

Estratto da:  
Aldo Zanchetta

**SAMUEL RUIZ. L'uomo e il profeta.  
Ricordi, riflessioni, testimonianze**

*contributi di:*

*Claudio Albertani, Roberto Bugliani, Gustavo Esteva,  
Pedro Faro Navarro, Carlos Fazio,  
Gonzalo Ituarte Verduzco O.P., Sylvia Marcos,  
Pablo Romo Cedano, Raúl Zibechi*

(collana Ripensare il mondo, Mutus Liber, 2020)

# I semi del Verbo nella *sabiduría india*. Intervista a don Samuel Ruiz<sup>1</sup>

Sylvia Marcos

*Don Samuel, quali sono secondo lei le principali caratteristiche della Teologia India?*

Come hanno detto gli indios nel *Terzo incontro di lavoro sulla Teología India*, tenutosi lo scorso anno<sup>2</sup> a Cochabamba, in Bolivia, questa espressione viene utilizzata per ragioni di comunicazione, ma non è del tutto soddisfacente, perché non stiamo esattamente parlando di teologia nell'accezione occidentale. A Cochabamba, gli indios hanno preferito parlare di *sabiduría*<sup>3</sup> piuttosto che di *Teología India*. Però questa *sabiduría* per un certo periodo di tempo fu chiamata teologia, perché è una riflessione sulla fede, sia la fede ereditata dall'epoca precolombiana, sia la fede cristiana. Da un punto di vista culturale possiede tuttavia alcune caratteristiche che sono assenti nella teologia occidentale.

La 'Teología India' è comunitaria. Nell'ambito della teologia, o meglio della *sabiduría india*, non c'è la figura del 'teologo', perché si tratta di una riflessione della comunità. È ovvio che in questi momenti di necessario dialogo fra le culture indigene (ancorate ad una tradizione precolombiana) e la religione cristiana c'è bisogno di una sistematizzazione. La si sta elaborando, però non deve essere il nocciolo della Teología India.

Inoltre la teologia o *sabiduría india* fino ad oggi si è mossa in termini trans-ecumenici o interreligiosi. Da un lato include una riflessione sulla religione precolombiana e dall'altro aspira anche ad essere una teologia o riflessione cristiana che intende leggere il messaggio cristiano a partire dalla propria cultura.

<sup>1</sup> Estratto dall'intervista di Sylvia Marcos a Samuel Ruiz, apparsa sulla rivista messicana *IXTUS: Expíritu y cultura* [7(26), 1999, pp. 27-44], che ringraziamo, assieme all'autrice, per la cortese autorizzazione alla pubblicazione.

<sup>2</sup> N.d.t. - 1997.

<sup>3</sup> Vedi nota 12 a p. 12.

Credo che non si sia tenuto sufficientemente conto del fatto che vi è una presenza salvifica di Dio in tutte le religioni e, naturalmente, anche in quelle precolombiane.

Gli indigeni presenti a Cochabamba pensano che Dio si sia manifestato ai diversi popoli in maniera chiara. Diceva un indigeno Kuna: «*Dio è tanto grande da permettere che ogni gruppo umano abbia una visione diversa di Lui*». Così soleva dire uno dei molti sacerdoti di quell’etnia, e aggiungeva: «*Dio è tanto insondabile, tanto infinito e incomprensibile, che nessuna persona, nessun gruppo umano può possedere la totalità della sua percezione. Per questo motivo Dio permette che la sua presenza e la sua percezione siano suddivise fra i popoli, affinché intraprendano un dialogo reciproco per condividere l’uno con l’altro la propria percezione di Dio*».

Questa riflessione sulla Teologia India cristiana presuppone quindi il riconoscimento di una rivelazione di Dio nelle culture, cosa che il concilio Vaticano II ha chiamato, riprendendo le parole dei padri greci e latini, i «semi del Verbo» presenti nelle culture. Riflettendo su ciò, nella loro ultima riunione tenuta nella Repubblica Dominicana, i vescovi del continente hanno detto, in modo anche poetico, che per fortuna Cristoforo Colombo non aveva portato Dio nelle sue tre caravelle, perché Dio era già presente nelle comunità indigene.

In questa prospettiva teologica c’è una grande ricchezza: include infatti sia la riflessione sulle religioni precolombiane sia la riflessione teologica cristiana a partire dalla propria collocazione culturale. E questo lo stanno facendo sia i laici indigeni convertiti alla fede cristiana nelle sue varie confessioni esistenti, sia gli agenti della pastorale o pastori, cattolici o evangelici. In tutte queste situazioni, gli indigeni riflettono sulla loro fede ancestrale, con le sue radici precolombiane, e contemporaneamente sulla loro fede cristiana, ma partendo dal fatto che si sono convertiti ad essa a partire dalla propria cultura. E c’è anche l’impegno dei pastori e dei missionari a riflettere sulla fede cristiana a partire dall’ambito delle culture. Tutto ciò viene chiamato ‘movimento’ della Teologia India, che di conseguenza è molteplice e comprende una gamma di riflessioni molto ampia. Non è solo teologia cattolica, ma cristiana e anche interreligiosa.

L'altro aspetto è che le fonti a partire dalle quali si percepisce questa presenza di Dio scaturiscono dagli ambiti stessi della cultura indigena. La riflessione che parte da tale cultura non è basata, come per noi, sulla filosofia, bensì sulla mitologia. Il mito è un modo di riflettere 'astrattamente' sulle cose. Attraverso la lettura o rilettura dei propri miti gli indigeni sviluppano la propria riflessione o la propria *sabiduría*, trasmessa attraverso gli anziani. Questi ultimi sono i guardiani della tradizione e aiutano tutta la comunità a riflettere su di essa.

Non si insisterà mai troppo sull'importanza di questa riflessione indigena. È l'inizio di un dialogo che non c'è mai stato nei 500 anni successivi alla prima evangelizzazione. Per comunicare il Vangelo, quell'evangelizzazione sovrappose alla cultura indigena un'altra cultura. Non ci fu ascolto reciproco. Non ci fu dialogo, perché il dialogo si scontrava con un presupposto teologico che praticamente negava ciò che era culturalmente differente. Nell'ambito della teologia che vigeva al momento della Conquista non si poteva riconoscere alcunché di positivo in una religione che non fosse quella cristiana. Si pensava che le religioni non cristiane fossero ombre dell'errore e tenebre di morte. Per questo, neanche lontanamente si ipotizzò un dialogo fra i missionari e gli indigeni prima della loro evangelizzazione. Il pensiero degli indigeni non aveva nessun valore e doveva essere sradicato.

Solo ora, dopo il concilio Vaticano II, cominciamo a correggere questo grave errore e ritorniamo a scoprire testi biblici che erano stati trascurati o che non erano mai stati compresi. Per esempio, negli Atti degli Apostoli c'è una frase di san Paolo che si colloca in questa ottica, affermando che Dio ha permesso a ciascun popolo di conoscerlo affinché in ciascun popolo vi sia una partecipazione all'unica storia della salvezza. Qui Dio si rivela in modo tale da far comprendere che il cammino di ogni popolo arriva ad incontrare l'invito che Dio rivolge a tutti i popoli perché costituiscano un popolo di popoli che è il nuovo popolo di Dio. Questo popolo di Dio si costituisce attraverso il percorso salvifico e la rivelazione che Dio ha fatto a culture diverse, e viene arricchito da tutte le esperienze dei singoli popoli. Il Vangelo e l'esperienza cristiana conducono a una maturazione della rivelazione già presente nelle varie culture.

Però non si annuncia un Dio diverso. Quello che successivamente si annuncia con maggior chiarezza è il medesimo Dio, conosciuto in un altro modo. Questa chiarificazione inizia con il popolo ebraico che scopre un Dio unico, un'unica persona divina. In seguito, nel Nuovo Testamento, si scopre e si rivela un Dio comunitario, non un Dio solitario: un Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo, un Dio che è famiglia divina.

Credo che ci sia una presenza del Verbo nelle culture. Il concilio Vaticano II lo dice a più riprese, in vari documenti. Riconosce per esempio che le religioni orientali possiedono una mistica profonda. Questa mistica è patrimonio dell'umanità, e la Chiesa non può ritenere la estranea, ma deve riconoscere che arricchisce la stessa mistica cristiana.

Perché si comprenda quello che intendo dire quando parlo di un arricchimento della fede da parte delle diverse culture, ricorrerò a un esempio linguistico, senza toccare per ora il pensiero teologico. Quando i missionari vollero tradurre il «Padre Nostro» nella lingua di una cultura africana si imbatterono in una difficoltà: sebbene fossero capaci di realizzare una traduzione linguisticamente soddisfacente, vale a dire grammaticalmente e sintatticamente corretta, questa restava incomprensibile ai membri di quella tribù. La traduzione della frase «venga il tuo regno» era priva di sapore. Era corretta, ma le parole «venga il tuo regno» non avevano senso in quel contesto culturale. I traduttori iniziarono a riflettere e compresero che l'allusione a un «regno» non evocava nulla a coloro che ascoltavano. Perciò ebbero l'ispirazione di cambiare la frase con: «Risuoni, o Signore, il tuo tamburo dentro la foresta». E ciò fu capito, perché corrispondeva al modo di pensare di quella cultura. Per cui uno può dire: Oh, sì, è la stessa cosa, ma arricchita dalle sfumature culturali locali. È lo stesso... ed è completamente diverso. Quando il re di quel popolo visitava la tribù, il suo arrivo veniva annunciato con un tamburo. Quindi, «che risuoni il tamburo di Dio in tutta la foresta, in tutto il mondo conosciuto» esprime il significato di «venga il tuo regno». Questo esempio fa vedere uno dei modi in cui il cristianesimo può venire arricchito (come pure la religione locale che entra in contatto con esso) da un pensiero che si colloca in un'ottica diversa da quella occidentale.

Qualcosa di simile accadde con l'annuncio delle apparizioni della Madonna a Guadalupe. La leggenda o narrazione di quelle apparizioni introduce termini della cultura *nahuatl* che nessun teologo dell'epoca si sarebbe azzardato a usare. Nella narrazione Maria usa i nomi che si davano a Dio nella cultura *nahuatl*. Così la gente capì che quel Dio era il suo Dio. Ed era anche quello che ora le veniva annunciato da un'evangelizzazione in cui la presenza di Maria, il suo modo di esprimersi e il suo mantello, parlavano agli indigeni nel loro linguaggio culturale.

Questo favorì l'accettazione dell'universo evangelico cristiano da parte degli indigeni. Stiamo appena iniziando a *riconsiderare* le conseguenze di questo incontro culturale, che per 500 anni si è verificato assai raramente. Con questa riflessione ha dunque inizio oggi un ricco dialogo interreligioso per il quale occorre essere preparati.

In genere si pensa erroneamente che la maggioranza degli indigeni evangelizzati possieda già convinzioni cristiane profonde. Ricordo che, in una riunione precedente al sorgere del movimento della Teologia India, alcuni sacerdoti indigeni presero coscienza di essere pervenuti alla fede cristiana a partire dalla propria cultura. Non dico che la Teologia India abbia cominciato ad esistere soltanto allora. Da quando c'è stata una riflessione su Dio e sulla religione nelle comunità indigene, da allora si può dire che ha avuto inizio la 'teologia' india.

*Dunque la 'Teologia India' esiste prima di essere riconosciuta come tale?*

Sì, è nata molto prima che esistesse il termine. Adesso si è soltanto più consapevoli di poterla sviluppare apertamente, senza timore di una repressione religiosa. Il fatto che questa riflessione fosse già presente nelle comunità spiega la rapidità con cui il movimento attuale si è reso visibile.

*Quando lei ha visto decollare questo movimento?*

Circa 5 o 6 anni fa. Parlo del momento in cui il movimento della Teologia India ha acquistato visibilità, non del suo sorgere. Questa

distinzione è importante. Già prima del movimento, dal momento in cui vi fu pensiero religioso, è esistita una riflessione teologica a partire dalla propria fede. Quindi la speranza di un dialogo tanto rinviato (come dissero i sacerdoti indigeni nell'incontro che diede il via alla diffusione del movimento) servì da base di appoggio al sorgere di questa riflessione.

*E questo incontro, quando e dove ebbe luogo?*

Le date non sono il mio forte... È stato circa 5 anni fa, in Messico. L'incontro era stato convocato dal CELAM (Conferenza Episcopale Latinoamericana) per celebrare il X anniversario della sua riunione a Medellín, in Colombia. Ma il cammino era già iniziato un po' di tempo prima, fin dal 1978-1979. Nell'incontro in Messico si cercò di valutare l'evoluzione del pensiero missionario dopo Medellín. Furono invitati vescovi che condividevano la stessa problematica della 'situazione missionaria indigena', se così la vogliamo chiamare. Vennero dall'America Centrale e dal Messico. Parteciparono anche invitati indigeni. Fra loro ricordo che c'erano due sacerdoti indigeni, uno di Panama e l'altro di El Salvador. A un certo punto si avvicinarono ai vescovi e dissero: «Vedete, noi vogliamo condividere con voi una cosa che ci preoccupa. Come sacerdoti cattolici vi diciamo che se voi pensate che gli indigeni che si dicono cristiani siano veramente convertiti in profondità, vi sbagliate. Noi percepiamo, grazie alla nostra vicinanza a loro, che vi sono indigeni che non sono cristiani, che conservano la loro religione ancestrale 'precolombiana' e usano poi, per motivi di sopravvivenza, quella che possiamo definire una 'accettazione di copertura'».

Io penso che stessero un po' esagerando, sebbene si riferissero ad ambienti dove da poco era iniziata una ri-evangelizzazione molto più profonda. Ad ogni modo, il loro avvertimento non mancava di verità. Quello che c'è dietro è il fatto che l'indigeno, per essere cristiano, deve accettare non solo il complesso delle verità rivelate, ma anche una cultura particolare, attraverso la quale dovrà manifestare la propria vita cristiana, e questa cultura occidentale gli è estranea.

Ebbene, io voglio che gli indigeni prendano coscienza del fatto che la loro religione, che ha radici precolombiane, non deve con-

durli a quello sdoppiamento di personalità che accompagna la cosiddetta ‘accettazione di copertura’; devono invece vedere che la loro cultura e il suo contenuto sono in piena consonanza con la loro fede cristiana. Desidero fortemente una presa di coscienza del loro essere pienamente soggetti della storia. È nella loro identità profonda che deve radicarsi il loro cuore. Pertanto, se la Chiesa non si affretta a riconoscere la rivelazione che è stata data da Dio a queste culture, in altre parole se il Vangelo non si incarna in tali culture, questa schizofrenia si acuirà maggiormente.

Se continuiamo a chiedergli di vivere il cristianesimo nell’ambito della cultura occidentale, l’indigeno si sentirà minacciato nella sua integrità e nella sua identità. Adesso che sta prendendo coscienza della propria identità, deve possedere un’unità religiosa, non una schizofrenia interna. È dunque questa la sfida che il movimento deve affrontare: o si riconosce la rivelazione precedente come tale e si accetta che il Vangelo si incarni nelle culture, o si provoca una maggiore distanza psicologica: nella misura in cui l’indigeno approfondirà il suo sentire e vivere se stesso come soggetto storico, la sua identità culturale impregnerà maggiormente la sua religione, una religione che non è la religione cristiana che lo costringe al doloroso sdoppiamento della sua personalità. Di qui l’urgenza dell’incontro e del dialogo fra le religioni di radice precolombiana e il cristianesimo.

*Vorrei ora affrontare un punto assai controverso, la cosiddetta ‘Teologia della Liberazione’. Che differenza e quali eventuali somiglianze o punti di contatto lei vede fra la Teologia della Liberazione e la Teologia India che ha ora descritto?*

Secondo me non c’è stato un contatto. Credo che l’individuazione di eventuali somiglianze sia un’operazione arbitraria: la riflessione sulla fede di radice precolombiana non ha niente a che vedere con la sistematizzazione teologica che si è sviluppata in un terzo momento in America Latina. Non c’è un punto di contatto.

*Tuttavia molti studiosi pensano che siano la stessa cosa o, detto in altro modo, che la Teologia India sia una delle ‘versioni’ della Teologia della Liberazione.*

Stanno sbagliando. E non hanno nemmeno un'idea chiara di cosa significhi 'Teologia della Liberazione'. Quando mi fanno domande sulla Teologia della Liberazione, succede sempre la stessa cosa. Io cerco di rispondere, però i miei interlocutori obiettano che non rispondo mai alla domanda. In realtà penso che la domanda, così come viene posta, sia sbagliata. Quando mi chiedono della Teologia della Liberazione, non mi stanno parlando né di teologia né di liberazione. Mi chiedono del marxismo che pensano abbia penetrato un certo tipo di teologia. Questa è la domanda che fanno. In tal modo si collocano al di fuori di ciò che realmente esiste. Mai nel continente è nata una teologia (che la si chiami oppure no 'della liberazione') basata su un sistema marxista.

*E il contributo di Gustavo Gutiérrez?*

Sì. Ma io mi riferisco al fondamento sociale, al pensiero sociale che si utilizza, o con il quale si riflette sulla teologia, e questo fondamento è la teoria della dipendenza.<sup>4</sup> Non si tratta dell'analisi marxista, questa non è mai entrata nella Teologia della Liberazione del continente. La si conosceva, certo, ma lo strumento utilizzato per la riflessione teologica, nell'ambito dell'analisi sociale, è stato la teoria della dipendenza.

*Vorrei affrontare il problema da un'altra angolazione. Mi sembra di capire che la Teologia della Liberazione abbracci anche l'«opzione preferenziale per i poveri». Nello stesso modo in cui lei vede l'indigeno come soggetto della propria storia e ritiene che questo sia essenziale nello sviluppo della Teologia India (o meglio della sabiduría india), non potremmo dire che il povero è*

<sup>4</sup> N.d.t. - La teoria della dipendenza venne sviluppata da alcuni economisti e sociologi latinoamericani per interpretare il crescente flusso di denaro dai paesi periferici (definiti come «sottosviluppati») a quelli «centrali» (sviluppati), impedendo lo sviluppo dei primi, dove la povertà cresceva. Particolarmente noto fra gli elaboratori della teoria il sociologo ed economista André Gunder Frank, tedesco di origine ma emigrato in Brasile con la famiglia nel 1941. Insegnò negli Stati Uniti per tornare poi in America Latina, dove collaborò anche con il presidente Allende in Cile.

*il soggetto della riflessione teologica nella Teologia della Liberazione?*

Su questo dobbiamo intenderci, perché potrebbe esserci confusione. In primo luogo, anche se l'espressione è recente, l'«opzione per i poveri» è intrinseca alla Chiesa. Se non c'è opzione per i poveri, non c'è Chiesa di Cristo. La formulazione può essere recente, ma questa vocazione è parte integrante della Chiesa fin dalle sue origini. L'unica cosa di cui dovremo rispondere alla fine dei tempi è se abbiamo amato Cristo nel povero. «Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere». O viceversa: «Ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare» (Vangelo di Matteo, 25,35.42). Questa è l'unica domanda a cui dovremo rispondere. Se noi, a partire dal nostro essere cristiani, non amiamo il povero, non optiamo per lui, semplicemente non siamo cristiani.

*Se capisco bene, lei dice che l'opzione per il povero non è iniziata con la Teologia della Liberazione.*

Sì, dico proprio questo. La formula può essere recente. L'«opzione per il povero» è una formula che nasce nel contesto di un particolare sistema economico oggi dominante, nel momento in cui ci rendiamo conto che fra povertà e ricchezza non c'è una giustapposizione ma una relazione di causalità: c'è povertà perché c'è ricchezza, e viceversa.

Dunque noi cristiani capiamo che non possiamo rimanere indifferenti. Di fronte alla pauperizzazione, a un mondo economicamente dominante che opprime e spoglia, ci sentiamo chiamati a prendere posizione fra il mondo della ricchezza e il mondo della povertà. Dobbiamo scegliere. Se vedo che la causa della povertà è la ricchezza, sono obbligato a scegliere quelli che sono sfruttati, a optare per il povero. Nel momento in cui c'è maggior consapevolezza del modo in cui funziona il sistema, è evidente che la Chiesa deve prendere una posizione. Non si tratta di una scelta facoltativa. È una scelta obbligatoria, che deriva dalla comprensione che si ha del funzionamento del sistema. Se invece si incolpa funzionalmente il povero della sua povertà, dicendo: «Sono poveri perché sono ubriaconi, perché non hanno educazione, perché sono fannulli-

loni, ecc.», ci si sottrae al richiamo che obbligherebbe a fare quella scelta.

Senza dubbio, se comprendiamo chiaramente ciò che dice Gesù Cristo, non possiamo affermare che per noi i ricchi e i poveri sono sullo stesso piano. No, se si fa una scelta, come il Cristo dice che dobbiamo fare, tutti siamo chiamati a fare un passo verso il povero. Se non lo facciamo, non c'è cammino di salvezza. In questo senso l'«opzione per il povero» è antica quanto la Chiesa stessa. Con la percezione sociologica del fatto che esistono un primo mondo e un terzo mondo e che vi è un rapporto di sfruttamento economico, non possiamo restare nel vago. Sì. Dobbiamo scegliere come scelse il Cristo: per il povero, e questo con o senza analisi sociali.

Il Cristo stabilì la sua presenza in mezzo a noi mettendosi a fianco di coloro che soffrono. Una teologia che riflette sulla situazione concreta dell'America Latina si colloca dunque su un versante diverso rispetto alla teologia europea, che non si pone questo problema negli stessi termini. Il problema che si pone la teologia europea è: «Come parlare di Dio e di Cristo anche al non credente, all'ateo? In che modo si può parlare di Dio a coloro che sono atei, teorici o di fatto? A coloro che non si pongono il problema di Dio?». Qui invece sono i problemi di concreta sopravvivenza che interessano, per cui la domanda prioritaria non è: «Come annunciare a un non credente il mistero di Dio e della rivelazione di Cristo che si manifesta in noi?». Qui il problema è: «Come parlare a colui che è oppresso e spogliato?». In questo senso la teologia, in America Latina, arriva per ultima. La prima istanza del nostro 'essere cristiani' è quella dell'impegno.

L'esempio che mi capita frequentemente di fare è: se mi affaccio alla porta di casa e vedo che un uomo prepotente sta uccidendo un bambino, non posso chiudere la porta dicendo: «Che m'importa?». Devo intervenire. Per me, come cristiano, l'impegno è prioritario. Poi, in un secondo momento, ci si interroga sulle situazioni concrete. Si può sistematizzare meglio l'esperienza. Questo è ciò che accade con la teologia nel continente latinoamericano: non è la prima azione del cristiano, ma l'ultima. La prima cosa è l'incontro impegnato con il povero, con l'emarginato (l'opzione di cui parlavamo). Il secondo momento è quello dell'azione: «Che cosa facciamo?». Il

terzo momento è quello della riflessione su ciò che accade e sulle sue cause, che porta a un'analisi approfondita della situazione per farla conoscere.

Nel nostro continente, la Teologia della Liberazione non è la prima cosa che si fa, ma l'ultima. La liberazione, per noi, è più importante della teologia. La Teologia India - ovvero la riflessione degli indigeni sulla propria fede - non ha avuto contatti con la corrente teologica della liberazione. Sono due momenti storici diversi. Però si può constatare che le persone che si sono impegnate per la liberazione dell'uomo nel continente sono le stesse che stanno riflettendo con l'indigeno, considerato come soggetto. Per questo motivo alcuni dicono: «Ah, si vede che qui sono passati i teologi della liberazione!». L'importante è sapere che, benché vi siano teologi della liberazione che oggi riflettono a partire dalla Teologia India, questo non significa che Teologia India e Teologia della Liberazione siano la stessa cosa.

Bisogna anche chiarire che se qualcuno pensa che vi sia o sia esistita una teologia della schiavitù, costui non capisce che cos'è la teologia. Se la teologia non è di liberazione, non è teologia. Ogni teologia deve esprimere il mistero del Cristo venuto a salvare l'umanità e non a difendere la schiavitù. Al contrario, egli venne a sconfiggere ogni schiavitù, anche se lo scontro con la schiavitù non si realizzò in maniera violenta. Il cristianesimo la smantellò quando abbandonò il potere onnicomprensivo dei dominatori che volevano giustificare in maniera bellicosa la sua esistenza.

Per questo la più breve delle lettere o 'epistole' del Nuovo Testamento è una terribile bomba a orologeria contro la schiavitù. È la lettera di Paolo a Filemone a proposito dello schiavo di quest'ultimo, Onesimo. Si tratta di una lettera brevissima, una piccola nota, un bigliettino che Paolo scrisse per difendere uno schiavo che era fuggito dalla casa del suo padrone ed era andato a Roma, dove aveva incontrato Paolo, che l'aveva convertito e battezzato. A quel punto Paolo scrisse al padrone dello schiavo: «Te lo rimando (...) non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo. (...) Accoglilo come me stesso» (Lettera a Filemone, 1,12-17). Questa è una dichiarazione durissima contro la giustificazione della schiavitù. Ogni teologia o è liberatrice o non è teologia.

*Che relazione c'è fra questa riflessione teologica o sabiduría india e le Comunità ecclesiali di base, qui in Chiapas?*

Nelle comunità indigene, rigorosamente parlando, non c'è posto per le Comunità di base. Nelle comunità indigene non c'è nessun vuoto che possa essere colmato dalle Comunità ecclesiali di base. Queste sono una risposta alla società massificata delle città, esprimono un modo di vivere la carità là dove questa è negata dalle condizioni stesse di anonimato della vita urbana.

Nelle grandi città, l'anonimato e l'anomia (la mancanza di punti di riferimento) sono terribili. Uno non conosce la gente che abita nel suo stesso caseggiato. In città ci sono poche relazioni di vicinato, poca vita in comune fra vicini. Le persone hanno le loro amicizie in altri quartieri. Parlano con loro per telefono e si incontrano poco. Ciascuno custodisce gelosamente la propria intimità, e se uno conosce, per caso, la ragazza del quarto piano, è perché tutti i giorni la incontra alla fermata dell'autobus. Forse conosce il suo nome e dove lavora, ma la relazione termina qui.

Non si può vivere la carità quando tutte le relazioni sono secondarie o funzionali. Questa situazione delle città è la motivazione sociologica delle Comunità cristiane di base. Sono piccole comunità umane nelle quali si può praticare la carità reciproca e vivere un senso comunitario. La carità, che è il primo comandamento datoci da Gesù Cristo, nelle grandi città si può vivere solo in questo modo. Per questo dico che le Comunità ecclesiali di base sono pensate per i luoghi dove non c'è comunità; nel contesto delle comunità indigene non ce n'è bisogno.

*Però io so che nell'ambiente rurale - per esempio nello Stato messicano di Morelos, dove lavoro - le Comunità di base si sono diffuse con successo.*

Sì, non sto dicendo il contrario. Sto parlando della differenza che esiste fra la città e le comunità indigene. Le comunità indigene sono già comunità. Tutti si conoscono. Per cui quando chiediamo agli indigeni: «Cosa pensate delle Comunità di base?», loro rispondono: «No, signor Vescovo, tu vuoi che ci dividiamo, vuoi spezzettarci. Siamo già una comunità. Ci chiedi di formare un gruppo di

comunità separate». Questo va bene per le città, ma una comunità di duecento famiglie in cui tutti si conoscono è già una «comunità di base», anche se, da un punto di vista tecnico, è diversa da ciò che chiamiamo Comunità di base. I due fenomeni quindi non hanno punti di contatto.

*Quindi, secondo lei, credere che gli indigeni abbiano bisogno di questo tipo di comunità si potrebbe definire una forma di attività ecclesiale di tipo colonialistico?*

Tutto dipende da come si agisce. Se arrivo in una comunità e, senza chiedere nulla, impongo un determinato modo di fare le cose, allora rischio di provocare fratture nella comunità. Ma quando vi sono riunioni domenicali di 2, 3, 4, 5 o più comunità, allora è giustificato incoraggiare il formarsi di gruppi di riflessione e di scambio. Ma nella singola comunità, che poi è la loro «comunità di base», questo non è necessario. Strutturalmente parlando, le Comunità di base funzionano nel mondo della massificazione urbana, mentre le comunità indigene sono già comunità di per sé. Sono mondi diversi e hanno percorsi diversi.

*Don Samuel, ritorniamo a una cosa che lei ha toccato brevemente. Può soffermarsi di più sul ruolo che svolgono i miti nella Teologia India? Servono a ricreare, a sacralizzare le realtà quotidiane, a dare loro un significato?*

Sì. Per loro il mito è l'equivalente del processo di astrazione nel nostro modo di fare teologia. Noi elaboriamo formulazioni astratte, come «la vita è immortale» o «eterna». Fra gli indigeni non vi sono affermazioni di questo tipo. Esistono narrazioni nelle quali si riflette o si manifesta un insegnamento. Faccio un esempio storico: in Guatemala c'è stato un presidente della repubblica che, per ragioni di mercato, ha concesso agli indigeni di coltivare caffè, di avere proprie piantagioni. Col passare del tempo sorge un mito secondo il quale Dio dà a un indio il chicco di caffè. Non si tratta di una deformazione dei fatti: il mito conserva anche i nomi. Però i fatti si trasformano in un mito attraverso cui le realtà quotidiane riacquistano significato. È il loro modo di effettuare l'astrazione. La narrazione mitica si trasforma in un insegnamento che si trasmette di

generazione in generazione. Il mito è soggetto a riletture, viene interpretato in modi diversi, è sottoposto a un processo continuo di rielaborazione. Questo è il loro modo di riflettere. Sarebbe lungo raccontare il mito *maya* della creazione e descrivere il modo in cui oggi gli indigeni lo leggono come strumento di analisi sociale. Si tratta di un altro modo di parlare della creazione.

*Pensare a Dio in termini indios significa pensarlo con caratteristiche complesse, che non hanno nulla a che fare con la formulazione razionalistica della teologia cristiana. Per esempio, il concetto di dualità deve influire sulle credenze e le pratiche della Teologia India. Il pensiero meso-americano procede per dualità. Nella concezione della divinità esistono il bene e il male, il femminile e il maschile, la vita e la morte. Queste caratteristiche sono state incorporate nel tessuto della Teologia India?*

La ‘teologia’ o *sabiduría* india, più che essere costruita teoricamente, se così possiamo dire, nasce come un’espressione di vita. Possiamo indubbiamente articolarla e sintetizzarla per poterla esprimere in modo migliore, ma questa è già una cosa che fin dall’inizio abbiamo indicato come una delle differenze che esistono fra la teologia occidentale e la *sabiduría* india. Sono due fenomeni diversi che procedono in maniera distinta.

Le espressioni della ‘*sabiduría* india’ si nutrono della vita stessa, non di pensiero e di riflessioni astratte come nel caso della teologia occidentale. Di conseguenza non c’è frattura fra la vita della comunità e la riflessione di questo pensiero vissuto. Nelle culture indigene si vivono quelle dimensioni che si devono argomentare chiaramente.

Ma non dobbiamo dimenticare che ci troviamo di fronte a culture aggredite, a culture oppresse che solo in tempi molto recenti cominciano ad avere diritto di cittadinanza nel continente. Comincia ora a manifestarsi questo fenomeno, che già esisteva all’interno delle comunità, ma in modo occulto. Sorgono condizioni che permettono loro di esprimersi con maggior libertà. Questa vitalità che si sta manifestando è tuttavia limitata dal fatto che le culture non sono rimaste integre. Vi sono culture che sono state spezzate e vi sono cose degli antenati che non sono conosciute. Pensi, ad esem-

pio, ai codici e agli oggetti che vennero distrutti. Si deve dunque ricostruire tutto ciò e farlo rivivere.

*In un'intervista lei una volta ha affermato: «Dobbiamo raccogliere la sfida lanciata dal Vaticano II, che ha esortato ad incarnare il messaggio biblico nelle culture viventi». Come lo si può realizzare?*

Bene. Mi permetta di abbozzare un piccolo panorama storico. Dopo la Conquista, i missionari si basarono su una frase di sant'Ireneo, che però era male interpretata: «Fuori della Chiesa non c'è salvezza». A quella frase, presa rigidamente alla lettera, fu attribuito un significato che non era quello che sant'Ireneo le voleva dare. Si arrivò così a negare la presenza salvifica di Dio al di fuori della Chiesa e del mondo ecclesiale. Per quei missionari, tutto il resto era tenebra. Anche molte immagini bibliche vennero mal interpretate in quel modo. Pensiamo ad esempio alla barca di san Pietro, su cui è obbligatorio salire per superare la tempesta e giungere salvi nel porto. Così avvenne anche per l'arca di Noè: su indicazione divina, Noè costruì una nave e vi fece salire tutti gli animali e anche la sua famiglia. Tutto il resto morì. Trasposta nella storia della Chiesa, l'arca si trasforma nella nave che solca il mare della storia trasportando coloro che sono destinati alla salvezza. Chi rimane fuori non si salva. È un'interpretazione abbastanza superficiale, perché ad esempio Noè non mise balene né pesci nella sua arca, eppure le une e gli altri si salvarono dal diluvio.

I missionari erano esclusivisti. Nei Vangeli tuttavia lo stesso Gesù Cristo dice che vi sono altre pecore che stanno in un altro recinto, ma che saranno un solo gregge (cfr. Vangelo di Giovanni, 10,16). L'Apocalisse parla di coloro che portano un sigillo sulla fronte e di un'altra moltitudine che pure si salverà.

Secondo la visione cristiana tradizionale, Dio vuole effettivamente la salvezza di tutti gli uomini, non vuole che nessuno muoia, ma che il peccatore si converta e viva. Quindi la salvezza è universale. Dio vuole la salvezza di tutti, e se la vuole realmente, questo significa che ha manifestato la sua presenza in ciascun gruppo umano. I padri greci e latini hanno chiamato tutto ciò «i semi del Verbo» nelle culture.

Quando giunsero in queste terre, i missionari subirono un trauma tremendo perché videro migliaia e migliaia di persone di antiche civiltà che non conoscevano la religione cristiana. Allora si affannarono a battezzarle, perché, secondo loro, senza battesimo quelle persone non avrebbero avuto la salvezza. Dovevano convertirle e battezzarle. Di qui l'impegno ad accelerare quel processo distruggendo templi, bruciando codici, abbattendo stele e statue. Altrimenti quella gente sarebbe stata condannata.

Tutto ciò accadeva in un contesto di terribile angoscia. Quei missionari ignoravano qualcosa che pure è stato rivelato, ossia che Dio ha espresso la volontà di manifestarsi universalmente a tutti gli uomini.

Possiamo anche confrontare alcuni inni babilonesi con i salmi biblici. Di fronte a certi passi, uno arriva a pensare: la tradizione babilonese possiede le stesse tematiche di un salmo biblico, però è migliore, ha maggior densità religiosa. Oppure prendiamo la storia del diluvio. In tutte le religioni del Medio Oriente, come in molte altre, esiste il racconto di un diluvio universale, più o meno simile a quello biblico. Vi è anche una qualche rivelazione del tempo futuro.

Bisognerebbe guardare da vicino i libri delle varie religioni e paragonare le loro mitologie per trovarvi la rivelazione pre-esistente. I primi missionari non ebbero una teologia che li aiutasse a far questo. Confesso che nella loro situazione io non sarei stato migliore di loro, perché la teologia dell'epoca condizionava il pensiero, costringendolo nello stretto ambito di una cultura.

Così venne imposta agli indigeni la cultura occidentale, e non fu lasciata loro altra alternativa se non adottarla per divenire cristiani. Le loro matrici culturali ancestrali non furono accettate. Certi teologi parlano di *inculturazione*. Anche il cristianesimo dei primi secoli era stato *inculturato* nella tradizione ellenistica. Ciò che invece avvenne in tutto il continente americano fu l'imposizione della cultura occidentale come unica manifestazione possibile della fede cristiana. In luogo di un'inculturazione della Buona Notizia, si produsse un appiattimento culturale. Questo non significa dire che non c'è stato niente di buono nell'evangelizzazione, ma neppure si può dire che il processo che ho descritto sia stato benefico.

Per ignoranza si compì una distruzione della dignità della persona. Il concilio Vaticano II ci riporta alla necessità di riconoscere le manifestazioni di Dio nelle culture. Ricordiamo «i semi del Verbo». Riprendo il tema in altro modo perché si possa comprenderlo meglio. Se l’evangelizzazione consiste nell’imporre una cultura come unica manifestazione possibile della fede cristiana distruggendo tutte le altre, perché Dio ha consentito che esistessero tante culture? E perché Cristo stesso si è incarnato nella cultura ebraica, una cultura emarginata, in un luogo remoto, al punto che fu detto: «Da Nàzaret può venire qualcosa di buono?» (Vangelo di Giovanni, 1,46).

Se il Vangelo deve essere annunciato, in che modo deve essere presentato perché non vi sia una distruzione culturale? Se vado a predicarlo e con questo distruggo le culture per imporre una monocultura universale, non sto comprendendo il fenomeno delle diverse culture. Ciò che dobbiamo dunque capire è che Dio si è manifestato in questo pluralismo culturale e che, come dice Paolo, tutti i popoli sono chiamati a formare un nuovo popolo di Dio, che non è costituito da una tribù che parla una sola lingua come il popolo giudaico, perché questo popolo nuovo è un popolo di popoli, è la convocazione di tutti.

Quando Paolo ad Atene vide l’altare dedicato «a un dio ignoto», disse agli ateniesi: «Colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio» (Atti degli Apostoli, 17,23).

*San Paolo disse ciò?*

Sì, disse testualmente: «Ateniesi, vedo che, in tutto, siete molto religiosi. Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l’iscrizione: “A un dio ignoto”. Ebbe bene, colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio» (*Ibidem*, 17,22-23).

Oggi, dovunque andiamo, comprendiamo che l’evangelizzazione che si fece non era rivolta a far nascere chiese incarnate, o chiese autoctone. In queste si sviluppano un proprio modo di pensare, una propria lingua e propri simboli culturali per esprimere la fede - la propria fede e non quella di altri. Questo è l’impegno attuale nel continente latinoamericano, come dicevamo prima.

*L'applicazione del termine 'teologia' al pensiero religioso indigeno quali problemi presenta?*

Gli stessi indigeni preferiscono l'uso del termine *sabiduría*. La teologia è sistematica, astratta. Tale astrazione è estranea all'indigeno che vive una vita comunitaria e si nutre sia della contemplazione della natura che dei sogni profondi. I sogni sono molto importanti. Per esempio, nel momento in cui gli indigeni si accingevano a far ritorno ad Acteal, decisero di non tornare perché alcuni ebbero sogni profetici o premonitori. È chiaro che incise anche l'analisi della situazione, ma l'interpretazione dei sogni fu decisiva. Dissero: «Non possiamo tornare adesso, c'è questo presagio». A raccontare i propri sogni furono in particolare una donna anziana, un vecchio e tre altre persone. I cinque erano concordi nell'interpretarli come un presagio: «Non è il momento opportuno per ritornare».

Vediamo quindi che Dio si manifesta in molti modi e che nelle culture indigene la fede e la riflessione su di essa si compenetranano e si nutrono in molti modi di tutte le diverse situazioni. Le convinzioni cristiane furono vissute ed espresse in una cultura occidentale, e adesso che si tratta di esprimere attraverso le proprie matrici culturali indigene si va incontro a uno sfasamento. L'evoluzione psicologica della gente è stata più rapida di quella delle sue espressioni culturali. Quindi vi sono segni che sono diventati inadeguati e non riescono a esprimere ciò che la gente vuol dire. Devono essere vissuti in modo nuovo per acquistare un nuovo significato.

*Ovvero questi segni sono soggetti a un processo tale che, se non sono sopravvissuti, oggi vengono rivissuti o reinventati?*

Sì, è così. Faccio un esempio. Perché lei porta gli orecchini? Qual è la sua risposta?

*Perché si usa così.*

Ecco la sua risposta: questa è l'usanza, mi dice. Ma quello che lei probabilmente non sa è che erano un segno di schiavitù. Gli schiavi liberati si perforavano l'orecchio, simboleggiando così la loro fedeltà al padrone, che in quel momento non era più il padrone

perché li aveva liberati. Perciò lo schiavo che amava il suo padrone diceva: «Non vado via, padrone, voglio restare qui». E si perforava l'orecchio come segno di fedeltà, mettendosi gli orecchini. Dunque l'orecchino ci ricorda la schiavitù. Però oggi non ha più questo significato. Oggi è un ornamento, un'espressione di bellezza.

Un altro esempio: cosa facciamo in genere quando uno muore? Cosa portiamo sulla tomba? Fiori. Però noi non crediamo, come i romani, che vi siano dèi che vengono a odorare i fiori; non è per questo che portiamo fiori ai morti. È un ricordo, un omaggio che intendiamo esprimere con qualcosa di bello della natura. Senza dubbio ricordare i vecchi significati di questo gesto può contribuire a dargli nuova intensità. A uno stesso segno abbiamo dato un significato diverso.

Con questi esempi ho voluto illustrare ciò che manca nelle comunità indigene. Molti segni risultano sfasati perché non potevano essere manifestati apertamente, erano repressi. Dunque la loro evoluzione fu bloccata e gli indigeni adesso non hanno segni culturali adeguati al loro pensiero religioso attuale. Devono ricrearli.

*Ciò che lei ha spiegato chiarisce la risposta che viene spesso data a domande fatte da noi antropologi nelle ricerche sul campo. Gli intervistati ci dicono: «Si fa così», oppure: «È l'usanza», come io le ho risposto a proposito degli orecchini. Sembra che certe cose non abbiano più un significato profondo, o nel migliore dei casi che l'abbiano perso, ma che possano essere rivissute e/o acquistare un significato nuovo.*

Alcune cose si sono perse. Però alcuni segni possono risorgere, è possibile dare loro un altro significato. Non è improbabile che di fronte a questa rinascita alcuni dicano: «Gli indios stanno tornando al paganesimo». Per noi, dall'esterno, quel segno può sembrare inadeguato, però loro gli stanno dando un altro significato. Ma non possiamo dire che abbia già un significato diverso. Questo fa parte del processo di recupero.

*O di 'rifunzionalizzazione', come dicono alcuni accademici come Alfredo López Austin. Credo che queste elaborazioni culturali non possano essere definite 'paganesimo'.*

No. La parola paganesimo è discriminatoria e ignora tutto quello che abbiamo detto sulla rivelazione di Dio nelle culture.

*Don Samuel, sappiamo che teologia significa ricerca da parte dei credenti di una comprensione della fede. È il tentativo di dimostrare la sua razionalità a coloro che ne domandano le ragioni. Viene anche definita come lo sforzo per chiarire l'insegnamento della rivelazione di fronte alle esigenze della ragione. Significa dunque applicare la ragione ai misteri della fede. Questo cammino della razionalità è profondamente segnato da schemi astratti presi dal mondo greco. Lei pensa che una vera Teologia India dovrebbe radicarsi negli schemi del pensiero razionale, mitico e simbolico dei popoli amerindi?*

Sì. Il concetto di teologia da lei delineato è esattamente il concetto occidentale di teologia. Per questo diciamo: «No, non è per noi». È ciò che ho voluto dire e che si ritrova qua e là nel corso dell'intervista.

Stiamo vivendo un momento emozionante nella storia dell'America Latina, il momento in cui l'indio riemerge come soggetto della storia e non più come oggetto. Sta emergendo con la sua personalità: la sua parola comincia ad avere risonanza e si sta iniziando a considerare il fatto che l'indio possiede una dignità, che l'uguaglianza suppone che il diverso venga riconosciuto in quanto tale, sia teoricamente che praticamente. L'arricchimento che ne deriva per tutta la vita del nostro paese, e non solo per l'ambito religioso, viene alla luce molto bene negli Accordi di San Andrés.<sup>5</sup> Questi accordi ratificano il riconoscimento delle culture indigene del Messico e dicono che, se non si dà spazio e libera espressione alle culture indigene di questo paese, si perderà una ricchezza che scomparirà irreversibilmente. Questa ricchezza è costitutiva del nostro stesso essere messicani.

I valori delle culture indigene hanno diritto di cittadinanza. Riconoscerlo significa molto più che esprimere un semplice rispetto di tipo museale, come si fa con i resti archeologici. No, dobbiamo consentire la loro rivitalizzazione, dobbiamo far sì che vengano

<sup>5</sup> Vedi p. 75.

pienamente riconosciuti gli usi, la vita, le leggi delle comunità con i loro concetti di diritto.<sup>6</sup> Dicendo ‘riconoscere’, intendiamo esigere che sia dato loro uno spazio perché possano manifestarsi e svilupparsi, in modo che poi arricchiscano veramente la nostra vita. Nessuno di noi ha ricevuto un’educazione aperta a riconoscere negli indigeni i nostri antenati. No, nel paese - per lo meno era così quando mi insegnarono la storia del Messico - tutto iniziava con la Conquista, come se prima non fosse esistito niente. Invece gli europei, e particolarmente gli spagnoli, riconoscono ad esempio di avere per antenati popoli come i visigoti o gli ostrogoti. Noi non abbiamo nulla di simile. Diciamo: «Sì, siamo indios», ma è come se dicessimmo: «Sì, ho la pelle color bronzo», senza ammettere apertamente la nostra discendenza dagli indigeni. Forse arriviamo ad ammettere che siamo nati da una mescolanza e che questa mescolanza ha originato il popolo messicano, però non vogliamo andare oltre. Ma per un indigeno non è così.

Se chiediamo a un indigeno *chamula*: «Tu chi sei?», lui risponde: «Sono *chamula*». «Quindi non sei messicano?». «Sono *chamula* e messicano». Ma se chiedono a me: «Sei messicano?», io rispondo: «Sono messicano». «Sei indio?». «Beh, un po’ di quel sangue ce l’ho...». Non abbiamo la consapevolezza di essere un popolo pluriculturale.

Questa ignoranza ha grandi conseguenze. Non si tratta soltanto di dichiarare che vi sono indios, bensì di avere coscienza del fatto che il Messico è un paese pluriculturale,<sup>7</sup> che loro e noi insieme formiamo questo complesso che si chiama Messico. Di conseguenza, gli indios devono essere posti sullo stesso piano, con gli stessi diritti, e bisogna dare spazio allo sviluppo delle culture.

Queste cose ridanno un soffio di vita anche a un mondo occidentale agonizzante e dominato dall’economia. Il mondo occiden-

<sup>6</sup> N.d.t. - Il diritto indigeno è basato su concezioni diverse da quelle su cui si fonda il diritto occidentale. Ad esempio, se uno uccide un padre di famiglia, la sua condanna sarà di compiere il lavoro che quest’ultimo faceva a favore della sua famiglia. È uno dei punti che erano stati inclusi negli accordi di San Andrés.

<sup>7</sup> N.d.t. - In Messico sopravvivono 56 culture indigene, molte delle quali hanno anche lingue diverse.

tale è un mondo egoista e individualista. Invece il mondo delle culture indigene è un mondo comunitario.

Mi lasci raccontare una storia che esprime la differenza fra questi due mondi e i loro processi educativi. Un giorno ero in una chiesetta e alla mia destra c'era un bimbo meticcio con la sua mamma. Lei era in piedi e il bimbo era seduto per terra. Dall'altro lato c'era una mamma indigena con il suo bambino, anche lui seduto sul pavimento. Mentre stavo predicando, il piccolo meticcio andò a gattoni fin dove si trovava il bimbo indigeno, gli diede uno schiaffetto e tornò dalla sua mamma. Questa non lo rimproverò, ma si limitò a fare un gesto con la mano come per chiedergli: «Perché l'hai fatto?». Il bimbo indigeno si mise a piangere. Una parrocchiana gli diede un dolce per calmarlo. Il bimbo indigeno prese il dolce, ma si rivolse alla mamma e alla sorellina per farlo assaggiare a loro prima di mangiarlo lui.

Qui abbiamo due tipi di educazione. Una di rifiuto dell'altro e aggressiva, l'altra comunitaria. Fin dall'infanzia, il piccolo meticcio impara a disprezzare il piccolo indio, ad aggredirlo, mentre quest'ultimo impara a condividerne,

Un altro aneddoto. Alla fine dell'anno scolastico, un bambino incontra un maestro che dopo l'esame sarebbe andato via. Il bambino si mette a piangere. «Perché piangi?», chiede il maestro. «Perché domani tu te ne vai, fratello Carlo, e non resti con noi». «Domani me ne vado, dopo l'esame, però tornerò qualche volta per vedere come applicherete ciò che ora abbiamo imparato». Non sappendo come consolarlo, il maestro gli dà una caramella. Il bambino viveva in una comunità isolata. Dove avrebbe mai potuto trovare una caramella? La guarda e la prende. Il giorno seguente, dopo l'esame, si alza in piedi e dice, davanti a una dozzina di compagni: «Fratelli, voi non c'eravate quando sono andato a salutare il nostro fratello Carlo e lui mi ha dato questa caramella. Ora la divido con voi». Il bambino rompe la caramella in tanti pezzetti, perché ciascuno ne possa prendere uno.

Questo è il modo di pensare comunitario. Proviamo allora a immaginare ciò che i valori comunitari indigeni possono offrire a un mondo egoista. Un mondo nel quale anche i gruppi sociali e le associazioni di cittadini hanno un'impronta individualistica. Non

sono orientati alla condivisione, ma alla competizione con gli altri. Storie come questa, grazie a Dio, ci danno la speranza di una trasformazione della nostra società. Ci troviamo in un momento storico in cui dobbiamo ascoltare i nostri fratelli indigeni.