signo y el resultado de una crisis eclesiológica, porque es la Iglesia la que está mal organizada y estructurada, de forma inadecuada a las necesidades misionales actuales y a las mentalidades y sensibilidades que subsisten dentro de la Iglesia.

El hecho de que muchas funciones hayan sido desarrolladas por ministros indígenas y laicos, sustituyendo en ellas a los sacerdotes, supone un proceso eclesial contrario al que se dio desde la segunda mitad del siglo III, en el que se fue desarrollando la tendencia, que cristalizó en el siglo IV, de que los ministerios laicales se fueran transformando en órdenes menores, y de que el acceso al ministerio ordenado fuera el culmen de una carrera eclesiástica en la que había que pasar antes por todos los peldaños ministeriales. De esta forma, el ministerio ordenado se convirtió progresivamente en un cargo o dignidad eclesiástica, el acceso al ministerio vino dado por la competencia aprendida y demostrada en una carrera, con independencia creciente de la comunidad, y los laicos perdieron funciones y progresivamente se convirtieron en sujetos pasivos de la iglesia en beneficio del clero. En la Iglesia de Bachajón se da el proceso inverso. Se aplica el principio de subsidiariedad a la propia iglesia, se hace depender el ministerio de la comunidad, que es la que controla y asambleariamente designa y propone a los candidatos al ministerio, y se van limitando las funciones eclesiales de los misioneros ordenados en favor de la comunidad y de los laicos. De ahí, la importancia de los Consejos de Pastoral Parroquial, que asesoran al párroco y a sus delegados en todo lo concerniente a la vida eclesial. En este sentido, hay que subrayar que la misión de Bachajón ha recogido el reto planteado por la “Ministeria quaedam” del 15 de Agosto de 1972, en la que Pablo VI da orientaciones referentes a la institución de ministerios laicales y anima a la creatividad de las iglesias, dejando la puerta abierta a la creación de nuevos ministerios que correspondan a las necesidades emergentes de las iglesias. No se trata sólo de recuperar para los laicos viejas funciones, que fueron clericalizadas como órdenes menores, sino de crear otras nuevas que respondan a las necesidades de cada Iglesia. Esto es lo que se ha hecho en la misión de Bachajón. Junto a ministerios más tradicionales como los de catequista, acólitos o diáconos, han surgido otros como los de Presidente de Ermita, Visitador, Promotor comunitario, Promotor de salud y Asistente espiritual, que responden a tradiciones indígenas y necesidades comunitarias específicas. Hay gran variedad de ministerios y también gradualidad progresiva, así como una formación previa que capacite para cada ministerio. Especial importancia tiene el catequista y el principal, entre los ministerios no ordenados. El primero es esencialmente ministro de la palabra, enseñando a la comunidad el manejo y la lectura de la Biblia; es el ministro extraordinario de la eucaristía y de la asistencia a los enfermos, así como él que preside las asambleas religiosas de su comunidad. Muchas de estas funciones coinciden con las del Prediácono, que tiene la formación básica del catequista y, al mismo tiempo, comienza a recibir la del diácono. Esta etapa de prediaconado dura entre tres y cinco años, que es el tiempo de

prueba antes del diaconado. Junto a estas figuras destaca la de los Principales, que son responsables de las comunidades y sus tradiciones, colaboradores y admonitores de los diáconos, y eslabones entre éstos y las comunidades. Son los “responsables” de las comunidades, con una función generalmente vitalicia, aunque pueden dimitir y ser depuestos de sus cargos. Se busca el trabajo conjunto de Principales y diáconos, de tal forma que la evangelización y la construcción de la comunidad vayan a la par. Estos ministros son ayudados por los visitantes de las comunidades, que son los colaboradores de los principales y los ministros encargados de resolver conflictos y disputas internas de una comunidad, teniendo a su cargo varias comunidades y siendo elegidos por los responsables de las comunidades de una zona para desempeñar el cargo durante un par de años, renovables.

Se ha evitado la clericalización de los ministros laicos y la tentación al liderazgo caciquil, impidiendo cualquier segregación o separación de los ministros de la comunidad, así como la tendencia a aprovecharse del ministerio y constituirlo en una dignidad que reporte beneficios materiales y sociales. Nadie vive del cargo, ni tiene privilegios al margen de las funciones que ejerce o desarrolla en la comunidad. Además, es la comunidad la que presenta los candidatos, no son ellos los que se ofrecen al margen de ellas, tras una larga preparación y tiempo de ejercicio en otros ministerios y tareas comunitarias. Por eso, son ministros de una comunidad que dejan de serlo si cambian de comunidades indígenas o se marchan a vivir a otra comunidad, ya que no son cargos individuales. Esto responde al hecho de que en la Iglesia antigua todos los ministros eran elegidos con participación o al menos aceptación de la comunidad y si ésta rechazaba a algún candidato (incluido a alguno propuesto para el episcopado), no se le podía imponer a la fuerza (en contra del parecer mayoritario comunitario). La idea teológica, que todavía se expresa en el actual rito de ordenación, aunque degradado a mera fórmula sin contenido real, de que es la comunidad la que debe evaluar si los candidatos a ministros son aptos, se torna aquí una realidad ya que no es el obispo ni el párroco o misionero él que elige a los ministros, sino que, en principio, acepta los que la comunidad les propone.

Como contrapartida, los misioneros asumen la función de preparar teológicamente a esos candidatos a los ministerios. De tal modo que cualquier candidato tiene una larga preparación teológica y catequética, con varios encuentros a lo largo del año, un material que les es ofrecido gradualmente y que tiene que ser discutido, estudiado y asimilado, y la invitación de personas de fuera de la comunidad que ofrezcan cursos, dirijan encuentros catequéticos y ofrezcan material evangelizador. La misión ha creado un Centro de Formación Integral para Agentes de Pastoral Indígena (CEFI-API), que tiene como finalidad la formación religiosa, humana y comunitaria de los distintos ministros y agentes de pastoral. La evaluación final de los candidatos se hace con la colaboración de las comunidades, de los misioneros y del mismo Obispo, sobre todo cuando se trata de diáconos ordenados. De todos modos, ésta es una de las necesidades que más atención exige por parte de la comunidad, ya que la preparación es deficiente por las condiciones de pobreza, el aislamiento geográfico y lingüístico de las comunidades, y las dificultades que tienen para una asimilación de contenidos teológicos que han surgido en una cultura extraña para ellos. Aquí es donde hay que potenciar la tarea de los misioneros y de la Iglesia diocesana, ya que la tarea de formar a los ministros desborda las posibilidades actuales de las comunidades indígenas y necesita de la colaboración de agentes externos.

Es muy interesante que los candidatos a los ministerios, incluidos los diáconos ordenados, asumen el ministerio contando con la colaboración, y no sólo el asentimiento, de sus esposas. Asumir el ministerio implica a toda la familia, no es algo individual. Los problemas prácticos y pastorales que plantean los ministros ordenados casados se resuelven desde la elección comunitaria y la aceptación y cooperación de la esposa en el ministerio diaconal. Sin embargo, habría que distinguir más entre el ministerio diaconal confiado al varón y la asistencia de la esposa y la propia familia, cooperada con el ministerio pero que no es la que lo ha recibido. El ministro ordenado se caracteriza por su identificación con su propia cultura, es propuesto al obispo por su comunidad, vive de su trabajo y no recibe retribución alguna por sus funciones ministeriales y sólo trabaja en las comunidades donde fue propuesto. De entre los diáconos se escoge el Asistente Espiritual, que hace una función análoga a la de archidiacono, como coordinador del colegio de diáconos. Este esquema corresponde plenamente al proceder de la Iglesia antigua.

Esta misma problemática incide en el ministerio sacerdotal, que es el único que falta para que la Iglesia indígena esté dotada de una estructura jerárquica y ministerial mínima, que garantice su supervivencia al margen de la asistencia o no de ministros misioneros, que no pertenecen a la comunidad. Las comunidades quedaron desatendidas en el siglo pasado por la carencia de ministros propios y las dificultades gubernamentales para que fueran asistidas por ministros extranjeros. Ese problema persiste, aunque mitigado, ante una estructura ministerial incompleta. La experiencia de los diáconos casados debería ser la que preparara el paso al ministro sacerdote indígena, asumiendo la ordenación de varones probados casados, en este caso, el paso de diáconos ya experimentados al ministerio sacerdotal, siguiendo las líneas que se marcan en el mismo Nuevo Testamento (1Tim 3,17). Mientras que la estructura ministerial no abarque el sacerdocio no se puede hablar de una iglesia indígena madura para subsistir por sí misma. La dinámica de estas comunidades tiende al ministerio sacerdotal y no se les debe imponer la estructura jurídica y teológica propia del clero católico de rito latino, sino más bien la del clero católico de rito griego que permite ordenar sacerdotes a diáconos casados. Ésta es una exigencia de la inculturación del cristianismo en las tradiciones culturales indígenas que no tienen una experiencia histórica ni sociocultural que haga comprensible el celibato obligatorio de los ministros.

3. La Iglesia indígena de Chiapas interpela a la Iglesia católica

La madurez, riqueza y originalidad de la Iglesia indígena de Chiapas constituye hoy una avanzada eclesiológica en América Latina. Se ha conseguido conjugar la cultura indígena con el cristianismo, de ahí ha surgido un modelo eclesiológico mucho más comunitario, participativo, laical y plural que el que tenemos en las viejas cristiandades. No hay problema de vocaciones ministeriales e incluso ha surgido un modelo de vida religiosa femenina que busca hacer

comprensible a las comunidades indígenas la opción por los votos religiosos, especialmente la castidad que es la que resulta más incomprensible a comunidades que ponen en primer plano el matrimonio y la familia. La vida religiosa femenina así como la pluralidad de ministerios, incluidos los ordenados, son un signo de la vitalidad de estas comunidades, que se han convertido en un testimonio y un signo que interpela a la misión con los indígenas en otras zonas, como, por ejemplo, en la vecina Guatemala.

Esta realidad eclesial ya consolidada es un testimonio de la vitalidad del cristianismo inculturado entre las poblaciones indígenas y se ha convertido en un signo de contradicción para la Iglesia y la sociedad mexicana por su defensa de los derechos de los indígenas contra las opresiones e injusticias que permanecen desde los inicios de la conquista y de la evangelización de América. La Iglesia universal tiene una deuda impagada con estos pueblos crucificados, los auténticos perdedores de la colonización y evangelización. La paradoja está en que éstos son los que ofrecen ahora a las otras iglesias un modelo fáctico y no sólo teórico de implantación y crecimiento de un modelo comunitario y de comunión de Iglesia.

El problema está en si la Iglesia católica en su conjunto tendrá capacidad para reconocer ahí el signo de la presencia del Espíritu y, por tanto, de por dónde Dios lleva a estas iglesias al comienzo del tercer milenio del cristianismo o, si, por el contrario, el modelo perecerá asfixiado como consecuencia de la uniformidad y homogeneidad que se pretende en muchos círculos eclesiales actuales, que intentan volver a una concepción eclesiológica centralizada y uniforme, más cercana al Vaticano I y al concilio de Trento, que al mismo concilio Vaticano II. La iglesia indígena de Chiapas es hoy una interpelación, un reto y una oportunidad para la Iglesia católica. No son sólo los pobres los que son evangelizados, sino que nos evangelizan desde una opción comunitaria y eclesial que pone en cuestión el modelo cultural y eclesial que se ha desarrollado en las viejas cristiandades occidentales. Sólo, la aceptación de la inculturación y de una eclesiología de comunión puede llevar a la integración de esta concepción de la Iglesia dentro del esquema católico. De ahí dependen en buena parte, la suerte misma de la iglesia católica entre los indígenas en un momento histórico en que el catolicismo ha perdido su monopolio religioso tradicional ante el ímpetu de otras iglesias y sectas cristianas que irrumpen en el ámbito indígena. Sólo un catolicismo enraizado en la comunidad indígena puede subsistir y crecer en el tercer milenio cristiano. Esto es lo que ofrece como alternativa y testimonio la misión de Bachajón, dentro de la diócesis de Chiapas.