Сильвия Маркос

# *Teología India*: вклад коренных народов Мексики в контекстуальную теологию

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-2-143-157

*Sylvia Marcos*

**Teología India: Indigenous Contributions to Context Theology in Mexico**

**Sylvia Marcos** — Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Mexico city, Mexico)**.** smarcost@gmail.com

*This article is a review of several of the implicit philosophical epistemic tenets of Teologia India as it is lived, believed and practiced in the highlands of Chiapas, Southeast Mexico, among the Mayan peoples of the region. Some of these philosophical characteristics and practices — which set Teologia India significantly apart from other forms of Liberation Theologies — are: expressions of an "embodied theology" present in a constellation of practices; the status, meanings and interpretations of dreams for faith; myths as revelation of historical truth; local languages as conceptual systems for the understanding of reflections on faith; sacred indigenous music, dance, chants and textiles as an epistemic presence much beyond the conventional understandings of inculturation.*

**Keywords:** Teologia India, indigenous people, embodied theology, episteme, Sabiduria India, mythology, practice.

## Введение

Согласно Дж. Смиту, термин *религия* впервые был «распространен в исследовательской литературе на нехристианские примеры, в частности для описания сложных ци-

Статья прислана в редакцию автором.

вилизаций Мезоамерики»[1]. Однако в отличие от той формы христианства, которую принесли на континент испанские колонизаторы в XVI в., религиозные представления майя складывались под воздействием целого комплекса эпистемических особенностей, связанных с восприятием и пониманием гендера, времени и места, земли и природы, «я» и сообщества, которые были характерны для этой конкретной культуры.

На наш взгляд, *Teología India* выходит далеко за рамки «предпочтительного отношения к бедным» — одного из базовых принципов теологии освобождения. Теология коренных народов ориентирована на выстраивание теологической перспективы, находящейся в гармонии со вселенной майя. *Teología India*, или *Sabiduria India* («индейская мудрость»), как ее предпочитают называть местные священники, дополняет католическую литургию практиками и размышлениями о вере, на которые оказало влияние мезоамериканское философское наследие.

Этот новаторский теологический проект основан на серьезном и уважительном отношении к мировоззрению коренных сообществ майя (*pueblos*), которые живут на территории католической епархии и включены в сферу пастырской заботы в муниципалитете Сан-Кристобаль-де-лас-Касас мексиканского штата Чьяпас. Многое из того, что я расскажу далее, основано на подробном интервью с покойным доном Самуэлем Руисом, в прошлом епископом этого диоцеза, который служил в Сан-Кристобале более сорока лет[2]. Также я поделюсь своими соображениями по поводу «воплощенного мышления» (*embodied thought*)[3] и расскажу о некоторых уроках, которые я извлекла из длительного присутствия в регионе. Дон Самуэль впервые пригласил меня посетить свою епархию в 1974 г., и с тех пор я более-менее регулярно была связана с проектами, касающимися *Teología India* и церквей аборигенов в Чьяпасе.

1. Smith, J. (1998) “Religion, Religions, Religious”, in M. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 269–284, p. 270. Chicago: University of Chicago Press.
2. Католический епископ Самуэль Руис был главным защитником коренного населения в своей епархии, в юго-восточном мексиканском штате Чьяпас. Вместе со своими сотрудниками он разработал «пасторское руководство для индейцев» (*pastoral indigena*), которое позволило ему сформулировать понятие *Teología India* и развивать его на протяжении более чем сорока лет своего служения в епархии Сан-Кристобаль-де-лас-Касас.
3. Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion* 28(4): 28.

Этот католический проект развивается постепенно, и в ходе своего развития возникает новое понимание веры, а также того, как мы можем жить вместе и с уважением относиться к земле и, кроме того, — ко множеству самых разных религиозных и культурных практик и верований, распространенных в данном регионе. Так в этом культурном пространстве возникает обновленная католическая церковь, открытая новациям и приверженная справедливости. Чьяпас — крохотная точка на земле — вселяет надежду.

## Теология как совокупность практик: церемония в лесу Чьяпаса

«О, Ты, благодаря которому мы живем и движемся,
ничто, сказанное нами здесь,
не является реальным.
То, что мы говорим на этой земле, похоже на сон.
Мы лишь бормочем, словно только что пробудились...»
(Cantares Mexicanos, Bierhorst[4])
«Ипалнемохуани — это Бог, благодаря которому мы живем».
(Нецауалькойотль, Вождь тольтеков и поэт XIII в.[5])
«Тлокенауаке — это Владыка окружающего пространства (del cerca y del junto)».
(M. Leon Portilla[6])

Меня пригласили на мессу по случаю восемнадцатой годовщины создания Центра комплексного обучения коренных народов (*Centro Indígena de Capacitación Integral — CIDECI*) в Университете Тьерра в Сан-Кристобаль-де-лас-Касас. Часовня (*ermita*) заполнена. Я вижу людей, собирающихся у алтаря. Рядом с епископом стоят священники, которые будут ему сослужить, а за ними — мужчина со своей женой, пожилые люди из племени цоциль народа майя. Они — диаконы (на языке майя — *tunnhel*). Вместе мужчина и женщина воплощают собой мезоамериканскую концепцию «дуальности», и они — как служители — призваны участ-

4. Bierhost, J. (1985) *Cantares Mexicanos Songs of the Aztecs*. Trans. from Nahuatl with Introduction and commentary, p. 170. Stanford: Stanford University Press.
5. León-Portilla, M. (1969) *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, p. 7. Norman, University of Oklahoma Press.
6. León-Portilla, M. (1990) *Aztec Thought and Culture*, p. 63. Norman and London, University of Oklahoma Press.

вовать в богослужении. Облаченные в свои местные одеяния, они гордо стоят рядом с епископом.

Музыка, которая звучит во время этой католической мессы, — это ритуальная священная музыка жителей окрестных деревень. Да, мы видим структуру Евхаристии, но при этом нас могут смутить и многоцветье, и тягучий, повторяющийся ритм местных священных мелодий, и сама эта коллективность в совершении мессы. Несколько священников и рукоположенных индейских диаконов сгрудились впереди. Писание читают женщины — на трех языках: испанском, цоцильском и целтальском. Кто предстоятель на этом богослужении? Я бы ответила так: все вместе, коллективно.

Этот конкретный пример позволяет увидеть даже неподготовленному наблюдателю многие принципы *Teología India* и проекта «автохтонных церквей». Это — примеры определенных практик. Пастырская работа епархии Чьяпаса растет и развивается в направлении уважения и признания ценностей, духовности, религиозных обрядов и ритуальных практик коренных народов этого региона. Ниже я представлю не столько законченный анализ некоей устоявшейся реальности, сколько исследование, отражающее расплывчатую реальность и процесс постоянного изменения.

## Колониальные влияния

Мы должны учитывать то, как коренные народы приспосабливались к условиям колониального существования, воспринимали христианскую иерархию, впитывали и синтезировали новые идеи и верования. Сегодня индейцы считают себя отдельным народом[7] и осознают свое общее прошлое, которое отчасти подавлялось и отчасти фрагментировалось колониализмом. Они участвуют в процессе культурного возрождения, призванного объединить прошлое как политическую и религиозную силу с настоящим. Мы видим трансформации самой местной религии, которые происходят не насильственно посредством обращения и гибридизации и тем более не через коммерциализацию, а в силу внутренних процессов концептуальных миграций и метаморфоз.

Перефразируя Мориса Годелье, можно сказать, что отношение между концептуальным и не-концептуальным не может быть истолковано как отношение между отражением и отраженной реаль-

7. Warren, K., Jackson, J.E. (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, p. 13. Austin: University of Texas Press.

ностью. Мышление не отражает реальность, но оно придает смысл ситуациям, причины и движущие силы которых не относятся исключительно к сфере сознательного или бессознательного. Мысль изобретает, производит и вносит смыслы посредством конструирования систем интерпретаций, которые порождают символические практики. Важность анализа концептуальной составляющей *Teología India* проистекает из того, что мышление не только репрезентирует общество, но и вносит вклад в его воспроизводство[8].

## Эпистемический контекст *Teología India*

Системы знаний пронизывают все наше мышление, влияют на наши представления о причинно-следственных связях и координируют чувственное восприятие. Мы постоянно вовлечены в концептуальную систему, которая организует способ восприятия нами окружающего материального мира, а мир, в свою очередь, соответствует этой системе[9]. Изучая *Teología India* (или *Sabiduria India*), мы различаем лежащую в ее основе концептуальную структуру, которая тесно связана с туземной космологией. Некоторые особенности коренных религий заключаются в следующем: в представлениях о природе и о божественном происходит слияние трансцендентности и имманентности; существует вера во взаимный обмен духовными силами между миром божеств и миром людей; средствами передачи скрытых смыслов являются метафоры; верования воплощены в практики, и поэтому они выражены скорее неявно, чем явно. «Слово приходит и уходит, уходит и возвращается, слово блуждает… в поисках единства, как говорят местные жители»[10].

Пьер Бурдье и Мишель Фуко писали о незаметном способе, которым эпистемическая конфигурация действует и выражает себя. Она «тихо» обретает существование через практики и действия. *Epistemè* воплощается и тем самым существует. Как говорит Бурдье, «действия приводят к реинтерпретации и переформулированию»[11]. Верование и мысль проявляются через телесность. Без

8. Godelier, M. (1986) *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Verso.
9. Marcos, S. (1988) *Cognitive Structures and Medicine*, in Curare. Vol. 11, pp. 87–96. Wiesbaden: Vieweg.
10. Местная жительница Алисия Гомес 79 лет говорит: «*La palabra va y viene, se va y vuelve, la palabra camina… para alcanzar la unidad dicen los indígenas*» (Ruiz, S., Torner C. [2002] *Como me convirtieron los indigenas*. Santander Sal Terrae, p. 79).
11. Цит. по: Moore, H. (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, p. 155. Bloomington: Indiana University Press.

физикальности не существует питательной среды и основы для идей, убеждений, мыслей и особенно для «размышлений о вере». Здесь мы ухватываем одну из основных установок коренной духовности и тем самым межкультурного проекта *Teología India*. Это можно назвать «воплощенной теологией» (*Embodied Theology*). Телесные практики и включенное в них знание неразрывно связывают материальное и символическое.

Воплощенность является также причиной того, что зачастую эта духовность воспринимается извне как изменчивый *набор практик*. Самуэль Руис утверждает, что

> коренные народы предпочитают понятие *sabiduria* (мудрость) теологии, говоря: *sabiduría india*... Теология систематична, абстрактна... [и я могла бы добавить *развоплощена. — С.М.*], и эта абстрактность чужда индейцам... которые привыкли к общинному существованию. Они питаются созерцанием и размышлениями о природе, мифах и снах[12].

## Сновидение как пророчество

Размышляя о значении и месте сновидений в жизни общины племени цоцилей, Самуэль Руис добавляет:

> Местные жители Актеаля, изгнанные из своей деревушки[13], решили вернуться домой. Но некоторые из них видели сны, у них были предчувствия. Это были старуха, старик и еще трое людей. Все пятеро согласно интерпретировали свои сны как предзнаменование: «Сейчас неподходящее время для возвращения... Мы не можем вернуться»[14].

Для местных жителей сны — это закодированные сообщения, связывающие их с мудрыми духами — покровителями рода. Дон Самуэль слышал от местных жителей толкования, которые понимал и ценил с учетом их контекста. Он даже называл эти сны «проро-

12. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”, in *Revista Académica para el Estudio de las Religiones, Tomo II: Chiapas el Factor Religioso*. Mexico: Publicaciones para el Estudio Cienti´fico de las Religiones.
13. Он имеет в виду убийство сорока пяти человек, членов христианской общины *Las Abejas* («Пчелы»), совершенное полувоенными формированиями при поддержке правительства штата.
14. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”.

ческими» и советовал следовать им[15]. Люди, о которых он рассказывал, тогда не вернулись в свою деревню[16].

## Мифы как нити истории

Мифы — это История, которая постоянно конструируется и реконструируется. Мифы рассматриваются как факты. Дон Самуэль рассказывает мне о кофейном зерне, которое *el Señor* (Господь) дал людям в начале времен, чтобы помочь им выжить. Но хорошо известно, что кофе завезли в этот регион в начале прошлого века. Как это интерпретировать?

> Рассказывая или пересказывая свои мифы, туземцы актуализируют «местную мудрость», которая была передана им через стариков… Источники, благодаря которым можно ощутить присутствие Бога, заключены в местной культуре… Рефлексия над мудростью, проистекающая из этих источников, основана не на философии, но скорее на мифологии. Миф — это форма «абстрактного» размышления о вещах[17].

Перефразируя Диану Белл, скажем, что «совокупность мудрости, которую посторонние часто называют “мифами”, для майя является действительностью»[18].

## Долг, который церковь обязана вернуть

Дон Самуэль улыбается и вызывающе смотрит на меня: «Евангелие прибыло в Америку не с тремя каравеллами Христофора Колумба. Господь был здесь раньше»[19].

> Нельзя недооценивать важность рефлексии туземцев. Она инициирует диалог на темы, которые никогда не поднимались в тече-

15. Ibid.
16. Хотя этот комментарий выходит за рамки основного повествования, тем не менее, я решила его оставить: в то время и в тех обстоятельствах это было наилучшее решение из всех возможных.
17. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”.
18. Bell, D. (1997) “Desperately Seeking Redemption”, *Natural History* 106(2): 52.
19. Marcos, S. (2001) “The Seeds of the Word in Indigenous Wisdom, Interview with D. Samuel Ruiz”, Manuscrit, translation Jean Robert, p. 3. Unpublished.

> ние пятисот лет, прошедших с первой евангелизации. Чтобы донести Благую весть, местной культуре была навязана чужая культура. Но не было никакого желания вслушаться в местную культуру... в нехристианской религии не могли увидеть ничего положительного... Попросту говоря, то, что было коренным, не имело для нас никакой ценности и должно было быть искоренено. Только теперь, после Второго Ватиканского собора, мы начинаем исправлять эту серьезную ошибку[20].

Дон Самуэль часто говорил о том, «как коренные жители обратили его»[21]. Очевидная ирония некоторой инверсии власти, подразумеваемая в этом высказывании, дает ключ к пониманию глубины его решимости обновить присутствие Католической церкви в Мексике, а также изменить способ проповеди Евангелия.

## Воплощенная теология

Я проанализировала одну из главных характеристик мышления мезоамериканских индейцев майя. Это мышление не основано на взаимоисключающих категориях, в нем материя неотделима от духа, земля от неба, смерть от жизни. Это воплощенное мышление[22]. Одна из его главных черт — восприятие вещей в состоянии изменения как текучих и смешивающихся друг с другом. Представление о непрерывном перетекании друг в друга материального и духовного, о вечном колебании между двумя полюсами дуальности является основой для более глубокого понимания установок *Teología India*, которую лучше всего принимать как «констелляцию практик».

Эти практики включают в себя не только ритмы местной музыки, пение, танцы и такие ритуалы, как «*el caracol*» («Улитка»)[23], но также поклонение божествам в пещерах и проведение обрядов в священных местах на горных вершинах. Постижение этих практик *Teología India* в пастырской работе не может быть достигнуто лишь на основе традиционных христианских стратегий «инкуль-

20. Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”, p. 37.

21. Ruiz, S., Torner, C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*. Santander Sal Terrae.

22. Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion* 28.

23. В мифологии древней Мезоамерики глубоководные раковины были символом «нового начала».

турации», понимаемой как миссионерский проект по включению местной музыки и искусства в католическое богослужение[24]. Сегодня для постижения *Teología India* предпринимаются серьезные усилия, включающие совместные размышления о вере, консультации с пожилыми людьми (мужчинами и женщинами), которые рассматриваются как носители местных религиозных традиций.

> *Teología India* — это способ соединить силу Бога и силу стариков и благодаря этому противостоять распрям и исцелять надеждой. Эту работу делают сами жители, которые разговаривают со стариками, передающими им древние слова[25].

Эта деятельность выходит далеко за рамки «предпочтительного выбора в пользу бедных». Местная теология исходит из уважения к концептуальным и философским основам космоса майя и стремится выстраивать «теологическую перспективу» в гармонии с ними. Христианская философская и религиозная традиция, пришедшая на континент вместе с миссионерами, была исполнена пренебрежения к материальной стороне бытия и отвергала земное измерение жизни, что противоречит изначальной христианской вере в воплощение Христа. Католики, пересмотревшие свое отношение к индейской мудрости, отказываются от таких развоплощающих установок, чтобы увидеть Вселенную, в которой земля и материя священны, где природные сущие выражают божественное, а духовное и материальное не разделены.

Согласно представлениям майя о космосе, человеческая жизнь тесно связана с окружающей средой. Все пространство наполнено жизнью, поэтому оно священно. Мы соприкасаемся с землей, горами, долинами, пещерами, растениями, животными, камнями, водой, воздухом, луной, солнцем и звездами, которые разделяют с нами сакральность мира[26]. По словам Карлоса Камарены, иезуита, служившего в миссии в Бачахоне (штат Чьяпас) с 1963 г., «для

24. Gifford, P. (2007) “The Nature and Effects of Mission Today: A Case Study from Kenya”, *Social Sciences and Missions* 20(1): 122.

25. Алисия Гомес: «La Teologia India es una manera de reunir la fuerza de Dios, la fuerza de los abuelos, y gracias a esta fuerza, hacer frente a los conflictos y conservar la esperanza. Son los propios indígenas los que hacen el trabajo. Son ellos los que hablan con los Abuelos» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*, Santander Sal Terrae, p. 79).

26. Hunt, E (1977) *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. New York: Cornell University Press.

коренных народов материальная и духовная реальность — это одно и то же»[27]. Эухенио Маурер, приходской священник-иезуит, преданный коренному населению, говорит:

> Для жителей Гуакитепека все горы «живые» в том смысле, что они являются источником жизни: на их склонах — кукурузные поля, оттуда — дрова, там берут начало источники... Горы — это место обитания священных существ... и у них есть собственная сила[28].

Для туземцев мир не находится «где-то там», он не создан извне и независимо от них. Мир существует внутри них и даже «через» них. *Teología India* прямо утверждает это. Теология для них — это не абстрактные размышления, проистекающие из чистого духа или чистого ума. Она укоренена в практиках, действиях, ритуалах, обрядах, шествиях, вышиваниях, танцах и пении. Все эти практики должны воплощаться в телах, которые сами рождаются в круговороте эманаций и воздействий как материального, так и нематериального миров. Как таковые тела из плоти и крови сплетены с божественным и принадлежат к сакральной сфере[29].

По словам Андре Обри, «здесь вы не можете провести разграничение между Богом и миром, между Богом и его творением»[30]. Таким образом, *Teología India* обнаруживается в бесчисленных воплощениях, посредством которых туземцы выражают свои верования. «Для культуры коренных народов характерно единство, — добавляет Обри. — В том числе единство между смертью и жизнью»[31]. Здесь мы снова обнаруживаем дуальность и перетекание между противоположными и в то же время взаимодополняющими полюсами[32].

27. «Para los indígenas las realidades espirituales y materiales son lo mismo» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*, p. 88).
28. Gossen, G. León-Portilla, M. (1997) *South and Meso-American Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, p. 232. New York: Crossroad Publishing.
29. Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”.
30. «Aquí no se puede distinguir entre Dios y el mundo, entre Dios y su obra» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*, p. 63). Андре Обри — французский историк, который с 1974 г. занимался координацией *Archivo Diocesano* (архив епархий Сан-Кристобаль-де-лас-Касас).
31. «Las culturas indígenas se caracterizan por su unidad...unidad también entre la muerte y la vida» (Ruiz S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*, p. 67).
32. Marcos, S. (2006) *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill Academic Press.

## Языки коренных народов

Концептуальный источник *Teología India* — языки коренных народов. Обри утверждает, что «язык — это концептуальная система». В качестве примера он приводит отсутствие в языке индейцев племени цоциль аналога глагола «быть» (исп. *ser*, англ. *to be*). Для сравнения рассмотрим еще один близкий по значению испанский глагол *estar* (находиться) и его отличие от *ser* (быть). *Estar* подразумевает «быть в отношении» с кем-либо другим, или с ситуацией, или с природным окружением (*entorno*). В языке цоцилей нет онтологии, в которой существующий воспринимался бы сам по себе, как единичный, отдельный, описываемый глаголом *ser*.

*Teología India* в значительной степени опирается на смыслы, значения и синтаксические особенности, присущие языкам майя. Сущность *Teología India* в Чьяпасе невозможно понять вне этих языков, которые дают ей основание. В пастырской работе епархия постоянно обращается к одному или нескольким местным языкам, что позволяет использовать присущие им смыслы.

## *Teología India* как результат

«*Teología India* — это результат пастырского служения»[33]. Эта теология и ее практики — не итог некоего проекта, начатого по воле епископа, священников, монахинь, пастырей епархии Сан-Кристобаль. Они не собирались и не обсуждали эту теологию и то, как ее претворить в жизнь. *Teología India* — это следствие их пастырского подхода к общинам туземцев и глубокого уважения к местным религиозным вселенным. Эти вселенные исключительно богаты, но в прошлом ими пренебрегали. *Teología India* — это конечный результат многих лет сближения с коренными народами и общинами, проявления внимания к ним и соответствующего отношения. Особенно важным является отношение пастырей, которые прислушиваются к местным эпистемическим мирам и стараются их освоить, чтобы работать с ними и через них. Возможно, за этим словами прячется моя собственная мысль о том, что те, кто занимается пастырской работой, — монахини, священники и сам епископ, в этом взаимодействии открывают но-

33. Marcos, S. (2001) “The Seeds of the Word in Indigenous Wisdom, Interview with D. Samuel Ruiz”.

вый способ переживания и восприятия Бога, который обогащает их собственный опыт.

### Коллективный способ понимания Бога

*Teología India* — это коллективный опыт, и она должна быть таковой. Она реализуется в общем материальном пространстве богослужения[34]. Христианству исторически свойственно сильное чувство общности. В этом отношении раннехристианские собрания всегда были для нас образцом, они питают наши надежды на укрепление католического сообщества. Однако опыт общинной жизни коренных народов основан на таком понимании коллективности, которое с трудом воспринимается людьми с западным менталитетом. Легко очароваться, когда видишь, как они поступают, живут и веруют в контексте общинности, — это представляется нам идеалом. Некоторые из первых католических миссионеров, прибывших в Америку, описывали эти общинные узы как «христианство индейцев»[35].

Даже сегодня коренные народы этих мест не воспринимают сообщество как собрание индивидов, в соответствии с западной схемой, обозначенной Луи Дюмоном в его «Очерках индивидуализма»[36]. Для западного менталитета *целое* (греч. *holon*) — это совокупность индивидов (греч. *atomoi*). Соответственно, европейцы, североамериканцы, а также вестернизированные мексиканцы оказались в ловушке *атомистического холизма*, который представляет человека как узел в сети отношений, а его место в мире — как *топос в космосе*.

Для коренных жителей Мезоамерики полноценная личность всегда несет в себе элемент коллективности: *calpulli* («большая семья» как способ организации поселения), *Junta de Buen Gobierno* («совет по надлежащему самоуправлению»), *pueblo* («народ»).

34. Именно по этой причине дон Самуэль был категорически против того, чтобы интервьюировать о *Teología India* только его одного. Именно поэтому в своей книге «Как меня обратили коренные жители» (*Como me convirtieron los indigenas*) он настаивал на том, чтобы помимо него были опрошены несколько пастырей епархии.

35. Некоторые из этих ранних колониальных источников — это воспоминания брата Бернардино де Сахагуна и братьев Диего Дюрана и Мотолинии, восхищавшихся коллективной сплоченностью и чувством общности у коренных жителей, которых они катехизировали.

36. Dumont, L. (1992) *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago: University of Chicago Press.

Это означает, что некоторая часть личности мужчины или женщины принадлежит сообществу, частью которого она является. Без этой части личность неполноценна. Если она эту часть утратит, это будет переживаться как потеря жизненно важной части тела, без которой невозможна целостность и завершенность человеческого существа.

Эту включенность человека в коллектив нельзя понять, исходя из представления об *эго* как совершенно отдельном индивидуальном существе с телом и душой. Наши представления о единичной душе, идентичности или субъективности человека не позволяют вполне осознать, чем коллективность является для коренных народов. Мы можем лишь постараться это сделать.

В таких католических религиозных организациях, как *Las Abejas* («Пчелы»), мы можем обнаружить тип коммунитаризма, похожий на мир коренных народов. Сотообразная структура этих организаций позволяет им быть максимально гибкими, что проявилось в трагической ситуации в деревушке Актеаль (муниципалитет Ченальхо в штате Чьяпас)[37]. Можно считать этот случай одним из самых заметных результатов пастырского служения епархии. Эта коллективная структура позволяет входящим в нее общинам модифицировать стратегию поведения в ответ на атаки со стороны федеральной полиции, полиции штата и военизированных формирований. Благодаря этой структуре коллективный режим самоорганизации смог распространиться в регионы. Коренные народы в самопровозглашенных автономных областях Северного Чьяпаса и в тропических лесах Лакандона, а также в приграничных деревнях горных муниципалитетов (*municipios autónomos*) фактически практикуют коллективную автономность.

В своей пастырской деятельности епархия опирается на эти местные практики. Духовность соединена с коммунитаристским духом, в соответствии с которым все существа взаимосвязаны и дополняют друг друга. Это характерно для духовных и политических практик, которые связаны с панмайанским (*Pan-Mayan*) движением[38]. В повседневной жизни коренные народы стремятся к автономии через *Juntas de Buen Gobierno* — «советы по надлежащему самоуправлению». Эти советы действуют в духе местной коллективности и обеспечивают самоуправление на традици-

37. Как отмечалось выше, сорок пять членов этой общины были убиты. См. сноску 13.

38. Nash, J. (2001) *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: Routledge.

онных территориях. Практики, основанные на принципе *mandar obedeciendo* («руководить, повинуясь»), напоминают о раннехристианских общинах, модели которых местные повстанцы и их сторонники воплощают в наши дни.

## Заключительные размышления

Вместо ориентации на принцип инкультурации, пастырское служение епархии в Чьяпасе прокладывает новый путь к построению подлинного межкультурного диалога, который мы называем *Teología India* или *Sabiduria India*. Этот проект основан на совокупности практик, которые следует понимать в контексте взаимосвязи материи и духа, воплощенной сакральности живых существ, земли, природы и людей, а также с учетом эпистемических философских оснований, характерных для туземных сообществ. Миссия Католической церкви в Чьяпасе заключается в уравновешивании веры и политики, теологии и справедливости, благочестия и прав человека, ума и тела, ортодоксии и инкультурации.

*Перевод с английского Яна Моисеенко под редакцией Александра Кырлежева и Елены Степановой*

## Библиография / References


Bell, D. (1997) “Desperately Seeking Redemption”, *Natural History* 106(2): 52–53.

Bierhost, J. (1985) *Cantares Mexicanos Songs of the Aztecs*, trans. from Nahuatl with Introduction and commentary. Stanford: Stanford University Press.

Dumont, L. (1992) *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Gifford, P. (2007) “The Nature and Effects of Mission Today: A Case Study from Kenya”, *Social Sciences and Missions* 20(1): 117–147.

Godelier, M. (1986) *The Mental and the Material: Thought, Economy and Society*. Verso.

Hunt, E. (1977) *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. New York: Cornell University Press.

Marcos, S. (1988) «Cognitive Structures and Medicine», in *Curare*. Vol. 11, pp. 87–96. Wiesbaden: Vieweg.

Marcos, S. (1998) “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion* 28(4): 371–382.

Marcos, S. (1998) “Las Semillas del Verbo en la Sabiduria India, interview of Don Samuel Ruiz”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, *Tomo II: Chiapas el Factor Religioso*, pp. 33–59. Publicaciones para el Estudio Cientí´fico de las Religiones.

Marcos, S. (2001) “The Seeds of the Word in Indigenous Wisdom, Interview with D. Samuel Ruiz”, Manuscript, translation Jean Robert. Unpublished.

Marcos, S. (2006) *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill Academic Press.

Nash, J. (2001) *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*. New York: Routledge.

Moore, H. (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.

Ruiz, S., Torner C. (2002) *Como me convirtieron los indigenas*. Santander Sal Terrae.

Smith, J. (1998) “Religion, Religions, Religious”, in M. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 269–284. Chicago: University of Chicago Press.

Warren, K., Jackson J.E., (2002) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.