

Evangelización Integral y Comunidades Amerindias

**Un nuevo modelo evangelizador para las comunidades aborígenes
de América Latina**

Antonio González Dorado S. J.

Introducción

Desde el encuentro celebrado en Ambato (Ecuador), en Abril de 1967, existe un compromiso en la Iglesia Católica de América Latina de encontrar una nueva praxis evangelizadora adecuada a las características propias del complejo mundo amerindio y a la situación en la que éste se encuentra. Afirmaba Mons. Gerardo Valencia, en el posterior encuentro de Melgar de 1968, que "nos falta la tipología de las Misiones en América Latina, que, tomando en consideración sus características esencialmente peculiares, nos faciliten esclarecer su *qué* y su *para qué* y, en consecuencia, el *cómo* de su actividad integrada en una pastoral de conjunto a nivel nacional y continental"¹.

1. De hecho nos encontramos, ante una gravísima responsabilidad tanto de orden ético como evangélico vivida con especial intensidad y angustia por los propios misioneros.

SIGLAS

LG	<i>Lumen Gentium</i>
SC	<i>Sacrosantum Concilium</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
AG	<i>Ad Gentes</i>
DH	<i>Dignitatis Humanae</i>
NAe	<i>Nostra Aetate</i>
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i>
DP	<i>Documento de Puebla</i>

ABREVIATURAS DE OBRAS MAS CITADAS

COLOMBRES	COLOMBRES, Adolfo, <i>Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios</i> , Buenos Aires 1975.
J. P. II	<i>Juan Pablo II y los indígenas americanos</i> , Asunción 1985.
R. M.	RUIZ DE MONTOYA, Antonio, <i>Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape</i> , Bilbao 1892.
SUESS	SUESS, Pablo, "Culturas Indígenas e "Evangelização"; <i>Revista Eclesiástica Brasileira</i> , XLI-162 (1981), 211-249.

En efecto, son las comunidades indígenas las que constituyen el sector más afectado por la injusticia agresiva que domina en el Continente, como quedó denunciado en la *Declaración de Barbados*². La agresión es tan grave que en los Congresos Americanistas de 1970 y 1974 fue explícitamente denunciada como genocidio y etnocidio³, lo que era confirmado en los mismos años por Mons. Samuel Ruiz, Presidente del Departamento de Misiones del CELAM, en un curso de misionología celebrado en Caracas⁴. La situación, en algunos casos, es tan límite, que no faltan misioneros e indigenistas que piensan que dentro de unos cincuenta años habrán desaparecido los pueblos aborígenes. Con razón los Obispos reunidos en Puebla afirmaban de los indígenas que “pueden ser considerados los más pobres entre los pobres”⁵.

La inquietud de los misioneros es más grave dado que su tradicional actividad misionera, de ser realizada en las actuales circunstancias, ha sido denunciada por una antropología comprometida como “delito de etnocidio o de connivencia con el de genocidio”, de tal manera que “en virtud de este análisis —dice la *Declaración de Barbados*—, llegamos a la conclusión de que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias Iglesias, es poner fin a toda actividad misionera”⁶.

A esto hay que añadir la constatación hecha por Pablo Suess, con referencia a las comunidades tribales, en la que advierte que después de muchos años de misión “la Iglesia no ha conseguido enraizarse en los pueblos indígenas”, y que “por eso, hasta hoy persiste exclusivamente una Pastoral Indigenista, una Pastoral para los indios, y no una Pastoral Indígena, una Pastoral de los propios indios como agentes. Misión y pueblos indígenas vivían en un antagonismo intrínseco. Los indios eran la ‘derrota’ de las misiones, que por falta de vocaciones nunca reproducían sus agentes en los lugares de su actuación entre los pueblos indígenas. En contrapartida, las misiones eran la ‘derrota’ de los pueblos indígenas, ya que los reducían o transfiguraban en indios genéricos y en cristianos civilizados”⁷.

2. Las interrogaciones abiertas por estos planteamientos son múltiples y no pueden desconocerse por radicales que sean. En efecto, tenemos que preguntarnos si la actividad misionera, en las actuales circunstancias, como han indicado algunos antropólogos, debe de ser suspendida, dado que de ninguna manera podemos colaborar en un etnocidio que general-

¹ AA. VV., *Antropología y Evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*, Bogotá 1972, pp. 13-14.

² COLOMBRES, 20-31.

³ COLOMBRES, 41-50.

⁴ AA. VV., *América Latina Misionera. Realidades y experiencias*, Bogotá 1975, p. 9.

⁵ DP 34.

⁶ COLOMBRES, 27 y 25.

⁷ SUESS, 215-216.

mente está acompañado por un genocidio indirecto, como ha dejado patente Suess⁸. En caso de que dicha actividad pastoral haya que mantenerse, habrá que volverse a interrogar cómo se debe realizar, en qué condiciones y quiénes han de ser los responsables de su desarrollo.

Felizmente no nos encontramos en los primeros momentos de concientización de esta problemática, cuando el Secretario de la *Congregación para la Evangelización de los Pueblos* urgía para "que se procure, en cuanto sea posible, concretar bien las dificultades de la hora actual en las Misiones en América Latina, y que se centren los trabajos sobre las soluciones prácticas que urge dar a nuestros problemas"⁹. A partir de dicho llamamiento, han sido muchos los encuentros de reflexión sobre estos puntos los que se han tenido en nuestro Continente, entre los que sobresalen los de Melgar (1968), Caracas (1969), Iquitos (1971), Asunción (1972), Manaus (1977), Tlaxcala (1978). Y últimamente disponemos también de la cualificada iluminación de Juan Pablo II en sus importantes discursos dirigidos directamente a las comunidades indígenas de la Amerindia¹⁰, de los que decía un indígena después de haberlos escuchado: "Eu fiquei outro dia pensando: S.S. o Papa João Paulo II parece-me que falou para um bando de bêbados, porque eles não estão cumprindo o que ele falou, conforme consta também na confêrencia de Puebla, não está sendo cumprida pelas autoridades religiosas e demais outros setores. Isto está nos deixando bastante chocados pela não realização desse trabalho conforme foi dito por S.S."¹¹.

3. Desde mi punto de vista, estos encuentros y estas reflexiones, unidos a otros muchos realizados en diferentes países o por conferencias particulares de Obispos y de Misioneros, han originado *cuatro cambios* de la mayor importancia para la orientación y configuración de una nueva praxis misionera a realizar con las comunidades amerindias.

El *primero* es el cambio de perspectiva para la visualización comprensiva de las propias comunidades indígenas y de la realidad global en la que se encuentran sumergidas y por la que se sienten gravemente amenazadas. Conscientes de encontrarnos en el contexto de un sistema de colonización agresiva e injusta, se justifica la necesidad de abandonar una óptica desde el centro del sistema, para optar por otra óptica desde la periferia, que corresponde a la de las propias comunidades aborígenes.

⁸ SUESS, 216-217.

⁹ Trozo de la carta del 16 de noviembre 1967, citado por Mons. Gerardo Valencia en AA. VV., *Antropología y Evangelización. Un problema de la Iglesia en América Latina*, Bogotá 1972, p. 11.

¹⁰ La colección completa de dichos discursos se puede encontrar en *Juan Pablo II y los indígenas americanos*, Asunción 1985.

¹¹ HOORNAERT, Eduardo, *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Sao Paulo 1982, p. 255.

El *segundo* cambio está determinado por la necesidad de superar una actividad reductivamente misionera, en el sentido más clásico de la palabra, por un proceso de evangelización integral, lo que tiende a configurar un nuevo modelo de evangelizador marcadamente diferente de la imagen del misionero-colonizador que se ha mantenido en nuestro Continente desde las primeras etapas de la Evangelización hasta nuestros días.

En *tercer* lugar se ve la necesidad de acelerar el paso de una pastoral indígenista a una pastoral indígena en aquellas comunidades aborígenes en las que ha sido recibida la fe en Cristo Salvador.

Por *último*, hoy se advierte que la evangelización integral de las comunidades indígenas no puede ser válidamente desarrollada, en las actuales circunstancias, por una pastoral sectorial y desarticulada del resto: la pastoral de los misioneros o evangelizadores inmediatos de las comunidades amerindias. Es necesario que quede coherentemente integrada en una pastoral orgánica o de conjunto, en la que toda la Iglesia de América Latina se sienta responsable, tanto a nivel nacional como continental, de la evangelización integral de las comunidades aborígenes. Se trata de una pastoral diferenciada, porque ha de actuar simultáneamente en sectores muy diferentes, pero unificada por la caridad, los criterios y los objetivos.

Hoy nos encontramos con una nueva capacidad para enfrentar los certeros y válidos planteamientos propuestos por Mons. Gerardo Valencia en el encuentro de Melgar de 1968, siendo más conscientes de la tremenda responsabilidad que pesa sobre nuestra Iglesia con relación al futuro de cerca de cuarenta millones de personas que, agrupadas en unos seiscientos grupos lingüísticos, constituyen los pueblos indígenas de la Amerindia.

4. En estas reflexiones pretendo colaborar en la configuración de la específica praxis evangelizadora que ha de seguirse con las comunidades amerindias, teniendo en cuenta tanto las exigencias de Cristo el Evangelizador como las de las propias comunidades, dadas sus legítimas aspiraciones y la situación en la que se encuentran. Es decir, pretendo mantener en estas consideraciones la doble fidelidad que ha de reflejar toda actividad pastoral: la fidelidad al mandato y al mensaje; y la fidelidad al destinatario, al hombre a quien se dirige.

Seguiré el siguiente proceso de exposición. En primer lugar, intentaré proponer la nueva comprensión de la Evangelización que se abre en el Vaticano II y que se sintetiza en la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI. En segundo lugar, desarrollaré la valoración de las comunidades indígenas, tal como se ha ido descubriendo durante estos últimos años. Deduciré, de la comparación de ambos aspectos —evangelización y valoración de las comunidades— unos principios que puedan servirnos como presupuestos orientadores de la praxis evangelizadora. Por último, expondré las tres dimensiones que, a mi juicio, ha de atender en nuestro caso una evangelización integral: liberación, eclesialización indígena, y acción pastoral

conjunta de la Iglesia en el compromiso de una pastoral orgánica puesta al servicio de las comunidades amerindias.

I De la Evangelización Misionera a la Misión Evangelizadora

El Concilio Vaticano II origina oficialmente una nueva Ecclesiología, unida a una nueva comprensión teológica del mundo, que va a tener una extraordinaria trascendencia sobre su interpretación de la Evangelización y sobre la propia praxis evangelizadora.

1. Terminado el período histórico de la Cristiandad, la Iglesia toma conciencia del nuevo lugar que le corresponde en el mundo moderno. Este mundo está constituido por una humanidad que proclama la libertad, se expresa en pluralismo, se compromete y pone su esperanza en el progreso, aunque simultáneamente se encuentra marcado por el sufrimiento y el pecado.

Aceptado de base el nuevo binomio Iglesia-Mundo moderno, el Concilio afirma que la Iglesia "sólo desea una cosa: continuar bajo la guía del Espíritu Santo, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido"¹², de tal manera que los Padres Conciliares en su mensaje a todos los hombres, del 21 de octubre de 1962, afirmarán explícitamente que "la Iglesia no fue instituida para dominar, sino para servir". Surge así la imagen de la Iglesia servidora del mundo, pero con un servicio desde la base de la sociedad, marcadamente diferente del configurado por la Ecclesiología de las Dos Espadas y por la Cristología bizantina del Pantocrator.

2. Desde esta nueva ubicación en la base, la Iglesia se ha preguntado cuál es el servicio que puede y debe prestar a la humanidad. Y Pablo VI recogiendo sintéticamente el pensamiento del Concilio ha afirmado que "evangelizar constituye la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar"¹³, siguiendo la misma misión que el Padre le había encomendado a Jesús (Lc 4,18.43). La misión de Jesús y de la Iglesia es la evangelización.

Pero, ¿qué es evangelizar? Pablo VI reconoce la dificultad de responder a esta pregunta. "Ciertamente, nos dice, no es fácil expresar en una síntesis completa el sentido, el contenido, las formas de evangelización tal como Jesús lo concibió y lo puso en práctica"¹⁴. Y más adelante explica diciendo: "En la acción evangelizadora de la Iglesia entran a formar parte ciertamente algunos aspectos y elementos que hay que tener presentes.

¹² GS 3 y LG 5

¹³ EN 14.

¹⁴ EN 7.

Algunos revisten tal importancia que se *tiene la tendencia a identificarlos simplemente con la evangelización*. De ahí que se haya podido definir la evangelización en términos de anuncio de Cristo a aquellos que lo ignoran, de predicación, de catequesis, de bautismo y de administración de sacramentos". Y añade: "Ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales"¹⁵.

3. Ante la situación de nuestro mundo y supuesta la nueva Ecclesología, los diferentes documentos del Vaticano II han establecido la complejidad de algunas tareas privilegiadas de la Evangelización, muchas de ellas novedosas e inéditas. Recordemos brevemente los *seis objetivos fundamentales de la Evangelización* propuestos en dichos documentos.

El *primero* es la proclamación de la fe entre los no creyentes y la implantación de la Iglesia en aquellos pueblos y culturas en las que todavía no ha nacido, tema que se desarrolla en el Decreto *Ad Gentes*.

Segundo objetivo: en la Declaración *Dignitatis Humanae* se propone la promoción de la libertad y, de una manera más específica, de la libertad religiosa en todos los ambientes y sociedades.

En el Decreto *Unitatis Redintegratio* aparece el ecumenismo entre las diversas comunidades cristianas separadas, como otro objetivo de la Evangelización.

En la Declaración *Nostra Aetate* se abre el objetivo de la comprensión y promoción de la fraternidad con las diversas religiones existentes en el mundo, aunque no sean cristianas.

Un *quinto* objetivo ha quedado propuesto en el número 21 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*: la fraternidad entre y con todos los hombres de buena voluntad.

Por *último*, en la misma Constitución se desarrolla la función de la Iglesia y de los cristianos de colaborar activa, comprometida, evangélica y cristianamente en la humanización progresiva e histórica de todas las realidades temporales, desde la familiar y cultural hasta la política, con el horizonte de alcanzar la comunidad internacional de los pueblos y la instauración de la paz.

4. Este amplio y estimulante panorama de evangelización diversificada es el despliegue concreto para nuestro tiempo de la definición que la Iglesia ha dado de sí misma: "Sacramento, o señal e instrumento, de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"¹⁶, y

¹⁵ EN 17.

¹⁶ LG 1.

presupone la renovación interna de la Iglesia y la adaptación de su misión salvífica a las actuales circunstancias de nuestro mundo histórico, las dos grandes consignas orientadoras durante toda la marcha del Concilio.

Lo que es evidente es que, desde esta perspectiva, se origina un cambio importante en la comprensión de la Evangelización y de la Misión de la Iglesia, pasando de la clásica Evangelización Misionera, a una Misión Evangelizadora, en la que sin restarle importancia a la Evangelización Misionera sin embargo pasa a constituirse en un sector de la Misión Evangelizadora.

Es más, con este cambio la Evangelización adquiere un sentido integral y no meramente parcial, integralidad que la Iglesia ha de configurar adecuadamente conforme a sus posibilidades y a las necesidades del grupo humano al que ha de prestarle su servicio evangelizador, con la única finalidad de que dichos grupos o comunidades "tengan vida y la tengan más abundante" (Jn 10,10), tratando "de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos"¹⁷, dado que "para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de la salvación"¹⁸.

La evangelización integral implica que la misión de la Iglesia no se reduce a "predicar" a Jesús, sino también la de actuar salvífica y misericordiosamente con cada hombre y con cada grupo humano según sus necesidades y problemas, realizando los "signos" de Jesús con una entrega en favor del hombre hasta el sacrificio y la muerte martirial.

De ahí que la evangelización integral, rechazando el quedar sometida a un modelo uniforme, es siempre creadora de nuevos modelos adaptados a las posibilidades reales, a las necesidades y a las circunstancias en las que se encuentran los hombres, consciente de que haciendo la Iglesia, supuesto el discernimiento en el Espíritu, lo que evangélicamente ha de hacer en cada momento, será el mismo Jesús el que misteriosamente hará el resto, dado que "debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual"¹⁹.

5. La nueva eclesiología y las nuevas orientaciones evangelizadoras del Concilio Vaticano II fueron rápidamente asumidas por la reflexión de

¹⁷ EN 18.

¹⁸ EN 19.

¹⁹ GS 22.

la Iglesia en América Latina. Pero no sólo fueron estudiadas, sino que han sido asimiladas de tal manera que, desde sus propias circunstancias particulares, la Iglesia ha tenido capacidad para expresar su palabra original y propia, y para trazar su propio proyecto de evangelización integral, tal como aparece en los conocidos documentos de *Medellín* y de *Puebla*.

Los análisis pastorales de la realidad condujeron rápidamente a una doble constatación.

En primer lugar, era fácil advertir la práctica coextensividad entre el cristianismo —el catolicismo—, y la población latinoamericana. Casi el 90% de la población se profesa católico y cristiano.

Pero, simultáneamente, se constata que se trata de un Continente dominado por la injusticia social, incluso estructural e institucionalmente mantenida. Las víctimas de esta situación son enormes masas de hombres empobrecidos y lesionados en sus más legítimos derechos y dignidad humana, despojados de todo poder, a los que se ha calificado en los documentos eclesiales con el nombre de pobres. En el interior del mundo de los pobres se ha reconocido a los indígenas como los más pobres de los pobres.

Ante esta situación, la Iglesia, adoptando una actitud autocrítica, aunque sin ignorar otras concausas que denuncia en sus documentos, afirma que esta contradicción se debe a un divorcio entre la fe y la vida, a una fe débil, dado que "sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia"²⁰.

El factor intermedio entre la fe y las estructuras, el que filtra la fe hasta hacerla débil, y el que explica como causa inmediata la existencia de estructuras generadoras de injusticia, es la cultura y, más en concreto, la cultura "dominante", que actualmente se siente deshumanizadamente reforzada por el advenimiento de una cultura urbano-industrial, que "inspirada por la mentalidad científico-técnica, impulsada por las grandes potencias y marcada por las ideologías mencionadas, pretende ser universal"; y que incide con una especial agresividad en las tradicionales etnias indígenas²¹.

6. Esta nueva percepción pastoral de la realidad de América Latina ha conducido a la Iglesia a la elaboración de su propio modelo de evan-

²⁰ DP 437.

²¹ DP 421, 422.

gelización integral en el Continente, de extraordinaria trascendencia para iluminar la praxis evangelizadora con relación a las comunidades amerindias.

Dentro de dicho proyecto ha quedado perfectamente marcado el nuevo lugar social de base de la Iglesia en nuestro Continente y han sido definidos los objetivos principales de una evangelización integral en América Latina.

La nueva base está determinada por la opción preferencial por los pobres, que implica una ubicación en la periferia del sistema, donde se encuentra, además, cuantitativamente el más elevado porcentaje de los mismos fieles que constituyen la Iglesia. Se trata de una ubicación humana y vital, es decir, solidaria con los pobres en la medida en que ellos son las víctimas de las injusticias del sistema, y en cuanto que ellos se constituyen en una óptica privilegiada para el análisis y comprensión de la realidad, y de la conversión y cambios que tienen que producirse en ella para que se adecúe a las exigencias del Reino de Dios.

La ubicación de la Iglesia en la periferia ha hecho superar a la Iglesia una concepción atomizada y disgregada de los pobres, haciéndole descubrir "el mundo de los pobres", configurado internamente por una estructura cultural específica que ha sido definida por Oscar Lewis como "la cultura de la pobreza", entendida no como una subcultura con relación a otra cultura superior, sino como una cultura propia, con su propio sistema de valores y de actitudes frente a la vida, con sus propios estilos de vida y con sus propias maneras de comprender el mundo²². Es un mundo con su propia religiosidad, dado que la "religión del pueblo es vivida preferentemente por los pobres y sencillos"²³. Es un mundo con su propia historia, historia que tradicionalmente había sido desconocida y olvidada. Y los pobres constituyen un universo con sus esperanzas y con sus posibilidades de superación, cuando dichas posibilidades son oportunamente canalizadas.

Más aún, es en el mundo de la pobreza donde la Iglesia ha llegado "a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios"²⁴. Además, como lo ha confirmado Juan Pablo II, son los pobres "los predilectos de Dios"²⁵. Y, por último, los Obispos de América Latina han reconocido que "la evangelización de los pobres, fue para Jesús uno de los signos mesiánicos y será también para nosotros, signo de autenticidad evangélica"²⁶.

²² LEWIS, Oscar, *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, México 1964.

²³ DP. 447.

²⁴ DP 1147.

²⁵ DP 1143.

²⁶ DP 1130.

De esta manera es el mundo de los pobres el lugar desde el que la Iglesia pretende iniciar una nueva etapa y un nuevo modelo de evangelización integral que teniendo a los propios pobres como sujeto preferencial de dicha evangelización se extiende, sin embargo, a todos los hombres, dado que “quien en su evangelización excluya a un solo hombre, no posee el Espíritu de Cristo; por eso, la acción apostólica tiene que abarcar a todos los hombres, destinados a ser hijos de Dios”²⁷.

7. Los objetivos principales de la nueva praxis de una evangelización integral en América Latina son cuatro: la maduración de la fe, la humanización de la cultura —y de las culturas—, la liberación y la renovación de la propia Iglesia.

Reconociendo que la fe cristiana está de tal manera arraigada en nuestro pueblo que sella “el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del Continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos”²⁸, sin embargo, los Obispos en Puebla han reconocido una “ignorancia religiosa a todos los niveles, desde los intelectuales hasta los analfabetos”²⁹, lo que unido al indiferentismo, lleva “a muchos a prescindir de los principios morales, sean personales o sociales”³⁰, y ha hecho que la misma fe no haya tenido la fuerza necesaria para penetrar en la organización de la convivencia social, en la que se han impuesto estructuras generadoras de injusticia³¹.

Esta conciencia de la situación de la fe en el Continente ha hecho que uno de los objetivos del proyecto evangelizador de nuestra Iglesia sea la *maduración de la fe*, una fe que viva más profundamente del Dios revelado en Cristo y consiguientemente con más capacidad de promover la justicia, ya que, como ha escrito González Faus, “la promoción y la práctica de la justicia es exigencia absoluta que brota de la fe, o mejor, brota del servicio de la fe”³².

El segundo objetivo del proyecto de la Iglesia Latinoamericana, que incluso lo presenta como meta general el Documento de Puebla, es “la constante renovación y *transformación evangélica de nuestra cultura*. Es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan”³³.

²⁷ DP 205.

²⁸ DP 437 y 445.

²⁹ DP 81.

³⁰ DP 82.

³¹ DP 437 y 452.

³² GONZÁLEZ FAUS, J., “Justicia” en AA.VV., *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1983, p. 515.

³³ DP 395.

Es interesante el advertir la conciencia del pluriculturalismo que aparece en el Documento de Puebla. Así afirma que "América Latina está conformada por diversas razas y grupos culturales con varios procesos históricos; no es una realidad uniforme y continua"³⁴. Habla explícitamente de las culturas autóctonas³⁵ y afroamericanas, incluso en estado puro³⁶; de una cultura mestiza³⁷, y de una nueva cultura urbano-industrial que comienza a imponerse con pretensión de ser universal³⁸. Incluso queda marcado un conflicto entre culturas dominadas y dominantes, lo que hace que los Obispos hayan alertado proponiendo "a todos los pueblos (un) gran esfuerzo de asimilación y creatividad, si no quieren que sus culturas queden postergadas o aun eliminadas"³⁹.

La *liberación de los oprimidos y explotados* es el tercer objetivo, que queda reconocido como parte integrante de la evangelización⁴⁰. El contenido y orientación de la liberación ha sido claramente definido por Pablo VI como todo aquello que condena a los pueblos a quedar al margen de la vida: "hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, o veces tan cruel como el político, etc."⁴¹. Los problemas abordados por la praxis de la liberación no pueden ser extraños al compromiso de la Iglesia, y por ello, en un reciente documento publicado por la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*, se escribe que "la Iglesia, guiada por el Evangelio de la Misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas"⁴². Y el mismo Pablo VI afirmaba que "no es posible aceptar que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz del mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad"⁴³.

El cuarto objetivo del proyecto pastoral es la *renovación de la propia Iglesia* en un proceso interno de comunión y participación en crecimiento constante.

Dicha renovación implica además que "la Iglesia —obviamente la Iglesia Particular—, se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un

³⁴ DP 51.

³⁵ DP 52.

³⁶ DP 409.

³⁷ DP 415.

³⁸ DP 415-418, 421.

³⁹ DP 418.

⁴⁰ DP 555.

⁴¹ EN 30.

⁴² *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, Roma 1984, cap. IX n. 1.

⁴³ EN 31.

trasvase del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta"⁴⁴. Es la exigencia de una Iglesia auténticamente adaptada a las circunstancias e inculturada, dado que "la Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas"⁴⁵.

Simultáneamente dado que "la Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida"⁴⁶, se indica que "cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre"⁴⁷.

8. Estos cuatro objetivos, focalizados desde el mundo de los pobres, no son sectorialmente independientes, sino que se relacionan e iluminan entre sí en un característico modelo de evangelización integral, al mismo tiempo que exige a cada Iglesia Particular, mediante un discernimiento sobre su propia realidad, el acomodarlo oportunamente teniendo como norma y punto de referencia el bien del hombre y de las comunidades humanas iluminado por la revelación de Jesucristo.

La nueva misión evangelizadora de la Iglesia con relación a las comunidades amerindias se ha ido definiendo y orientando progresivamente durante estos años fundamentalmente sobre el mismo paradigma general de evangelización de la Iglesia de América Latina, aunque teniendo en cuenta las especiales características y circunstancias en las que se encuentran estas comunidades.

II. Visión Cristiana de las Comunidades Amerindias

El acierto y el realismo de un proyecto de evangelización integral suponen la comprensión acertada del hombre y de la realidad a los que hay que prestarles el servicio de la evangelización ordenado por el mismo Jesucristo a sus seguidores y enviados a todos los pueblos de la tierra (Mt 28,18-20; Mc 16,15-20).

⁴⁴ DP 404.

⁴⁵ DP 400.

⁴⁶ DP 272.

⁴⁷ DP 273.

1. En América Latina, especialmente desde el acontecimiento de Medellín, se ha iniciado por parte de la Iglesia una nueva comprensión del mundo de los pobres bien diferente de la que tradicionalmente se había mantenido, debido a una aceptación ingenua de las categorías difundidas por el vértice de una sociedad estructurada piramidalmente.

En general, los pobres eran vistos más como "individuos" atomizados, aunque fueran muchos, que como un "mundo" propio y estructurado, dada su carencia de organización social y de *legítimos* representantes ante las autoridades del sistema jurídicamente establecido y reconocido. Se les interpretaba más como "necesitados", por razones ajenas a la voluntad de los hombres, que como "víctimas" del dinamismo de una determinada organización política, social y económica. Se les observaba como "marginados" de ciertos bienes de la sociedad, aunque simultáneamente "integrados" a la misma sociedad con deberes bien precisos, pero con derechos, en general, más formales que reales. Incluso desde un punto de vista religioso, debido en gran parte a la situación social en la que se encontraban sumidos por la necesidad —promiscuidad, por límites de vivienda; "incultura", por sus dificultades de acceso a las escuelas, colegios y universidad; riesgo de prostitución, robo y pillaje, por dificultades de encontrar puestos dignos de trabajo con una retribución capaz de hacer frente a sus necesidades elementales etc.—, se les veía preferencialmente como incultos religiosamente, descristianizados, con fuertes tentaciones a la degeneración, difíciles de evangelizar porque, dada su incultura tenían una gran dificultad para comprender a los propios evangelizadores.

Esta interpretación de la realidad originó, lógicamente, un modelo de pastoral y de evangelización bien conocido por todos nosotros. Se configura una evangelización desde el centro hacia la periferia del sistema, en la que los evangelizadores principales se encuentran en el centro o proceden del centro. Se caracteriza, junto al trabajo de la catequesis, por las obras de caridad y de misericordia, por la compasión, por la beneficencia, por la promoción paternalista e individualista, por la moralización del ambiente. Establece una simetría en sus exigencias e ideal de vida cristiana: a los ricos y poderosos los invita a ser generosos y bondadosos con los pobres, a tener una comprensión de sus limitaciones, a prestarles ciertos servicios extraordinarios con abnegación y renuncia, e incluso a promover vocaciones entre sus hijos para una mayor dedicación a dicho sector; a los pobres se les invita a ser pacientes y capaces de aceptar con resignación y paz su situación, a ser agradecidos con sus bienhechores, a dejarse enseñar para poder mejorar cristiana y económicamente, dado que la "cultura" y la "preparación personal" son los grandes caminos para superarse simultáneamente en la virtud y en las condiciones de vida.

Surge de esta manera un sistema tradicional de evangelización que, aceptando el sistema social establecido, ingenuamente lo considera como fundamentalmente justo, aunque tenga que humanizarse en ciertos aspectos;

y que tiende a visualizar e interpretar la realidad, y especialmente la realidad de los pobres, desde las propias categorías del sistema, y no desde las categorías del hombre y de los propios pobres.

Este modelo de evangelización es el que de una manera general se ha seguido en América Latina y se ha aplicado con las comunidades amerindias, sin olvidarnos que en él se han originado santos y héroes misioneros que, desde el dinamismo de su fe y de su entrega a Cristo, hicieron con generosidad y entrega lo mejor que vieron en aquel momento o conscientes de que eran las únicas posibilidades viables en las que podían hacer presente la misericordia de Jesús en medio de un mundo derrotado y oprimido.

Evoluciones históricas profundas operadas durante este siglo, la toma de conciencia de los sectores populares y la expresión creciente de las propias comunidades amerindias han hecho que, desde Medellín especialmente, nuestra Iglesia haya buscado otro lugar hermenéutico para la comprensión e interpretación de la realidad social: el de la periferia, el de los pobres, el de las comunidades aborígenes, teológicamente coincidente con el de Jesús Crucificado (Mt 25,31-46), lo que dará origen al desarrollo progresivo de un nuevo modelo de evangelización.

Situación de las Comunidades Amerindias

2. Sólo siguiendo los contactos que ha mantenido Juan Pablo II con las comunidades aborígenes de América, se puede advertir fácilmente la diversidad de situaciones en las que éstas se encuentran. "En algunas partes los indígenas de diferentes grupos conforman la mayoría de una población nacional, como ocurre en Guatemala y Ecuador; en otras son una franca minoría como en el Brasil y Canadá. En algunos casos los indígenas son católicos de fuerte raigambre en la Iglesia; en otros son de otras tradiciones cristianas o siguen fieles a su propia tradición religiosa. En algunos casos la distinción entre indígena y campesino tiende a perderse; en otros tiende a enfatizarse"⁴⁸.

Sin embargo, no obstante la variedad de situaciones y la diversidad de culturas que representan estos cuarenta millones de hombres, todos fueron marcados y continúan fustigados por el signo de la colonización, que ha sido el sistema al que han quedado sometidos desde hace cinco siglos, desde que Europa tomó el control del Continente.

3. La colonización, tal como quedó planteada por españoles y portugueses en América Latina a partir del siglo XVI, supuso un modelo

⁴⁸ J.P. II, p. 2.

bien definido y coherente, que se fue desplegando hasta donde le fue posible, y que posteriormente, en el nacimiento de las nuevas nacionalidades, sirvió de paradigma con relación a las comunidades aborígenes.

Por diferentes circunstancias e intereses las metrópolis impusieron una autoridad política suprema con la pretensión de someter como vasalla del Rey a toda la población indígena. Esto implicaba simultáneamente, siguiendo el lenguaje de la época un *dominium altum* o una nacionalización, como diríamos actualmente, de todos los territorios ocupados, quedando subordinados a los supremos intereses de los nuevos Estados, como pronto se manifestó en los tratados de fronteras y en la solución de conflictos entre países europeos. Consecuentemente, las comunidades indígenas —tanto de culturas urbanas, como de culturas plantadoras y nómades—, quedaban integradas en el nuevo Estado y eran despojadas de sus propias autoridades políticas independientes, y del dominio político de los territorios tradicionalmente ocupados por ellas. Conviene el advertir que la pérdida del dominio político territorial dejaba incluso anulada o condicionada la propiedad privada —bien personal, bien comunal— de las comunidades amerindias al cumplimiento de las normas y leyes establecidas por el nuevo sistema y por la nueva autoridad metropolitana.

La colonización estableció también una estratificación social y jurídica entre los “vasallos de Su Majestad”, quedando divididos simplícidamente en metropolitanos, criollos, mestizos de diferentes tipos, indios aborígenes y esclavos negros.

Se impuso una reorganización de toda la realidad, incluso espacial, determinada por los intereses de la metrópoli, y coherente con las categorías de la cultura colonizadora. Como ha escrito Hardoy, “las potencias europeas definieron y consolidaron entre principios del siglo XVI y el siglo XVIII el rol de América Latina como productora de materias primas para los mercados y como consumidora de los productos manufacturados en Europa. El sistema sociopolítico y, parcialmente, el sistema productivo fueron importados de Europa e impuestos a las sociedades indígenas. En aquellos territorios, como en los controlados por la confederación azteca y el imperio incaico, donde las sociedades indígenas habían alcanzado un nivel cultural comparable en muchos aspectos a los de España y Portugal, el sistema sociopolítico y el sistema productivo, así como expresiones artísticas, tuvieron que ajustarse, por conveniencia de los conquistadores, a las condiciones existentes. Fueron las regiones más prósperas de la colonia gracias a su más densa población y explotación minera, las dos bases de la economía colonial. En cambio, en aquellos territorios sin recursos mineros y desocupados u ocupados parcialmente por culturas indígenas poco evolucionadas, la nueva implantación fue total, aunque obviamente condicionada por situaciones geográficas y ambientales distintas. Fueron las

regiones más pobres de la colonia"⁴⁹. La nueva organización productiva y espacial, por necesidades especialmente de mano de obra y de control, impuso desplazamientos y concentraciones de las comunidades aborígenes, con los consiguientes cambios de estilo y modo de vida.

La colonización exigió simultáneamente la readaptación de las comunidades indígenas, y de los indígenas, a las necesidades y características del nuevo sistema y de las nuevas condiciones establecidas. Pero siempre se trató de una readaptación de apoyo al sistema y de subordinación a los colonizadores, que se consideraban los señores de la nueva situación.

En este nuevo contexto, que no se impuso pacíficamente, no es extraño que se multiplicaran los abusos de españoles y portugueses contra los indígenas no obstante las "humanitarias" leyes que emanaban de la metrópoli para la protección de los indios. Estos abusos, que fueron los más criticados en la época, especialmente por los misioneros, no eran más que las consecuencias incontroladas de un sistema colonial fundamentalmente injusto e injustamente establecido contra el más elemental "derecho de gentes".

Las metrópolis consideraron a las nuevas tierras descubiertas como territorios del Imperio y a los aborígenes como nuevos vasallos "conquistados". Por ese motivo, los vencedores se consideraron con el derecho de imponer despóticamente su propio sistema. Esto exigió una desarticulación de todos los tradicionales sistemas amerindios de organización. Las consecuencias más graves fueron una disminución importante de la población aborígen, abiertos genocidios en muchos lugares, un etnocidio generalizado, y una opresión permanente institucionalizada con la subestima de las culturas amerindias y de los propios indígenas, que se ha prolongado incluso popularmente hasta nuestros días.

4. La situación del mundo amerindio no cesó con la proclamación de la independencia política de las naciones latinoamericanas, y substancialmente prosigue hasta nuestros días.

La *Declaración de Barbados*, celebrada en 1971, denunciaba con toda claridad diciendo: "Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie, abiertas a la conquista y a la colonización (...). Esta situación se expresa en agresiones reiteradas a las sociedades y culturas aborígenes, tanto a través de

⁴⁹ HARDOY, Jorge E., *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, Buenos Aires 1975, p. 81. Véase también HURTADO GALVAN, Laura, "As reduções de Toledo no Planalto peruano (1570-1580)", en AA. VV., *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Sao Paulo 1982, pp. 22-49.

acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenas las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales. Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes, y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino"⁵⁰.

Denuncias similares fueron las hechas por el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, reunido en Lima en 1970, y por el XLI Congreso, celebrado en México en septiembre de 1974⁵¹.

Reuniones e investigaciones realizadas por los misioneros vienen a confirmar la realidad de esta cruda situación. Así fue denunciada en el Encuentro de Iquitos, celebrado en Marzo de 1971, con relación a los Indígenas del Alto Amazonas, comprendiendo a Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia⁵². En 1973, los Obispos de Brasil publican el célebre documento *Y-Juca-Pirama* o *El Indio: aquel que debe morir*, mostrando en todo su dramatismo y circunstancias históricas la situación del indígena del Brasil⁵³, en el que intentando despertar la responsabilidad de los pueblos exclaman: "Es preciso salvar a los pueblos indígenas amenazados de desaparición. Más que patrimonio arqueológico de la humanidad, son humanidad viva". El encuentro de 123 misioneros, procedentes de 12 países latinoamericanos, celebrado en Caracas en 1974, era una nueva confirmación de la misma situación constatada en amplias zonas de América Latina⁵⁴. Los documentos recientemente elaborados, en Mayo de 1985, en el Encuentro de Agentes de Pastoral Indígena Latinoamericana, convocado por el CIMI, han vuelto a mostrar la situación colonial de dominio en la que siguen sobreviviendo las comunidades aborígenes⁵⁵.

La voz de los propios aborígenes también ha comenzado a alzarse enérgicamente denunciando la realidad y proclamando sus legítimas aspiraciones. Una de sus palabras más importantes quedó recogida en las Conclusiones del Parlamento Indio Americano celebrado en San Bernardino (Paraguay) del 8 al 14 de Octubre de 1974, y al que concurren delegados indígenas por Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Venezuela⁵⁶:

⁵⁰ COLOMBRES, 20-21.

⁵¹ COLOMBRES, 41-50.

⁵² AA.VV., *Antropología y teología de la acción misionera*, Bogotá 1972.

⁵³ COLOMBRES, 135-178.

⁵⁴ Seminario de Caracas, *América Latina Misionera. Realidades y experiencias*. Bogotá 1975.

⁵⁵ Documento III, "Rasgos fundamentales de los indígenas (policopiado). Véase también *Consulta ecuménica sobre pastoral indigenista en América Latina*, 10-14 Mayo 1983, Brasilia.

⁵⁶ COLOMBRES, 31-35

El mismo Juan Pablo II en diferentes discursos ha querido hacerse eco de la situación de los amerindios. En su discurso de Manaus saludaba a los indígenas reconociendo que sus antepasados fueron los primeros habitantes de esta tierra, teniendo sobre ella un especial derecho adquirido a través de las generaciones⁵⁷. En el *Encuentro de Quezaltenango* (Guatemala) afirmaba que “también en este momento la Iglesia conoce, queridos hijos, la marginación que sufrís; las injusticias que soportáis; las serias dificultades que tenéis para defender vuestras tierras y vuestros derechos; la frecuente falta de respeto hacia vuestras costumbres y tradiciones”⁵⁸. En el mismo encuentro los alentaba diciendo: “Ayudaos mutuamente. Organizad asociaciones para la defensa de vuestros derechos y la realización de vuestros proyectos”⁵⁹. Y en Oaxaca (México) afirmaba que “el Papa actual quiere ser solidario de vuestra causa, que es la causa del pueblo humilde, la de la gente pobre; que el Papa está con estas masas de población casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente. Haciendo mía la línea de mis predecesores Juan XXIII y Pablo VI, así como del Concilio, y en vista de una situación que continúa siendo alarmante, no muchas veces mejor y a veces aún peor, el Papa quiere ser vuestra voz, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimiento prolongado y de esperanzas no satisfechas”⁶⁰.

5. Actualmente hay dos factores que tienden a incrementar el dinamismo colonizador y la desintegración de las comunidades indígenas.

El primero es la expansión de la cultura urbano-industrial dominada en nuestro Continente por un deshumanizado capitalismo manchesteriano, en un momento en el que nuestras naciones se sienten especialmente presionadas por las exigencias de una pesada deuda externa, que conduce a la permisión de todo tipo de concesiones y a la búsqueda de toda clase de recursos con el olvido de los derechos de los sectores más débiles.

El segundo es la proliferación descontrolada de las sectas y la desarticulación de la evangelización de las diferentes denominaciones cristianas, cuyos efectos negativos y desintegradores en las comunidades aborígenes se van manifestando cada día con mayor claridad y evidencia.

Ideologización Colonizadora

6. La colonización no es sólo un sistema operativo y práctico sino que implica simultáneamente una ideología colonizadora y etnocéntrica

⁵⁷ J.P. II, p. 11.

⁵⁸ J.P. II, p. 15.

⁵⁹ J.P. II, p. 16.

⁶⁰ J.P. II, p. 8.

con la que el propio sistema intenta afirmarse y justificarse, proponiéndose a sí mismo como la mejor y más honesta solución, dados los problemas que, desde dicha ideología, pretende descubrir en los colonizados. Dicha ideología se propaga muy fácilmente entre los miembros del pueblo colonizador, e incluso se procura introyectar en los propios indígenas para que acepten pacíficamente y como un beneficio a la colonización y a los colonizadores.

El modo de desarrollarse dicha ideología es relativamente sencillo, dada la tendencia etnocéntrica de toda cultura. Para ello el pueblo colonizador establece simbólicamente como valores normativos y supremos ciertas dimensiones de su propia cultura, como puede ser el desarrollo técnico y científico, su capacidad de producción, e incluso su propia religión. A partir de dichas valoraciones, califica su propia cultura como superior y mejor, y desde ella clasifica a las restantes culturas como inferiores, negativas o sencillamente, en el más grave de los casos, como no-culturas. Esta ideologización le permite encarnar un determinado mesianismo que enmascara de bondad la acción colonizadora y permite condenar como malos y rebeldes, o al menos de inconscientes, a los que se oponen a ser colonizados.

Así, por ejemplo, el P. José Acosta, en su obra *De procuranda indorum salute*, publicada en 1577, situándose etnocéntricamente en su propia cultura occidental, distinguía tres clases de culturas: las de primera clase, eran las culturas urbanas en las que se había desarrollado el libro y la filosofía; las de segunda categoría, eran las culturas urbanas en las que no se había alcanzado el uso de la escritura ni el conocimiento de los filósofos, como eran los incas y los aztecas; y la última categoría era la de los bárbaros, que viviendo tribalmente y en las selvas eran semejantes a las fieras, y afirmada que en el Nuevo Mundo hay infinitas manadas de ellos, diferenciándose muy poco de los animales⁶¹.

De la misma manera, Hegel suponía que los procesos dialécticos de evolución socio-cultural se daban mejor en Europa donde predomina el uso de la razón en los asuntos humanos⁶². Y Comte, en el contexto de un marcado "darwinismo social", establecía que la superioridad de Europa depende del desarrollo mental y moral que ha producido la sociedad industrial donde predomina la mentalidad científica⁶³.

La misma antropología ha trabajado favoreciendo el desarrollo de la ideología colonizadora. Como afirma la *Declaración de Barbados*, "desde su origen la antropología ha sido instrumento de dominación colonial:

⁶¹ Obras del P. José de Acosta, BAE, Madrid 1954, p. 392.

⁶² HARRIS, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Culture*, New York 1968, p. 67.

⁶³ ARON, Raymond, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I, Middlessex 1968, pp. 72-80. LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1970, 3-4; 249.

ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta y subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros, y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial. América Latina no ha sido excepción, y con frecuencia creciente, programas nefastos de acción sobre los grupos indígenas y estereotipos y distorsiones que deforman y encubren la verdadera situación del indio pretenden tener su fundamento científico en los resultados del trabajo antropológico”⁶⁴.

Incluso la teología ha actuado apoyando en América Latina la dominación colonial. Una interpretación simplificada del principio “*extra Ecclesiam nulla salus*” hizo que misioneros y teólogos vieran en las religiones aborígenes un sistema de posesión diabólica, lo que veían confirmado por la constatación de ciertas deficiencias y falencias morales, no siempre convenientemente analizadas. Esto hizo que misioneros tan eminentes como el P. Ruiz de Montoya y el P. Vieira, propusieran como objetivos de su actividad misionera el “agregar (los indígenas) al aprisco de la Santa Iglesia y al servicio de Su Majestad”⁶⁵, y señalaran como resultado conseguido el que “aquellos indios que vivían a su antigua usanza en sierras, campos, montes y pueblos que cada uno montaba cinco o seis casas, han sido ya reducidos por nuestra industria a poblaciones grandes, y de rústicos vueltos en *políticos cristianos*”⁶⁶, de tal manera que “los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a *vida política y humana*”⁶⁷. Y el P. Diego de Torres exponía con justeza su propia visión del mundo amerindio, coincidente con la de los misioneros de la época, diciendo que “como todos sus antepasados, poco antes andaban *como fieras* en esos montes con las armas en la mano matando y destrozando sin conocimiento de Dios Nuestro Señor, más que si fueran *bestias*”⁶⁸.

7. Esta ideologización negativa sobre el mundo amerindio ha invadido todos los sectores operativamente y se manifiesta tendenciosamente en las formas de expresarse sobre él.

Así, tanto a los indígenas como a las comunidades aborígenes, con frecuencia se los califica de salvajes, incivilizados, incluso como bestias y animales, cuestionando su nivel de humanidad⁶⁹.

⁶⁴ COLOMBRES, pp. 27-28.

⁶⁵ R. M., pp. 14-15. Véase GONZÁLEZ DORADO, A., “Las reducciones jesuíticas: Un sistema de evangelización”, en AA.VV., *La evangelización en el Paraguay. Cuatro siglos de historia*, Asunción 1979, pp. 23-34.

⁶⁶ R. M., pp. 14-15.

⁶⁷ R. M., p. 29.

⁶⁸ Bónaer, Doc. VI, p. 31.

⁶⁹ CHASE SARDI, Miguel y MARTINEZ ARMADA, Marcos, *Encuesta*, Asunción 1973. (Estudio no publicado).

Igualmente se les suele considerar como incultos e infantiles⁷⁰, e incluso como inmorales, con otras connotaciones totalmente negativas en el plano religioso.

Todas estas connotaciones han quedado incorporadas en la palabra "indio", que por otra parte no es palabra autóctona sino impuesta por una metrópoli colonizadora que había descubierto las Indias Occidentales. Por ese motivo, el anciano nivaclé Tannuj decía en su relato: "Aún no nos había invadido tanta gente extraña venida de tan lejos. Por eso, nadie nos insultaba llamándonos indios. Esta palabra con la cual nos menosprecian los *Elé* (blancos de cabellos rubios) y los *Santó* (blancos de cabellos negros). Indio significa inútil, incapaz, fec, sucio. Y hasta a nuestros jóvenes les han hecho creer que los viejos somos indios, porque no sabemos leer ni escribir y vivimos sin los conocimientos de los blancos. Pero ellos, que son civilizados, no son indios"⁷¹. Y con la misma intuición y dignidad declaraba el aborigen Carlos Machado: "Quero esclarecer que eu não sou *indio* pra começar, eu sou tucano quer dizer. Foi invencão dos europeus dizendo que os que estavam eram índios, só porque eles erraram a rota chegando aqui pensando que era as Indias. Por aqui existiam Xavantes, Tupis-Guaranis, Tucanos e demais outras tribos"⁷².

Nueva Visión Antropológica y Teológica

8. Hoy, antropólogos, misioneros y teólogos comenzamos a comprender al indígena y a sus comunidades de otra forma totalmente diferente, desde la conciencia de un mundo pluriétnico, percibiendo, aunque tarde, la tremenda injusticia cometida en la valoración e interpretación de estos pueblos.

Creo que podemos hacer cinco afirmaciones fundamentales sobre las comunidades amerindias: son cultas, son adultas, son morales, se encuentran en vía de salvación trascendente, y tienen el derecho de vivir su propia cultura y la posibilidad de hacer sus propias aportaciones en un mundo pluriétnico en el que se viva la fraternidad entre los pueblos.

9. Es interesante el advertir cómo la cultura del hombre "urbano"—la "civilización", en sentido estricto— y la educación formal o escolarizada, con sus distintos niveles han manipulado la palabra cultura. Así a los grupos no urbanos se les ha calificado negativamente, dentro de una gradación, como "rústicos", "incivilizados" y "salvajes". A los que no

⁷⁰ Ya son antiguas estas acusaciones. Véase en FURLONG, G., *José Cardiel y su carta-relación*, Buenos Aires 1953, p. 138. Y CHARLEVOIX, Pedro Francisco Xavier, *Historia del Paraguay*, t. II, Madrid 1912, pp. 74-75.

⁷¹ CHASE SARDI, Miguel, *Pequeño Decamerón Nivaclé*, Asunción 1981, p. 15.

⁷² AA. VV., *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Sao Paulo 1982, p. 243.

han dispuesto de una educación escolar se les ha calificado como "ignorantes". Lo opuesto a la "civilización" y la "educación-formal" es la incultura. Incluso es curioso el advertir que la propia palabra "cultura" implica una antigua estratificación pretenciosa de los grupos agrícolas frente a los silvícolas.

Hoy entendemos por cultura todo sistema de vida de un grupo o de una comunidad humana, recibido como una herencia social y cuya finalidad es la plena realización humana del propio grupo en el contexto de condicionamientos y de posibilidades en el que se encuentra situado⁷³.

Es la cultura específica el principio de identificación de un determinado grupo humano y supone siempre, entre otros factores, un sistema específico de convivencia, y una interpretación y dominio del mundo en el que vive⁷⁴. La integración en cualquier cultura implica siempre una sabiduría y una educación adecuadas.

Desde esta perspectiva tendremos que afirmar que todas las comunidades amerindias, incluso las nómades y tribales, son comunidades cultas, educadas y sabias, aunque con características diferentes a las de la cultura occidental o a las de la cultura popular y mestiza latinoamericana. Por eso nos afirmará Seelwische que "cabe enfatizar que el indígena es persona educada" y que "tratar al indígena de ignorante, porque no sabe lo que nosotros hemos aprendido, es una injuria gratuita, pues ante su mundo cultural y su tradición espiritual, nosotros no somos menos ignorantes"⁷⁵.

10. Tenemos también que reconocer que los aborígenes y las comunidades indígenas son adultos y han de ser reconocidos y tratados como adultos. La adultez supone la autonomía, el desarrollo de la responsabilidad y la capacidad de enfrentarse con la vida en el interior del propio ambiente cultural. No se debe confundir la falta de adultez con la desorientación del "adulto" en un medio cultural extraño.

Todos hemos sentido esta clase de desorientación al introducirnos en un mundo diferente al nuestro. En esas condiciones hemos sentido la necesidad de la "ayuda", pero también hemos temido el "abuso", y hemos rechazado el no ser considerados o tratados como adultos, es decir, hemos exigido ser respetados en nuestra responsabilidad y en nuestras decisiones personales ante las nuevas posibilidades que se nos ofrecen en el nuevo contexto.

⁷³ BEAIS, Alan, *Antropología cultural*, México 1971, pp. 7-14. GONZALEZ R., Luis, "Noción y contenido antropológico de la cultura", en AA. VV., *Antropología y Teología Misional*, Bogotá 1975, pp. 40-61.

⁷⁴ SEELWISCHE, José "Una interpretación del indígena desde las categorías de la Iglesia", *Suplemento Antropológico*, XVI, 2 (1981) 122-124.

⁷⁵ SEELWISCHE, art. c., p. 122. Del mismo autor, *Los pueblos indígenas del Paraguay*, 9-17 (fotocopiado).

En América Latina conquistadores, colonizadores y misioneros siempre han tenido la tendencia de considerar a los aborígenes "derrotados", "colonizados" o "misionados" como niños incultos. En general sólo han sido respetados cuando los propios indígenas tomaron posiciones que no pudieron ser doblegadas. Un caso típico está consignado por el P. Ruiz de Montoya: "Lo mismo y casi en el mismo tiempo ha sucedido en el gobierno de Tucumán con otra nación del mismo nombre Calchaquí, conquistada por el Evangelio que predicaron los de la Compañía, donde tuvieron cinco poblaciones. Molestólas el infame servicio personal, y a los predicadores del Evangelio de tal suerte, que les fue fuerza despedirse de los indios, con harto sentimiento y dolor quedaron, no siendo menor el de los Padres que los dejaron. Causó contento a los españoles esta salida, pero viéndose privados los naturales de tanto bien y cargados de trabajos, tomaron armas, despidieron el yugo, corrieron la tierra y estancias de los españoles, mataron muchos y destruyeron sus haciendas, ganados y sementeras, despoblaron un pueblo de españoles, y llevaban ánimo de destruirlo todo, y fue necesario que la Real Audiencia de Charcas, a tan desesperado suceso, enviase el fiscal de aquella audiencia por general, que ni su autoridad ni fuerzas que llevaba, con muy gran gasto de la Real Hacienda, fue bastante a poner remedio, hasta que viéndose toda aquella provincia gastada de hombres y hacienda, tomó por último remedio el de la paz, dejando sus indios en sus tierras de que hoy gozan, no sin deseo del Evangelio; porque todos piden sacerdotes, afirmando que no se rebelaron contra el Evangelio sino contra la tiranía y los agravios"⁷⁶.

11. El hombre trascendentalmente es ético y moral, sin negar su posibilidad de corrupción y las diferentes etapas que puede recorrer en su proceso de humanización, como el mismo Jesús ha dejado de manifiesto en el Evangelio (Mt 19,8). Y podemos afirmar la moralidad de las comunidades indígenas, no obstante el escándalo farisaico, que con frecuencia ha manifestado la sociedad envolvente.

La moralidad está regida por el bien honesto que tradicionalmente se ha definido como "lo que conviene a la persona humana, en cuanto humana, teniendo en cuenta todas sus relaciones". El dinamismo moralizador se despliega desde lo más profundo de cada persona y de todo grupo humano, especialmente cuando tiene las características de natural o espontáneo, y su manifestación más simple aparece en el rechazo al suicidio y en el esfuerzo por la sobrevivencia y superación tanto del individuo como del grupo, que cada vez puede aparecer más amplio hasta abarcar la totalidad de la humanidad. La configuración de los sistemas de moralidad espontáneos o populares —no científicos— viene en gran parte determinada por las condiciones en las que se vive y por la experiencia histórica acumulada, iluminada por el principio "haz el bien y

⁷⁶ R. M., pp. 42-43.

evita el mal". De esta manera, sin caer en un subjetivismo o relativismo moral, podemos afirmar que cada grupo cultural presenta su propio sistema moral con su propia tabla de "valores" y de "valoraciones", lo que implica los aciertos y limitaciones de dicho sistema.

Consecuentemente podemos afirmar que cada etnia indígena, sin incidir en un optimismo rousseauiano, tiene su propio sistema moral y su moralidad incluso, con frecuencia, más depurado y humano en algunos puntos que el de la sociedad envolvente, pero que ha de ser comprendido desde su propia interioridad, desde donde también puede ser criticado severamente y superado, dado que el sujeto de dicho sistema también es el hombre y un hombre que dinámicamente se encuentra lanzado siempre a alcanzar niveles mayores de humanización.

Más aún, determinados sistemas morales de las comunidades indígenas enfrentan con graves retos la moral de una sociedad dominante que, olvidada de la primacía del bien del hombre, ha establecido como ídolos rectores en su conducta el placer, el dinero y el poder, incluso a niveles teóricos. Y desgraciadamente no podemos olvidar que en muchos casos han sido los propios colonizadores los que han "escandalizado" —en el sentido fuerte de la palabra— y han desencadenado un proceso de degradación moral en el mundo indígena. Incluso los propios misioneros denunciaron en repetidas ocasiones, en los años de la colonia, la vida amoral de españoles y portugueses como una dificultad grave para la conversión cristiana de los aborígenes. Y en las actuales circunstancias, el problema se sigue prolongando, como es de fácil comprobación.

12. Incluso desde un punto de vista teológico, iluminados por las enseñanzas del Concilio Vaticano II, tenemos que afirmar que en general los indígenas, viviendo su religión tradicional, están en camino de salvación trascendente, y sus comunidades históricamente son llamadas a incorporarse en el universo del Reino de Dios e incluso en la comunidad de la Iglesia.

La Constitución *Gaudium et Spes* nos firma que "Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual"⁷⁷.

Karl Rahner nos permite un descenso más concreto para nuestro caso: "Cada hombre —escribe—, debe y puede tener la posibilidad de ser partícipe en su vida, y en todos los tiempos y situaciones de la historia de la humanidad, de una relación auténtica con Dios y que le salve. Si no, no puede hablarse de una seria y, de hecho, eficaz voluntad de Dios frente a todos los hombres, de todas las zonas y de todos los tiempos.

⁷⁷ GS 22; AG 3.

Pero dada la naturaleza social del hombre, su vinculación social, más radical aún en los tiempos anteriores, es ni más ni menos que impensable que el hombre concreto pueda haber llevado a cabo esa relación para con Dios, que ha de tener y que le es hecha posible desde Dios mismo, si es que ha de ser salvado, concretamente en una absoluta interioridad, en absoluto privada y fuera de la religión de su entorno, que se le ofrece prácticamente. Si el hombre ha podido y debido ser siempre y en cualquier sitio un *homo religiosus* para poder salvarse en cuanto tal, ha sido entonces ese *homo religiosus en la religión concreta*, en la que se vivía y se tenía que vivir en su tiempo (...). (Por tanto) lo destinado para él salvadoramente por Dios le alcanzó según la voluntad y permisión divinas (en una implicación ya prácticamente indisoluble de modo adecuado), en la religión concreta de su ámbito concreto de existencia, de su condicionada histórica, lo cual no le restaba derecho y posibilidad limitada de la crítica y de la atención a los impulsos religiosos de reforma, que una y otra vez a través de la providencia divina se alzaron dentro de dichas religiones”⁷⁸.

Las reflexiones del teólogo se encuentran hoy avaladas por el magisterio de la Iglesia, en numerosos textos del Vaticano II, que en luminosa síntesis ha expresado Pablo VI en el siguiente texto: “La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables ‘semillas del Verbo’ y constituyen una ‘auténtica preparación evangélica’, por citar una feliz expresión del Concilio Vaticano II tomada de Eusebio de Cesarea”⁷⁹.

Estas enseñanzas permitieron que en la reunión de Iquitos, los misioneros de América Latina descubrieran las originales religiones amerindias como “una especie de Antiguo Testamento dentro de cada cultura” y “como una acción ya salvífica, aunque implícita (semillas del Verbo), pero actuante en el seno de cada cultura”. “Es más, antes de que el Verbo se hiciera carne, estaba ya en el mundo como una luz que iluminó a todo hombre. Por eso no es de extrañar que en el seno de algunas culturas se encuentren carismas místicos, ascéticos y contemplativos que la vida religiosa cristiana debe asumir enriqueciéndose”⁸⁰.

13. Por último, hoy tomamos conciencia del derecho de las comunidades amerindias de vivir su propio estilo de vida, su propia cultura e

⁷⁸ RAHNER, Karl, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *Escritos Teológicos*, t. V, Madrid 1964, pp. 149-150.

⁷⁹ EN 53.

⁸⁰ AA. VV., *Antropología y Teología de la Acción Misionera*, Bogotá 1972, p. 94. SEELWISCHE, art. c., pp. 125-130.

incluso su propia religión, sin que este derecho se pueda establecer como fundamento de discriminación, subordinándolo a otros "derechos".

El derecho de cada hombre a poseer su propia cultura ha recibido su expresión en el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (16 de Diciembre 1966, art. 27) y en el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, de la misma fecha, en el art. 13.

El derecho a la libertad religiosa ha sido señeramente propuesto por la Iglesia: "Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de ser inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil"⁸¹.

III. Presupuestos de una Evangelización Integral

Hasta este momento he intentado presentar la nueva concepción de la Evangelización Integral que se tiene en nuestra Iglesia, con su concreción en América Latina, superando la limitada teoría de la "conversión de los infieles" y la disolvente de la nueva escuela del *Shalom*, iniciada por Hoekendijk, que tanta influencia ha tenido y sigue teniendo en determinados medios⁸².

También he procurado reflexionar sobre la situación en la que se han encontrado y se encuentran las comunidades amerindias y la actual interpretación que de ellas tiene la Iglesia apoyada simultáneamente en las nuevas reflexiones que hoy nos ofrecen tanto la antropología como la teología.

A partir de estos dos hechos y de estas dos líneas de reflexión, quiero presentar una serie de presupuestos que sirvan para orientar la praxis evangelizadora a seguir por la Iglesia con las comunidades amerindias en el momento actual. Sigo para ello fundamentalmente los presupuestos presentados en el *Plan de Pastoral Misionera para las Comunidades Indígenas*

⁸¹ DH 2, y 4.

⁸² LOPEZ GAY, Jesús, "La nueva escuela del Shalom", *Misiones extranjeras* 16 (1969) 417-430.

en el Paraguay, recientemente aprobado por la Conferencia Episcopal de dicho país, y que se ha estado elaborando desde 1979⁸³.

Propongo dichos presupuestos a manera de tesis.

Primer presupuesto

1. Las comunidades amerindias tienen el derecho de recibir, y la Iglesia el mandato de prestarles un servicio de Evangelización Integral que implica también, en su momento oportuno, el anuncio explícito del "nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios"⁸⁴.

La obligación evangelizadora de la Iglesia tiene sólidas bases bíblicas en el mandato dado por el mismo Jesús (Mt 28,16-20; Mc 16,14-20; Lc 24,45-49; Jn 20,19-23; Act 1,7-8).

Esta obligación de la Iglesia supone implícitamente un derecho dado por el Dios Salvador a los diferentes pueblos de recibir al Cristo mediante el sacramento de su Iglesia, independientemente del derecho de todo hombre a poder participar del patrimonio de la humanidad.

El compromiso evangelizador de la Iglesia tiene que acomodarse a dos exigencias.

En primer lugar, la Iglesia Evangelizadora ha de adaptarse y ser fiel al mensaje y al modo de actuar del mismo Jesús: "Enviada y evangelizada, la Iglesia misma envía a los evangelizadores. Ella pone en su boca la Palabra que salva, les explica el Mensaje de que ella misma es depositaria, les da el Mandato que ella misma ha recibido y les envía a predicar. A predicar no a sí mismos o sus ideales personales, sino un Evangelio del que ni ellos ni ella son dueños y propietarios absolutos para disponer de él a su gusto, sino ministros para transmitirlo con suma fidelidad"⁸⁵.

Pero, en segundo lugar, su función evangelizadora ha de realizarla de una forma inteligible y acomodada, porque "la evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no se toma en consideración el pueblo al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta"⁸⁶.

Por último, los evangelizadores nunca pueden olvidar que las comunidades indígenas, si tienen el derecho de recibir la alegría del Cristo Evan-

⁸³ Este proyecto ha sido aprobado por la Conferencia Episcopal Paraguaya en Julio de 1983. Para ver los antecedentes de dicho Proyecto, véase GONZALEZ DORADO, A., "Hacia un proyecto de Pastoral Indígena en el Paraguay", *Suplemento Antropológico*, XVI 2 (1981) 131-151.

⁸⁴ EN 22.

⁸⁵ EN 15.

gelizador por medio de la Iglesia, también tienen la libertad de rechazar el mensaje y la acción de la propia Iglesia como el mismo Concilio declaró en su documento *Dignitatis Humanae*. En este tipo de situaciones los evangelizadores han de saber mantener respeto, paciencia y una discreta perseverancia⁸⁷.

Segundo supuesto

2. La misión evangelizadora se ha de orientar a la salvación integral y comunitaria de los indígenas y de las comunidades aborígenes, e incluso de sus propias culturas.

Así lo ha afirmado Pablo VI al definir que “lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios”⁸⁸.

Dada la situación de las comunidades y culturas amerindias, cobra la evangelización integral, que se ha de desarrollar sobre ellas, un sentido muy concreto según otras expresiones del mismo Pablo VI: “Precisamente por esto la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual es apenas posible el progreso personal, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación”⁸⁹.

La Iglesia ha de buscar, por tanto, una evangelización de las comunidades y de las culturas amerindias, para que puedan ser defendidas, salvadas, renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado y de su Espíritu. Sería muy grave transformar la evangelización, por errores de concepción o por desorientación, en un factor más de desintegración de las comunidades y culturas aborígenes. La evangelización es primariamente para que los hombres y los pueblos, y consiguientemente sus culturas, “tengan vida y la tengan más abundante” (Jn 10,10).

Tercer supuesto

3. La evangelización implica siempre un respeto fundamental y activo a todas las culturas y, consiguientemente, a las culturas aborígenes ame-

⁸⁶ EN 63.

⁸⁷ Entiendo por “discreta”, perseverancia discernida a la luz del Espíritu y atendiendo a las circunstancias.

⁸⁸ EN 20.

⁸⁹ EN 29; GS 45.

rindias, con la proclamación y el reconocimiento de la legítima libertad y autonomía de las minorías étnicas en las sociedades pluriculturales, como son nuestros países.

Aunque una cultura no es nunca un valor absoluto y siempre ha de estar subordinada al desenvolvimiento integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la humanidad entera, sin embargo, es necesario recordar que "la cultura, por dimanar inmediatamente de la naturaleza social y espiritual del hombre, tiene siempre necesidad de un clima de libertad para poder desarrollarse y de posibilidades legítimas, según su naturaleza, de autonomía en su ejercicio. Tiene, por tanto, derecho al respeto, y goza de una cierta inviolabilidad"⁹⁰. Por ese motivo el mismo Concilio invita a los evangelizadores que, dando testimonio de la fe y de la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan los valores socio-culturales de las diversas comunidades incluso no cristianas⁹¹.

Esto cobra una especial trascendencia cuando nos encontramos ante las comunidades amerindias sometidas incluso a un etnocidio generalizado que indirectamente provoca un genocidio o desaparición del grupo en cuanto tal⁹². A la evangelización le corresponde, en nuestro caso, el promover enérgicamente los derechos de las minorías étnicas, que ya habían sido proclamados por Pío XII y por Juan XXIII⁹³.

Cuarto presupuesto

4. Es la exigencia del discernimiento sobre el modo concreto de realizar la evangelización en cada caso, y sobre todo en la determinación del momento en el que ha de hacerse la proclamación explícita de mensaje y la invitación a la incorporación a la Iglesia en aquellas comunidades que todavía se mantienen en sus religiones tradicionales.

En efecto, el mismo Concilio reconoce que "en ocasiones se dan tales circunstancias que no permiten por algún tiempo proponer directa e inmediatamente la exposición del Evangelio; entonces los misioneros pueden y deben dar testimonio al menos de la caridad y liberalidad de Cristo con paciencia, prudencia y mucha confianza, y preparar así los caminos del Señor y hacerlo presente de algún modo"⁹⁴. En esas circunstancias es el momento de desarrollar la denominada evangelización *prekerygmática* en la que prevalece el ejercicio de la caridad —en su sentido fuerte—, de tal manera que "como Cristo recorría las aldeas y las ciudades curando todos

⁹⁰ GS 59.

⁹¹ NAe 2.

⁹² Sobre el concepto de genocidio véase COLOMBRES, p. 47.

⁹³ PIO XII, AAS 34 (1942) 16-17; JUAN XXIII, *Pacem in terris*, AAS (1963) 283.

⁹⁴ AG 6.

los males y enfermedades en prueba de la llegada del Reino de Dios, así la Iglesia se une por medio de sus hijos a los hombres de cualquier condición, pero especialmente con los pobres y los afligidos, y a ellos se consagra gozosa. Participa en sus gozos y en sus dolores, conoce los anhelos y enigmas de la vida y sufre con ellos en las angustias de la muerte”⁹⁵.

Son textos que cobran un especial relieve cuando se proyectan sobre muchas de nuestras comunidades amerindias, especialmente las que todavía se encuentran en el contexto de una cultura tribal. En efecto muchas de ellas se hallan en una situación de agresión tan fuerte por parte de la sociedad envolvente que, como ya indicamos anteriormente, el misionero puede comprobar que una evangelización explícita sólo actuaría en ese momento como un factor más de desintegración de la cultura y de la comunidad. Y una evangelización celosa, pero inoportuna e inadecuadamente realizada, puede transformarse en un factor de colaboración con fuerzas de muerte, perdiendo la esperanza de vida que es intrínseca al mensaje de la Buena Noticia.

Cuando las circunstancias muestran que todavía no es el tiempo del anuncio explícito del Evangelio hay que recordar que oculta, pero realmente Cristo está presente en lo más profundo de su dinamismo religioso, conduciendo misteriosamente a dichas comunidades hasta la casa del Padre. Incluso en ocasiones habrá que ayudarles en el ejercicio de su propia vida religiosa, que no sólo los une e identifica, sino en la que existe también “una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre”⁹⁶.

No aduzco estas reflexiones para paralizar la proclamación del nombre de Jesús entre algunos de estos pueblos. En efecto, muchas etnias indígenas se encuentran incorporadas ya al cristianismo o en vías de realizarlo en breve. Incluso creo que, en muchos casos, la implantación de la Iglesia en determinados grupos puede acelerar el proceso de su liberación y salvación integral. Pero siendo las circunstancias y las situaciones tan variadas y difíciles, la Iglesia pide a sus agentes de pastoral que actúen con prudencia y perspicacia pastoral para que el anuncio no se malogre, y para que se dejen guiar por el Espíritu que los ha elegido y enviado “para anunciar buenas noticias a los humildes, para sanar a los corazones heridos, para anunciar a los desterrados su liberación, y a los presos su vuelta a la luz. Para publicar un año feliz lleno de los favores de Yavéh, y el día del desquite de nuestro Dios” (Is 61,1-2).

⁹⁵ AG 12.

⁹⁶ NAe 2.

Quinto presupuesto

5. La evangelización de las comunidades amerindias y, especialmente, la actividad pastoral que ha de desarrollarse en aquellos grupos en los que se ha implantado la Iglesia, ha de procurarse que se realice por los propios indígenas, de tal manera que la pastoral indigenista se transforme en una auténtica pastoral indígena.

Este presupuesto tiene hoy sus claros fundamentos en el Decreto *Ad Gentes* donde, entre otros puntos, se establecen dos objetivos, que no siempre han sido tenidos en cuenta en nuestras misiones.

El primero es que la nueva comunidad de fieles nazca profundamente compenetrada con su propia cultura. Así se dice: "Esta comunidad de fieles, dotada de la riqueza de la cultura de su nación, ha de arraigar profundamente en el pueblo"⁹⁷. Y más adelante se especifica que "los fieles cristianos, congregados de entre todas las gentes en la Iglesia, no son distintos de los demás hombres ni por el régimen, ni por la lengua, ni por las instituciones políticas de la vida; por tanto vivan para Dios y para Cristo según las costumbres honestas de su gente; cultiven como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la patria, evitando enteramente, con todo, el desprecio de las otras razas y el nacionalismo exagerado y promoviendo el amor universal de los hombres"⁹⁸.

Como segundo objetivo de la misión determina el mismo documento que "la comunidad cristiana ha de establecerse *desde el principio*, de tal forma que, en lo posible, sea capaz de satisfacer sus propias necesidades"⁹⁹. Y de una forma más precisa aclara que "la Iglesia profundiza sus raíces en cada grupo humano cuando las varias comunidades de fieles tienen de entre sus miembros sus propios ministros de la salvación en el orden de los obispos, de los presbíteros y diáconos, que sirven a sus hermanos, de suerte que las nuevas Iglesias consigan paso a paso con su clero la estructura diocesana"¹⁰⁰.

Estas son las dos condiciones, a mi juicio, que, supuesta la fe de un pueblo en Cristo y en su Iglesia, posibilitan el paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, originando al mismo tiempo la imagen de una Iglesia configurada pluriétnicamente por sus diferentes Iglesias Particulares, constituyéndose al mismo tiempo en un modelo del modo como han de proceder los países y naciones en los que se encuentra diversidad de pueblos y de culturas.

⁹⁷ AG 15.

⁹⁸ AG 15.

⁹⁹ AG 15.

¹⁰⁰ AG 16.

Sexto presupuesto

6. La responsabilidad de la evangelización de las comunidades amerindias, aunque directa e inmediatamente corresponde a los evangelizadores a los que ha sido recomendada la misión, sin embargo, dadas las actuales circunstancias en las que se encuentran dichas comunidades en nuestro Continente, ha de ser comunal y complementariamente asumida por toda la Iglesia de cada una de las naciones, e incluso por toda la Iglesia que peregrina en América Latina.

Son muchos los problemas que hoy se plantean con relación a la evangelización de las comunidades aborígenes en la nueva conciencia de la Iglesia. Exponemos algunos de los más sobresalientes.

Se impone un nuevo estilo de misión que ha de marcar el fin de la tradicional "misión colonizadora" que, de diferentes maneras, pero siempre dentro del mismo sistema fundamental, durante siglos se ha venido desarrollando en el Continente. El cambio implica una reformulación profunda tanto del estilo como de las actividades de las misiones y de los misioneros, que naturalmente ha de provocar desconfianza y desconciertos en los propios y heroicos misioneros de la vieja escuela, como en las comunidades cristianas circundantes latinoamericanas acostumbradas a otra manera de ver e interpretar la misión.

Surge en el horizonte la exigencia no de una Iglesia en la que se integran distintas etnias y culturas, sino de una Iglesia configurada pluriétnicamente, a veces en distancias relativamente cortas, e incluso dentro de un mismo territorio y de una misma diócesis.

Una evangelización integral de las comunidades amerindias implica, no sólo un trabajo directo con las propias comunidades, sino también con todo el resto de la Iglesia, de la cultura y de la sociedad envolvente, dados los múltiples focos en los que se originan la incomprensión y la agresión sobre las comunidades aborígenes. Y este trabajo de "evangelización integral" no puede ser exclusivamente asumido por los misioneros.

Estos problemas sólo pueden ser enfrentados en una pastoral de conjunto de las Iglesias "nacionales" y de la Iglesia continental estrechamente unificadas en el Cristo evangelizador de las comunidades amerindias. Se trata no sólo de hacer presente un Cristo vivificador en medio de las comunidades indígenas, sino también de exorcizar y sanar el ambiente social que las envuelve y amenaza agresivamente, de tal manera que, teniendo en cuenta las actuales circunstancias y la nueva concepción de la realidad, se pueda alcanzar la pretensión que en otros tiempos se proponía el P. Ruiz de Montoya: "poner paz entre españoles e indios, cosa tan difícil, que en cien años que se descubrieron las Indias Occidentales

hasta hoy no se ha podido alcanzar"¹⁰¹, teniendo en cuenta que la verdadera paz "se llama obra de la justicia"¹⁰².

7. A partir de estos presupuestos intento presentar el nuevo modelo de evangelización integral de las comunidades amerindias que comienza a configurarse en nuestras Iglesias de América Latina.

Dicho modelo tiene tres objetivos fundamentales: la liberación de las comunidades amerindias, la promoción y el desarrollo de una pastoral indígena, y la implementación de una pastoral de conjunto de toda la Iglesia redimensionada desde las exigencias de la evangelización de los aborígenes, porque como ha escrito Suess, "la pastoral indigenista no es una rama más en el árbol pastoral de la Iglesia. Ella es *teología fundamental* que obliga a redimensionar la actuación de la Iglesia. Lo que acontece con las minorías de un territorio nacional o continental es paradigmático y anticipa proféticamente aquello que sucederá a toda la nación y al Continente"¹⁰³.

IV. Evangelización Promotora de la Liberación

Objetivo muy importante de una evangelización integral con relación a las comunidades amerindias ha de ser el apoyo y promoción de los procesos de liberación de los aborígenes.

1. No es una frase retórica cuando Puebla afirma de los indígenas que son los más pobres de los pobres en América Latina. En efecto, independientemente de otros problemas, que les son comunes con el resto de los pobres, sobre la gran mayoría de ellos se encuentra la amenaza de la extinción. Y este problema, de lesa humanidad, no se presenta por factores internos de las propias comunidades, sino por dinanismos agresivos de la cultura dominante que los envuelve, y que adquieren características claramente etnocidas y genocidas, incluso ideológicamente apoyadas, como vimos anteriormente.

Estos dinanismos agresivos, que han sido tradicionales en el Continente desde el inicio de la colonización, hoy se encuentran extraordinariamente fortalecidos por el advenimiento de una nueva cultura urbano-industrial positivamente homogeneizante, y por los fenómenos de dependencias imperialistas a las que se encuentran sujetas las naciones latinoamericanas en el contexto de un mundo dominado por el economicismo, que en tantas ocasiones ha denunciado Juan Pablo II.

¹⁰¹ R. M., p. 14.

¹⁰² GS 78.

¹⁰³ SUESS, p. 211.

Es decir, las situaciones límites, en las que se encuentran tantas comunidades aborígenes, son la trágica consecuencia de una ecología social activamente opresora que, desde una interpretación de fe, tendremos que afirmar que se encuentra dominada por el pecado desarrollando toda la fuerza homicida que San Juan descubría en él (1 Jn 3,10-15).

La alternativa frente a la opresión, y ante una opresión de tal gravedad, es la liberación que mantiene efectivamente lazos muy fuertes con la Evangelización ¹⁰⁴.

Liberación frente al integracionismo y al aislacionismo

2. Pero, ¿en qué consiste la liberación del mundo amerindio? Es necesario que la Iglesia se haga esta pregunta porque la liberación no es una realidad abstracta sino un proceso salvífico que ha de tener en cuenta la realidad concreta de opresión padecida por un sujeto determinado. Igualmente hay que evitar el que una liberación sea manipulada ideológicamente por otros intereses distintos de los postulados por los propios oprimidos. Todo ello exige un profundo discernimiento en los agentes evangelizadores.

El mismo discernimiento hay que desarrollarlo, a la luz del Espíritu de Cristo, teniendo en cuenta las distintas corrientes que operan en el Continente y que, generalmente, cada una de ellas pretende presentarse como humanista y filoindigenista.

Sobre estas corrientes ha sido Suess el que nos ha presentado unos excelentes cuadros y una clara síntesis, que la tomaré como punto de referencia en mis reflexiones ¹⁰⁵. El distingue tipológicamente, es decir, con una cierta generalización, cinco opciones o corrientes posibles: la nacionalista, la populista, la racista, la clasista y la liberacionista.

3. Pero, antes de entrar en un discernimiento que, posteriormente nos permita trazar las grandes líneas de una liberación aborígen, creo que es importante, en un problema tan complejo, dejar bien establecidos algunos presupuestos que subyacen a toda nuestra reflexión.

El *primero* es el reconocimiento del hecho de que América Latina, como el resto de los continentes, se encuentra dividida en naciones y organizada en un sistema urbano o "civilizado" ¹⁰⁶, en donde se encuentran las comunidades indígenas.

¹⁰⁴ EN 31.

¹⁰⁵ SUESS, 225-234.

¹⁰⁶ Recuérdese la correlación latina de ambos términos: *urbs* es ciudad, y *civitas* es la ciudadanía o comunidad que habita la urbe. De ahí "civilización" o modo de vida propio de los que habitan en ciudad.

Teóricamente, y al menos de manera general, ni las naciones ni la civilización son un obstáculo para una liberación de las comunidades indígenas, incluso de las tribales. De hecho naciones y sistemas urbanos son dos fórmulas históricas que deberían prestar un servicio de crecimiento en la comunión entre los diversos pueblos en el proceso de conseguir una fraternidad planetaria entre todos los hombres.

Los obstáculos que presentan estos sistemas están dados fácticamente por la manera concreta de realizarse, configurados por un determinado etnocentrismo que implica simultáneamente una etnocracia hegemónica y homogeneizante, y por un economicismo¹⁰⁷ tal como ha sido denunciado por Juan Pablo II en la *Laborem Exercens*.

El *segundo* presupuesto es que la liberación radical que pretenden las comunidades indígenas es étnica, pero no entendiendo la cultura como una superestructura que excluya una determinada forma de organización social y un original sistema económico. Una cultura implica simultáneamente un conjunto de instituciones —económicas, familiares, políticas, religiosas, estéticas, educacionales— que hacen posible la vida en sociedad de una comunidad humana, y sin las cuales la cultura se reduce a un mito romántico¹⁰⁸. Por ese motivo la liberación indígena no es coincidente con la liberación de las clases proletarias. Incluso en la hipótesis de un sistema de sociedad en el que quedara superado el esquema de las clases sociales, no por ello estaría resuelto el problema de la convivencia fraternal pluri-étnica. El problema de la libertad étnica es mucho más profundo que el problema de las clases sociales.

El *tercer* presupuesto es que las comunidades indígenas no sólo tienen y les han de ser reconocidos los derechos comunes propios de toda minoría étnica, sino que además, porque han sido los primeros habitantes de esta tierra, tienen otros derechos que son anteriores a la nueva configuración política y civilizada del Continente. Así lo ha afirmado Juan Pablo II al reconocer que por el hecho de que los antepasados de estas comunidades hayan sido los habitantes primeros de estas tierras, les acredita sobre ellas un especial derecho adquirido a lo largo de las generaciones, deseando que les sea reconocido dicho derecho de habitar en ellas con paz y serenidad sin el temor de ser desalojados en beneficio de otros¹⁰⁹.

El *cuarto* presupuesto es la heterogeneidad de culturas en las que se integran las diversas comunidades amerindias, y la diversidad de historias y situaciones en las que viven cada una de ellas. Esto es lo que le ha hecho advertir a Suess de que detrás de la opción racista o nativista, que detrás

¹⁰⁷ Prefiero hablar de "economicismo", dado que tanto el capitalismo como el socialismo históricos no son más que dos expresiones dialécticas del mismo economicismo.

¹⁰⁸ GONZALEZ, Luis, "Noción y contenido antropológico de la cultura" en AA.VV., *Antropología y Teología Misioneras*, Bogotá 1975, pp. 48-50.

¹⁰⁹ J. P. II, pp. 13-14.

del proyecto Tawantinsuyo "existe una cuestión de clase camuflada"¹¹⁰, que no resuelve la problemática de una liberación cultural en el horizonte de una convivencia fraternal pluriétnica.

4. Teniendo en cuenta estos presupuestos, podemos afirmar que la opción o corriente clasista ni la racista responden a las aspiraciones de justicia que vibran en el interior de las comunidades amerindias oprimidas hasta el límite de ni siquiera ser comprendidas en sus originales aspiraciones.

Pero tampoco ofrecen verdaderas soluciones ni las corrientes nacionalistas integracionistas ni las populistas o aislacionistas.

5. El integracionismo-nacionalista pretende la asimilación o fusión de los grupos indígenas en la comunidad nacional. En el artículo primero del *Estatuto do Indio* brasileiro expresamente se afirma que a los grupos indígenas hay que integrarlos progresiva y armoniosamente a la comunidad nacional.

Se presenta filantrópicamente como un proceso de emancipación, jugando con esta palabra ambigüamente. Por una parte es una palabra con clara referencia a la sociedad colonial estratificada, en la que el indio ocupaba prácticamente el último lugar, expuesto a toda clase de abusos. La emancipación se proyecta de esta manera superando una antigua situación injusta. Pero por otra parte, la alternativa que ofrece ideológicamente es la transformación individual del indígena en ciudadano de la nación con igualdad de derechos y deberes, saliendo de su situación de marginalización y subdesarrollo y con la posibilidad de participar en la vida económica y en las esferas de comportamiento institucionalizado de la sociedad.

En esta política se establecen una serie de pasos que Suess presenta con toda claridad: el *Tukuna en el Brasil* (indio con nacionalidad propia), el *Tukuna del Brasil* (indio que ya mora en la patria de los otros), el *Tukuna brasileiro* (indio específico "nacionalizado"), el "indio brasileiro" (indio genérico sin memoria de su propia nacionalidad), y finalmente el "brasileiro" con bisabuelo indígena¹¹¹.

A través del proceso parece mantenerse un respeto a la cultura original dado que se permite, e incluso se puede fomentar, el uso de la lengua aborigen; dentro de una sociedad religiosamente plural, no se pone resistencia a una conexión religiosa en la religión tradicional, e incluso se fomenta el mantener ciertas costumbres, especialmente festivas, como interesantes datos folclóricos. Es el proceso similar que se ha seguido con comunidades afroamericanas.

¹¹⁰ SUESS, p. 230.

¹¹¹ SUESS, p. 225.

La opción es tan sugerente que incluso ha sido apoyada por muchos misioneros, además ingenuamente pensando que dada la evolución de la sociedad es la única salida posible y la más humana para el mundo indígena.

Pero si se analiza la alternativa con un sentido más crítico, fácilmente se advierte que tras su generosidad y filantropía se oculta un inevitable etnocidio, y que se encuentra regida por una valoración de la superioridad de la cultura de la sociedad dominante y envolvente sobre las culturas indígenas, e incluso por las exigencias de un economicismo que pretende enmascararse con las necesidades y conveniencias del bien común. Por eso algunos han afirmado, no sin cierto humorismo, que la "emancipación del indio" es la "emancipación de tierras" en favor de otros intereses ajenos al propio indígena.

Además la auténtica emancipación no supone necesariamente el etnocidio del integracionismo. Hoy, incluso jurídicamente, en la Constitución Española se ha iniciado un nuevo e interesante camino al distinguir entre "nación" y "nacionalidades", abriendo la posibilidad de una nación integrada por diferentes nacionalidades, con un tipo de integración que evita la desintegración de los pueblos, en la que incide el "integracionismo-nacionalista". Es un tema que hoy ha de ser profundizado principalmente en aquellos países en los que las comunidades indígenas son minoritarias, o en los que se encuentran tradicionalmente agrupadas en territorios bien definidos.

De esta manera se abre la posibilidad de las naciones auténticamente pluriétnicas, en el sentido fuerte de la palabra, en la que los pueblos se sienten respetados y con una capacidad de desarrollo y crecimiento desde su propia interioridad —como es propio de todo organismo vivo— sin cerrarse a la riqueza de la comunión con otros pueblos y nacionalidades.

6. Frente a la corriente del "integracionismo" se ha opuesto la opción del "populismo" y del "aislacionismo" de las comunidades indígenas.

Esta corriente, que se ha manifestado en algunos antropólogos y misioneros, pretendiendo crear islas de salvación en medio de nuestra compleja sociedad, hay que reconocer que es sugestiva, pero no deja de ser al mismo tiempo romántica e injusta.

Es romántica porque parece olvidarse que el modelo de la sociedad y de la cultura envolventes es esencialmente expansivo, y es imposible establecer un aislamiento rígido sin posibilidad de contactos y de relaciones.

Por otra parte, no es justo encarcelar al indígena dentro de su espacio mítico, negándole el derecho de una libre comunicación con otros pueblos y con otras culturas. Además las comunidades culturales nunca se esclerosaron arqueológicamente, sino que históricamente tienden a evolucionar y desarrollarse, fenómeno que se produce tanto endógena como exógenamente, es decir, por acontecimientos de contacto, de relacionamiento y de asimilación selectiva.

El problema se encuentra en el modo de relacionamiento que se ha de establecer entre sociedades, a veces tan diferentes, y en los procesos de transformación humanizadora de las sociedades y culturas envolventes que, desde su etnocentrismo, tienden a imponerse arrasadora y despóticamente, olvidando los derechos más elementales de otros pueblos.

Una solución correcta del problema exige atender simultáneamente a dos frentes. Las propias comunidades indígenas han de ser consolidadas en sus derechos y en su capacitación para poder establecer los contactos necesarios, sin peligro de aniquilación; y, simultáneamente, se ha de desarrollar una revolución humanizadora en las culturas "dominadoras", capaz de hacerles reconocer el valor supremo de la dignidad de la persona humana y los derechos inherentes a dicha dignidad.

Juan Pablo II y la liberación aborígen

7. La opción que queda es la liberación, que en este caso cualificaría como la *liberación étnica de los pobres*.

La opción de la liberación ha sido proclamada por el mismo Juan Pablo II en sus diferentes alocuciones a las comunidades amerindias. En su mensaje a las poblaciones autóctonas reunidas en Fort Simpson (Canadá) les decía: "Mi predecesor Pablo VI explicó muy claramente que hay estrechos lazos entre la predicación del Evangelio y la promoción humana. Un progreso humano incluye desarrollo y liberación. (...) Hoy quiero proclamar la libertad que se requiere para una justa y equitativa medida de autodeterminación en vuestras propias vidas de pueblos nativos. En unión con toda la Iglesia proclamo todos vuestros derechos, con sus correspondientes obligaciones. Y condeno también la opresión física, cultural y religiosa, y todo lo que de alguna manera pudiera privaros a vosotros o a algún grupo humano de lo que justamente os pertenece"¹¹².

Y hablando en Iquitos a la gran familia de los pobladores de la Amazonia, subrayaba que "la dignidad de todo hombre como imagen de Dios con destino eterno, arrastra y clama por la liberación de otras lacras de orden cultural, económico, social y político que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen serios obstáculos para que el hombre viva según su dignidad de Hijo de Dios". Y los orientaba indicándoles que "de ahí que debais de preocuparos por un justo progreso en vuestra vida, por la defensa de vuestros derechos, pero haciéndolo como Cristo nos ha mandado, nunca inspirados por el odio, sino por el amor"¹¹³.

¹¹² J.P. II, pp. 25-26.

¹¹³ J.P. II, p. 43.

Es evidente que el Papa sitúa a los indígenas en un auténtico proceso de liberación. Porque, aunque no ignora que ciertos abusos de particulares dentro del sistema los oprimen¹¹⁴, sin embargo, afirma que muchos de sus legítimos y justos derechos lesionados provienen de lacras de orden cultural, económico, social y político; y los confirma en que, como sujetos de su propia historia, ellos han de preocuparse por la defensa de tales derechos y constituirse en gestores y agentes de su propio adelanto, "sin interferencias de quienes querrían lanzaros hacia reacciones de violencia o manteneros en situaciones de inaceptable injusticia"¹¹⁵. En estas condiciones, "el Papa quiere ser vuestra voz, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, *invitación a la acción*, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimiento prolongado y de esperanzas no satisfechas"¹¹⁶. Y aclara que, "predicandoos el Evangelio, los misioneros desean permanecer cercanos a vosotros en vuestras luchas y problemas, en vuestro justo esfuerzo por obtener el pleno reconocimiento de vuestra dignidad humana y cristiana como pueblos aborígenes, como hijos de Dios"¹¹⁷.

En el horizonte de esta liberación, queda también claramente marcada por Juan Pablo II, la exigencia de la transformación de la sociedad en sociedad pluriétnica, quedando establecida una liberación cualificadamente cultural. En Quitos decía: "En vuestra realidad existencial se da una pluralidad de culturas y grupos étnicos que son a la vez riqueza, problema y reto (. . .). Es a este reto *al que debe responder la sociedad* y la propia Iglesia en el Perú. Por estas razones, pido a los gobernantes, en nombre de vuestra dignidad, una legislación eficaz, cada vez más adecuada, que os ampare eficazmente de los abusos y os proporcione el ambiente y los medios necesarios para vuestro normal desarrollo"¹¹⁸.

Y es evidente que el Papa en sus alocuciones no pide un respeto y una liberación a una cultura folclóricamente entendida, sino con sus propias instituciones, que son las que garantizan la sobrevivencia de la comunidad. Así, después de haber hablado del derecho a participar en las decisiones de la vida pública en las cosas que afectan a la propia existencia, añade que esto "tiene una especial aplicación a vosotros como pueblos nativos, en vuestros esfuerzos por tener un justo lugar entre los pueblos de la tierra, con un justo y equitativo grado de autogobierno"¹¹⁹. Y posteriormente en Latacunga (Ecuador) volverá a repetir: "Los más conscientes de vosotros anheláis que sea respetada vuestra cultura, vuestras

¹¹⁴ J.P. II, pp. 36-37.

¹¹⁵ J.P. II, p. 32.

¹¹⁶ J.P. II, p. 8.

¹¹⁷ J.P. II, p. 24.

¹¹⁸ J.P. II, pp. 44-45.

¹¹⁹ J.P. II, p. 26.

tradiciones y costumbres, y que sea tomada en cuenta la forma de gobierno de vuestras comunidades. Es una legítima aspiración que se inscribe en el marco de la variedad expresiva del espíritu humano. Ello puede enriquecer no poco la convivencia humana, dentro del conjunto de las exigencias y equilibrio de una sociedad”¹²⁰.

La liberación étnica es la apoyada por el Papa en favor de las comunidades indígenas. Pero es interesante el advertir que no la considera aislada, sino también integrada de alguna manera con la liberación de todos los pobres de América Latina. Por eso hablando en El Cusco a los indígenas, se sitúa de pronto en un plano más amplio para decir que “es necesario e imprescindible comprometerse en la causa de los pobres y de su promoción”¹²¹, en los que se realiza un complejo mosaico de culturas —culturas amerindias, y culturas propiamente latinoamericanas o mestizas—, pero que todas se encuentran amenazadas por un enemigo común: el economicismo hegemónico de la sociedad. Claramente lo manifestó en el discurso de Latacunga: “El irrenunciable respeto a vuestro medio ambiente puede a veces entrar en conflicto con exigencias como la explotación de recursos. Es un conflicto que plantea a numerosos pueblos un verdadero desafío, y al que hay que hallar caminos de solución que respeten las necesidades de las personas, *por encima de las solas razones económicas*”¹²².

Son trágicas las situaciones en las que con frecuencia nos encontramos dentro de un mundo secularmente distorsionado. Suess recuerda cómo “en los recientes conflictos de los Kayapó, asistimos al desastre, en el que los ‘hambrientos’ matan a los ‘muertos de hambre’, los Txucarramãe matan a los peones de un latifundista, que los mandó a invadir y rozar sus tierras”¹²³. La auténtica liberación exige una solidaridad de todos los pobres y oprimidos, respetándose en su diversidad de culturas, en el horizonte común de una sociedad justa, pluriétnica y humana —es decir, regida por el valor hombre—, en la que la convivencia implique el respeto y el amor de la fraternidad¹²⁴.

Praxis de la evangelización liberadora

8. Quiero apuntar a continuación algunos servicios que puede prestar una Evangelización Integral en orden a la promoción y al apoyo de la liberación del mundo amerindio.

¹²⁰ J.P. II, p. 31.

¹²¹ J.P. II, p. 37.

¹²² J.P. II, p. 32.

¹²³ SUESS, p. 249.

¹²⁴ Sobre el enriquecimiento que supondría una sociedad pluricultural véase ROBINS, Wayne, “La importancia de la cultura india en el programa socio-cultural del Paraguay”, *Suplemento Antropológico*, XVI, 2 (1981) 70-82.

Defensa de la tierra

Punto básico y fundamental es la *defensa de la tierra* de los indígenas. Así lo ha reconocido el mismo Juan Pablo II al afirmar que “vuestra cultura está vinculada a la posesión efectiva y digna de la tierra”¹²⁵, y al subrayar “que vuestra sociedad va perdiendo valores preciosos que podían enriquecer a otras culturas; se va debilitando el sentido religioso y se olvida de Dios; el sentido de la comunidad y de la familia, *sobre todo* porque os veis obligados a emigrar *por falta de tierras* y por la injusta relación entre agricultura, industria y comercio”¹²⁶.

Esta agresión etnocida mediante la usurpación de las tierras es tanto más injusta cuanto que, como advierte el mismo Juan Pablo II, tienen los indígenas un derecho especial adquirido sobre ellas a través de las generaciones, dado que sus “antepasados fueron los primeros habitantes de esta tierra”¹²⁷. Y en Iquitos añadía: “Sé que tenéis sufrimientos: porque siendo poseedores pacíficos desde tiempo inmemorial de estos bosques y cochas, veis con frecuencia despertarse la codicia de los recién llegados, que amenazan vuestras reservas, sabedores de que muchos de vosotros *carecéis de títulos escritos* en favor de vuestras comunidades, y que garanticen legalmente vuestras tierras”¹²⁸. Por eso exigirá “el irrenunciable respeto a vuestro medio ambiente”¹²⁹.

Son las mismas afirmaciones que, con extraordinario equilibrio, establecían los propios indígenas en el *Parlamento Indio Americano* de 1974: “El indio americano es el dueño milenar de la tierra; la tierra es del indio. El indio es la misma tierra. El indio es el dueño de la tierra, con títulos de propiedad o sin ellos”. Pero contemplando la realidad añadían: “Los estados deben reconocer a las comunidades indígenas como personas de existencia ideal, es decir, capaces de obtener derechos y contraer obligaciones. Y deben en sus constituciones, reglamentos o leyes, contemplar el problema de la devolución de las tierras a las comunidades colectivizadas que cumplan con los derechos reconocidos a las comunidades o tribus”. Y concluían: “Debe darse solución integral al problema agrario en América, donde los indios tengamos posibilidades verdaderas de desarrollarnos y dejar de padecer tantas injusticias”¹³⁰.

Recuperar la memoria histórica

Un segundo apoyo que ha de prestar una Evangelización integral, sobre todo en situaciones de decadencia de ciertas comunidades amerindias,

¹²⁵ J.P. II, p. 32.

¹²⁶ J.P. II, p. 30.

¹²⁷ J.P. II, p. 11.

¹²⁸ J.P. II, p. 44.

¹²⁹ J.P. II, p. 32.

¹³⁰ COLOMBRES, pp. 240-241.

es ayudarles a recobrar *la memoria de su historia y la valoración de su propia cultura*. El viejo nivaclé Tanuuj decía con pena: "Y hasta a nuestros jóvenes les han hecho creer que los viejos somos indios, porque no sabemos leer ni escribir y vivimos sin los conocimientos de los blancos. Pero que ellos, los jóvenes que son civilizados, no son indios. ¡A que le digo paraguayo o argentino, a cualquiera de estos muchachos, y también se enoja! Pero, ¿qué son entonces? Ni ellos saben lo que quieren ser"¹³¹.

Por eso los indígenas de Bolivia en el *Manifiesto de Tiahuanacu* (1973) afirmaban que "el proceso verdadero se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo. (...) Los campesinos queremos el desarrollo económico pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras virtudes ancestrales en aras de un seudodesarrollo", presentando a continuación una breve síntesis de su propia historia. Por ese motivo criticaban la enseñanza oficial, porque "es desarraigada, ajena a nuestra realidad no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite"¹³².

En esta misma línea orientaba el *Parlamento Indio Americano* de 1974. Los participantes decían: "Proclamamos la vigencia de nuestras culturas ante los hombres de toda la tierra", y al mismo tiempo reconocían que "la educación es la encargada de transmitir y difundir la cultura". Por eso, rechazando en sus comunidades la incorporación de un sistema pedagógico "conforme a la didáctica europea o a la cultura occidental", insistían en que "el sistema de enseñanza debe estructurarse dentro de los valores culturales de los pueblos indígenas", de tal manera que sea "dinamizador de nuestros propios valores culturales". Descendiendo al detalle indicaban que la educación debe ser impartida en lengua materna y en el contexto de la historia de las culturas nativas¹³³. No podemos olvidar, como ha dicho Robins, que "un sistema de educación formal funciona cuando integra patrones culturales de la educación informal que el niño recibe en el ambiente familiar"¹³⁴.

Esta valoración de la propia cultura y de la propia historia es la primera condición de posibilidad para abrir a las comunidades indígenas a una esperanza de cara al futuro.

La autodeterminación

El tercer aspecto que ha de apoyar una Evangelización Integral es el *incentivar la autodeterminación*, la autogestión, y "un justo y equitativo

¹³¹ CHASE SARDI, Miguel, *Pequeño Decamerón Nivaclé*, Asunción 1981, p. 15.

¹³² COLOMBRES, pp. 110-111, 113-114 y 121.

¹³³ COLOMBRES, pp. 245-247. MELIA, Bartomeu, "Alfabetización: apuntes para una reflexión", DIM, II (1983) 10-11.

¹³⁴ ROBINS, Wayne, "La importancia de la cultura indígena en el programa socio-cultural del Paraguay, *Suplemento Antropológico*, XVI 2 (1981) 80.

grado de "autogobierno", según la expresión de Juan Pablo II. Lo propio y lo característico de todo ser vivo es la autonomía, que a un nivel humano se manifiesta por el desarrollo de la libertad y por la posibilidad de auto-decisión sobre todo lo que afecta a la propia vida y a la propia historia. Con dignidad han reclamado los indígenas diciendo: "Nosotros no somos animales, ni niños débiles, para vivir trabajando bajo la tutela de los patrones, de los misioneros, o de los funcionarios que nos prestan las herramientas, para sacárnoslas cuando ellos lo deciden. (...) Millones de nuestros hermanos regaron la tierra americana de sudor y de sangre, trabajando como animales, en nuestros bosques, en nuestros campos para que otros lleven nuestras riquezas a otros continentes"¹³⁵. Fue en el XLI de los Congresos de Americanistas donde se hizo una relación de los derechos que implica el principio de la autodeterminación de las comunidades étnicas, a los que habría que añadir el derecho a la legítima auto-defensa¹³⁶.

Con un sentido humano y de realismo decía Juan Pablo II a las comunidades indígenas reunidas en Iquitos: Abrid las puertas a quienes se acercan a vosotros con un mensaje de paz y con las manos dispuestas a ayudaros. Entrad en comunicación con otras culturas y ámbitos más amplios, para enriqueceros mutuamente sin perder vuestra legítima identidad"¹³⁷. Pero, dadas las actuales circunstancias, esto no puede realizarse sin una *capacitación de las comunidades aborígenes para establecer el contacto*. Es otra de las funciones que hace realizar una Evangelización Integral. El líder ye'cuana Simeón Jiménez (Venezuela) decía con todo realismo: "Los que deseen estudiar nuestras costumbres, pueden hacerlo, pero nosotros también debemos aprender de Uds. las leyes y los mecanismos útiles para cursar adecuadamente nuestras quejas y formular nuestras peticiones ante las autoridades oficiales. En la medida en que Uds. nos ayuden nosotros les ayudaremos"¹³⁸.

La medicina inculturada

La capacitación para el contacto, especialmente de las comunidades más extrañas a la cultura envolvente, implica aspectos bien diferentes y complejos en su manera de implementarlos.

Un punto básico es el relacionado con la salud. El *Parlamento Indio Americano* hizo la siguiente declaración sobre este tema: "nosotros tenemos problemas similares en toda América. Donde hay indígenas tenemos los mismos problemas. Cuando llegaron los conquistadores descubrieron pue-

¹³⁵ COLOMBRES, p. 243.

¹³⁶ COLOMBRES, pp. 48-50.

¹³⁷ J.P. II, p. 44.

¹³⁸ COLOMBRES, pp. 90-91.

blos llenos de todo; el indio era fuerte, defendía su raza y era orgulloso de ella. Vinieron los conquistadores y nos comenzaron a matar. El problema de la salud de los pueblos indios de América es sumamente alarmante. Ellos trajeron las peores enfermedades que hoy nos están azotando: hambre, tuberculosis, sífilis, gripe, viruela, sarampión y miedo. Nosotros teníamos enfermedades que nuestros médicos conocían y sabían curar. Con las enfermedades de los invasores, nos vemos amenazados sin poder curarnos, y ellos no nos curan tampoco ni facilitan los remedios necesarios. Además hay campañas con nombres lindos que no hacen sino esterilizar a nuestras mujeres para que nuestras razas se acaben. Nuestra mayor y única riqueza son nuestros hijos, porque ellos son la esperanza de nuestros pueblos"¹³⁹.

Pero mientras las comunidades indígenas necesitan nuevos conocimientos médicos para el tratamiento de sus enfermedades, especialmente de aquellas que fácilmente se originan por motivos de contacto con otras culturas y con otros pueblos, en el fondo del mundo indígena existe la exigencia de una *medicina inculturada*, aunque apoyada con todos los adelantos técnicos de la ciencia. En el acuerdo de Chiapas (México 1974) se decía: "Queremos que la medicina antigua no se pierda. Es necesario conocer las plantas medicinales para usarlas en bien de todos. Pedimos que haya clínicas en los pueblos grandes indígenas, y se atiendan las comunidades menores con *enfermeros indígenas* que conozcan las dos medicinas, la de pastillas y la de plantas". Y el *Parlamento Indio Americano* proponía entre otras sugerencias: "La realización de cursos para formar *personal sanitario indígena* (...) que presten servicio a las comunidades. Que se respete la medicina indígena y la creencia en ella de los pacientes"¹⁴¹.

El tema de la medicina inculturada es prácticamente inédito y corresponde a unos de los sectores profesionales en los que más influye un subterráneo cientifismo y etnocentrismo. Se ha olvidado que no existen enfermedades sino enfermos, y no se conoce que no existen enfermos sino enfermos-culturales, es decir, enfermos pertenecientes a una cultura determinada, en la que el enfermo, independientemente del tratamiento técnico, exige simultáneamente un tipo de tratamiento cultural, según el significado étnico de la enfermedad y del enfermo en el contexto de la propia sociedad y cultura. El relacionamiento médico-enfermo no puede ser solamente profesional sino también cultural.

Escuela para liberarse

El contacto exige también en las comunidades amerindias un universo de *conocimientos nuevos* que les permitan establecer unas relaciones adultas

¹³⁹ COLOMBRES, p. 248.

¹⁴⁰ COLOMBRES, p. 75.

¹⁴¹ COLOMBRES, p. 250.

con la cultura envolvente, y capaces de orientarlas autodefensivamente frente a los ataques que reciben de ella. Brevemente pero muy indicativamente, los propios indígenas han formulado esta necesidad afirmando que "tenemos que tener una escuela para poder liberarnos" ¹⁴².

No es fácil el establecer una tabla de estos conocimientos nuevos y complementarios e incluso depende mucho de la situación en la que se encuentre cada una de las comunidades. De hecho, en las diferentes manifestaciones hechas por las comunidades aborígenes se presenta una gran variedad de propuestas. Pero creo que hay tres puntos de coincidencia. Uno es la necesidad de conocer la lengua de mayor uso en el país, y con la que normalmente han de establecer las relaciones ¹⁴³. Otro es un conocimiento crítico de la sociedad y de la cultura envolventes y dominantes, incluso con un aprendizaje de sus leyes y mecanismos útiles para poder defender sus propios derechos, tanto los reconocidos como los todavía no reconocidos ¹⁴⁴. Otro es la capacitación técnica en todos aquellos campos en los que se vea mayor necesidad, e incluso que les permita el acceso a estudios superiores que los capacite para una auténtica representatividad tanto en el proceso de formación como en la misma constitución de una sociedad pluriétnica. Siempre podrán ser ayudados por colaboradores peritos en diferentes áreas, dado que la autodeterminación no es coincidente con la autosuficiencia, aunque recordando e insistiendo en que el colaborador ha de ser honesto y sólo colaborador.

Pero estos conocimientos han de ser transmitidos dentro de un sistema dinamizador de la propia cultura, y no con una pedagogía etnocida y transculturante, como en la práctica se viene realizando en la mayoría de nuestros países.

Por último, también es función de la Evangelización Integral el fomentar la solidaridad y las alianzas entre los indígenas y de éstos con los pobres de nuestra sociedad. Así lo ha expresado el Papa Juan Pablo II: "Vuestro amor fraterno debe expresarse en una solidaridad creciente. Organizad asociaciones para la defensa de vuestros derechos y la realización de vuestros proyectos. Cuántas obras importantes se han logrado ya por este camino" ¹⁴⁵.

9. La Evangelización Integral ha de ser bien consciente de lo que pretende con su apoyo a la liberación de las comunidades amerindias.

Con toda claridad lo dejaron expuesto los Obispos de Brasil en 1973, en el importante documento *Y -Juca-Pirama*: "Comprometidos con los pueblos indígenas, afirmamos: Hay entre ellos valores vitales que los

¹⁴² COLOMBRES, p. 245.

¹⁴³ COLOMBRES, p. 247.

¹⁴⁴ COLOMBRES, pp. 90-91.

¹⁴⁵ J.P. II, p. 16.

constituyen como *pueblos* y, consecuentemente, los hacen sujetos de derechos que no pueden ser pisoteados. 'Como ser humano —proclama Apoena— no puede (el indio) seguir siempre siendo la víctima de las decisiones muchas veces arbitrarias de los que pretenden dirigirles el destino'. La única actitud válida será respetarlos como pueblos y, en un diálogo real y positivo, proyectarnos juntos como humanidad"¹⁴⁶.

En este mismo sentido alentaba Juan Pablo II a las comunidades indígenas del Ecuador: "En el camino de vuestra promoción, vosotros anhelaís ser gestores y agentes de vuestro propio adelanto, sin interferencias de quienes querrían lanzaros hacia reacciones de violencia o manteneros en situaciones de inaceptable injusticia. Quereis tomar parte en la marcha de vuestra nación, hombro a hombro con todos vuestros hermanos ecuatorianos y en efectiva igualdad de derechos. Es una justa e irrenunciable aspiración"¹⁴⁷.

Y con una visión de globalidad ha escrito Suess: "La sobrevivencia de los pueblos indígenas depende de la reconstrucción global de nuestra sociedad, de la horizontalización de las relaciones de poder, de cambio y de comunicación en general"¹⁴⁸.

Los justos derechos y exigencias que implica la liberación de las comunidades amerindias nos ayudan a comprender más profundamente los pecados de nuestra sociedad actual y a proyectar con más claridad la utopía del futuro: países en los que se viva una fraternidad pluriétnica regida, no por el economicismo, sino por el valor de un auténtico humanismo.

V. De la Evangelización Indigenista a la Evangelización Indígena

En los últimos años se han hecho duras críticas contra las misiones y los misioneros en comunidades amerindias. En la *Declaración de Barbados* expresamente se pedía a las Iglesias "poner fin a toda actividad misionera"¹⁴⁹. Pesada es la crítica del ye'cuana Simeón Jiménez, en la que terminaba diciendo: "Así es la vida de los misioneros... Hermanos indígenas y compañeros criollos aprendan y entiendan que son malos. No, nosotros no necesitamos gente como los misioneros. (...) Todas las culturas indígenas tienen su religión y por lo tanto no hay necesidad de que los misioneros nos enseñen otra y nos obliguen a convertirnos en creyentes. (...) La presencia de misioneros en nuestros pueblos, la cual no ha sido solicitada, causa problemas"¹⁵⁰.

¹⁴⁶ COLOMBRES, p. 170.

¹⁴⁷ J.P. II, pp. 32 y 26.

¹⁴⁸ SUESS, p. 249.

¹⁴⁹ COLOMBRES, p. 25.

¹⁵⁰ COLOMBRES, p. 87.

Sin embargo, en Quezaltenango, Juan Pablo II proclamaba nuestra fe sin miedo y con convencimiento ante las comunidades indígenas: "Sí, en el Hijo de Dios, Jesucristo, nacido de la Virgen María, se cumple esta Escritura. *El es el enviado de Dios para ser nuestro Salvador*. Esta es la Buena Nueva que os anuncio; Buena Nueva que vosotros con corazón sencillo y abierto, habéis acogido, aceptando la fe en Jesús nuestro Redentor y Señor. Cristo es el único capaz de romper las cadenas del pecado y sus consecuencias que esclavizan. Cristo os da la luz del Espíritu, para que veáis los caminos de superación que debéis recorrer, para que vuestra situación sea cada vez más digna, como plenamente merecéis. Cristo os ayuda a superar las dificultades, os consuela y apoya. El os enseña a ayudaros unos a otros para poder ser los primeros artífices de vuestra elevación. Cristo hace que todos aceptemos que sois raza bendecida por Dios; que todos los hombres tenemos la misma dignidad y valor ante El; que todos somos hijos del Padre que está en el cielo; que nadie debe despreciar o maltratar a otro hombre, porque Dios le castigará, que todos debemos ayudar al otro, en primer lugar al más abandonado"¹⁵¹. Y con esta fe en Cristo, el Papa también decía en Iquitos a las comunidades del Amazonas: "Dejaos iluminar por el Evangelio que purifica y ennoblece vuestras tradiciones"¹⁵².

A primera vista nos encontramos ante dos posiciones irreconciliables. Nos encontramos ante la encrucijada de dos opciones: o seguir infatigablemente la misión anunciando a Jesucristo, puesta su esperanza en El, como nos indica Juan Pablo II, o abandonarlas definitivamente, como se indicaba en la *Declaración de Barbados*.

El tema es más complejo que el propuesto por el simplismo de esta disyunción. Firmes en nuestra fe, conscientes de que Cristo es el único Salvador, tenemos conciencia del mandato que hemos recibido de El y del derecho de las propias comunidades amerindias a que les sea anunciado su nombre por la Iglesia. Pero, tampoco podemos desatender las críticas impartidas por antropólogos e indígenas a las misiones, que nos han de servir como punto de partida para una crítica evangélica sobre el modo de misionar. El Evangelio no podemos deformarlo en una fuerza más de opresión de los aborígenes, cuando, por su misma naturaleza, es una celebración a la liberación integral y trascendente del hombre. Pero, ¿dónde podemos encontrar la clave de la solución para la evangelización de las comunidades amerindias?

1. Creo que dicha clave podemos hallarla en unas palabras de Juan Pablo II: "La obra evangelizadora —la verdadera y auténtica obra evangelizadora, subrayaría personalmente— no destruye, sino que se encarna

¹⁵¹ J.P. II, p. 14.

¹⁵² J.P. II, p. 44.

en vuestros valores, los consolida y fortalece. Hace crecer las semillas esparcidas por el Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitularlo todo en El, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre, como enseñó el último Concilio, el Vaticano II". Por eso, "la Iglesia os presenta el mensaje salvador de Cristo, en actitud de profundo respeto y amor. Ella es bien consciente de que cuando anuncia el Evangelio, debe encarnarse en los pueblos que acogen la fe y asumir sus culturas"¹⁵³.

Reflexionemos sobre las palabras del Papa. Es evidente que el resultado de una evangelización auténtica por parte de la Iglesia fenomenológicamente puede llegar a un doble resultado: la no acogida de la fe por parte de la comunidad, o la acogida y su incorporación a la Iglesia.

La no acogida de la fe no siempre puede interpretarse teológicamente como un rechazo de Cristo y un fracaso de la Evangelización. Hoy sabemos que pueden existir muchos factores históricos y subjetivos que pueden no permitir a un grupo humano el descubrimiento explícito de Cristo en un determinado momento de su proceso. Pero la Iglesia simultáneamente continúa realizando su función de sacramento de salvación en la medida en que colabora a que las comunidades aborígenes se unan más profundamente con Dios, entre sí y con el resto de los hombres,¹⁵⁴ es decir, en la medida en que les haya ayudado a incorporarse más íntimamente en el Reino de Dios, manteniendo con dicho grupo relaciones de fraternidad y respeto. Más aún, siguiendo la conducta del mismo Jesús, sirviéndoles en todo aquello que sea necesario incluso con la ofrenda de su propia vida. Esta actitud de la Iglesia es la que le permite ser evangelizadora sin incidir en las desviaciones del proselitismo.

En otras ocasiones la fe puede ser acogida por las comunidades amerindias, y de hecho ya ha sido recibida por muchas o se encuentra en proceso de ser aceptada. Es el momento en el que, conforme a las palabras del Papa, la Iglesia "debe encarnarse en los pueblos que acogen la fe y asumir sus culturas", no sólo no destruyéndolas, sino incluso consolidándolas y fortaleciéndolas. Si tomamos en serio estas palabras, si no las vanalizamos, advertiremos que nos encontramos en el umbral de una auténtica evangelización y pastoral aborígenes, en una nueva etapa de la historia de la Iglesia en América Latina.

Pero, ¿qué implican una evangelización y una pastoral amerindias? Dos aspectos fundamentales: la promoción de Iglesias Amerindias, y un nuevo tipo de misionero o de equipo misionero adecuado a las nuevas exigencias de la evangelización de las comunidades aborígenes.

¹⁵³ J.P. II, pp. 14-15.

¹⁵⁴ LG 1. "La religión indígena no debe terminar", DIM 11 (1983) 13.

Promoción de las Iglesias Amerindias

2. La expresión Iglesias Amerindias —o con una formulación más estrictamente teológica, Iglesia en las comunidades amerindias—, implica el paso de una Iglesia a la que se incorporan muchos pueblos a una Iglesia que se encarna en pueblos diferentes, proyectándose en la imagen de una Iglesia que por ser católica se configura en Iglesias Particulares pluri-étnicamente. Juzgo de extraordinaria importancia el reflexionar sobre lo que implica este paso.

En efecto, a excepción de la antigua y venerada expresión de la Iglesia en Iglesias Orientales y Occidentales, por diferentes motivos a través de los siglos se ha ido configurando en la Iglesia un molde común y uniforme, muy preciso hasta en sus más nimios detalles, que en el campo misionero ha supuesto, en el surgir de las nuevas Iglesias Particulares, que los pueblos convertidos no sólo aceptaban la fe en Jesucristo y la comunión con otras Iglesias en Pedro —el que confirma en la fe a sus hermanos (Lc 22,32)— sino también la adaptación de la comunidad al molde eclesial establecido por la Iglesia Madre. Dicho molde, elaborado en el contexto de la cultura occidental, —o en las culturas del próximo oriente, en las Iglesias Orientales—, se ha ido de tal manera imponiendo en otros pueblos a través de la expansión misionera que lo mismo lo encontramos repetido en las naciones europeas que en las tribus de Africa o en las islas del Japón. Por otra parte se trata de un molde que, todos tenemos conciencia, que es sólo de derecho eclesiástico y, consiguientemente, con posibilidades de ser modificado. Por eso el uniformismo del molde, en la medida que es de derecho eclesiástico, puede desaparecer para dar paso a una alternativa de creatividad adoptando de nuevo la Iglesia la actitud de Pablo, inspirada en Cristo: “Con los judíos me porté como judío para ganar judíos; con los sujetos a la Ley, me sujeté a la Ley, aunque personalmente no esté sujeto, para ganar a los sujetos a la Ley. Con los que no tienen la Ley, me porté como libre de la Ley, para ganar a los que no tienen Ley —no es que yo esté sin Ley de Dios, no, mi Ley es Cristo—; con los inseguros me porté como inseguro, para ganar a los inseguros. Con los que sea me hago lo que sea, para ganar a algunos como sea. Y todo lo hago por el Evangelio, para que la buena noticia me aproveche también a mí” (1 Co 20-23). Esa postura de Pablo no era puramente teórica y trajo graves conflictos en la primitiva Iglesia, que fueron fundamentalmente solucionados en el Concilio de Jerusalén (Act 15), lo que permitió la primera expresión pluriétnica de la Iglesia.

La exposición sobre la Iglesia que el Papa ha hecho ante las comunidades amerindias se mueve en esta nueva comprensión paulina de una Iglesia pluriétnica, dado que se encuentra claramente en la misma línea del Concilio Vaticano II.

El Concilio encuentra la exigencia de este modo de proceder en la actitud misma del Dios que se ha revelado en la historia: “Múltiples son

los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura. Dios, por medio de la revelación, desde las edades más remotas hasta su plena manifestación en el Hijo encarnado, ha hablado a su pueblo según los tipos de cultura propios de cada época"¹⁵⁵. Y en la Constitución de Liturgia establece que "la Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces los acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con su verdadero y auténtico espíritu"¹⁵⁶.

Descendiendo al ejemplo, Juan Pablo II decía a los indígenas del Cusco: "La Iglesia, en efecto, recoge las culturas de todos los pueblos. En ellas siempre se encuentran las huellas y semillas del Verbo de Dios. Así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacía sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban. O cuando resumían los mandamientos de moral en el triple precepto *ama sua*, *ama quella* y *ama llulla* (no seas ladrón, no seas perezoso, no mientas) —donde se exige el respeto al prójimo en su dignidad y en sus propiedades (= *ama sua*); la obligación de buscar el perfeccionamiento de sí mismo y su contribución al bien de la comunidad (= *ama quella*); y la conformidad de actuar y hablar con el propio corazón (= *ama llulla*)—, no hacían sino concretar la ley natural a sus temperamentos. Conservad, pues, vuestros genuinos valores humanos, que son también cristianos. Y sin olvidar vuestras raíces históricas, fortificadlas a la luz de Cristo siguiendo las enseñanzas de vuestros obispos y sacerdotes"¹⁵⁷.

¿Cómo nace una Iglesia inculturada?

3. Existe, sin duda hoy en la Iglesia y en el Papa una clara decisión y una orientación hacia la formación de Iglesias Particulares culturalmente diferenciadas en las comunidades amerindias. Pero son muchas las dificultades, incluso teóricas, con las que nos encontramos para su concreción efectiva.

En el fondo del problema existe una pregunta latente, a la que voy a intentar responder: ¿Cómo se origina y cómo se expresa una Iglesia Particular por proceso de inculturación?

¹⁵⁵ GS 58.

¹⁵⁶ SC 37.

¹⁵⁷ J.P. II, p. 39.

Toda Iglesia Particular tiene su origen primero por la incorporación de Jesús mediante la fe en el seno de una comunidad —a través de sus miembros—, comunidad o grupo que, por ser humano, tiene una cultura determinada y concreta. Jesús no discrimina las culturas, aunque las conoce con sus errores, antivalores y pecados, inherentes a toda cultura. Sencillamente las acepta tal como son, porque ama y tiene una confianza radical en el hombre, que es el sujeto de toda cultura, y sabe que puede salvarlo y salvar a su propia cultura de los antivalores y pecados que padece sin destruirla, sino incluso desarrollándola hacia nuevas posibilidades.

Pero la cultura que acepta Jesús no es abstracta. Es una manera de vivir y de ser con sus tradiciones, con sus expresiones propias, con sus instituciones originales y, consiguientemente, con sus exigencias propias de organización y de autogobierno.

Simultáneamente la comunidad al aceptar a Jesús lo visualiza desde su propia cultura —es su única posibilidad—, sintiéndose interpelada por la novedad salvífica de Jesús, pero con la necesidad de expresarlo y de expresarse comunitariamente como el cuerpo o el sacramento de Jesús con su propio modo de ser, con sus propias expresiones y con sus propias instituciones. Lógicamente, como comunidad de creyentes tiene que traducir el Evangelio, sin traicionarlo, al lenguaje de su propia cultura; organizarse institucionalmente de la forma más armónica posible, a sus propios sistemas de organización y de instituciones; y constituir apostólicamente sus propios responsables a todos los niveles y en todas las funciones que sean necesarias. Sólo mediante esta penetración “encarnatoria” de la Iglesia en una comunidad culturalmente definida puede nacer una Iglesia Particular Inculturada.

4. Supuesto este proceso genético de una Iglesia Particular Inculturada podemos determinar sus características.

La *primera* es que cree en Jesús muerto y resucitado como su Salvador y Salvador de todo el mundo, afirmando su comunión con las otras Iglesias Particulares esparcidas por el mundo y en comunión con Pedro, el hermano que confirma en la fe a sus hermanos, conforme al mandato del mismo Jesús.

La *segunda* característica de una Iglesia Particular Inculturada es que tiene su propio gobierno y sus propios responsables. Así lo ha expresado Juan Pablo II al decir ante las comunidades amerindias: “El apóstol genuino del indígena debe ser el mismo indígena. Dios os conceda que lleguéis a tener muchos sacerdotes de vuestras propias tribus. Ellos os conocerán mejor, os comprenderán y sabrán presentaros adecuadamente el mensaje de salvación”¹⁵⁸.

¹⁵⁸ J.P. II, p. 47.

Tercera característica: La Iglesia Particular Inculturada ha de encontrar su propio sistema de organización eclesial y su propia imagen de sacerdote, de tal manera que, manteniendo las exigencias establecidas por Jesús, simultáneamente se adecúe a las características de la cultura en la que nace y en la que ha de vivir.

Cuarta característica: La Iglesia Particular Inculturada recoge con estima su antigua historia religiosa, como una especie de Antiguo Testamento, en la que si se puede encontrar con épocas de "dureza de corazón" (Mt 19,8), también se encuentra en ella la manifestación de Dios en favor de su pueblo actuando, de diferentes maneras, como pedagogo hacia Cristo¹⁵⁹, que ya se encontraba en "semilla".

Quinta característica: la nueva Iglesia Particular sabe acoger en su seno todos los valores y expresiones positivos de su tradicional religiosidad —en la medida en que no entren en conflicto con la novedad del Evangelio— y crear su propio ritual "eclesial" en el que se celebre las acciones de Cristo en favor de la comunidad y de sus miembros.

Sexta característica: La Iglesia Particular acepta y valora la cultura tradicional en la que nace, aunque simultáneamente la observa críticamente desde el Evangelio —no desde otra cultura extraña, en orden a su salvación, purificación y liberación integral, y la abre a nuevas posibilidades de vivirla desde la luz del Evangelio y de la Revelación. Así puede surgir, por ejemplo, el descubrimiento del valor de la virginidad como ocurrió en las comunidades palestinas y en las grecoromanas.

Séptima característica: La Iglesia Particular Inculturada vive las esperanzas, las alegrías, los problemas y sufrimientos de su pueblo, porque no es distinta del pueblo sino que se encuentra enraizada en él. Ella, siendo de Cristo, es también de su pueblo, al que quiere y por el que se preocupa como le ocurría a Pablo con relación a sus hermanos los hebreos (Ro 10 y 11).

Por último, cada Iglesia Particular ha de tener su propia historia, no sólo por razón del proceso de sus acontecimientos, sino también en el desarrollo de su organización, de su teología, de su liturgia etc., como aconteció en las Iglesias Particulares de Occidente, dado que aunque todas las comunidades, en un tiempo determinado, sean contemporáneas no por ello son coetáneas, lo que implica momentos de madurez muy diferentes y en circunstancias muy variadas.

Dificultades

5. Si es relativamente fácil determinar la caracterización de las Iglesias Particulares Inculturadas que surgen por proceso de encarnación

¹⁵⁹ LG 16, AG 3. Véase AA.VV., *Antropología y Teología de la acción misionera*, Bogotá 1972, p. 94.

de la Iglesia, de hecho nos encontramos con una selva de dificultades cuando llega el momento de su realización en nuestras comunidades amerindias. Esto no es extraño porque nos hallamos en un momento nuevo de comprensión de la evangelización con todas las oscuridades e inseguridades que implica la novedad carente de modelos anteriores. Pero las dificultades y problemas son para enfrentarlas y buscarles las soluciones oportunas. A continuación pretendo analizar algunas de estas dificultades intentando ofrecer alguna luz para su solución.

6. Un importante bloque de dificultades surge, a mi juicio, de la configuración histórica de la Iglesia y del denso precipitado histórico que en ella encontramos después de veinte siglos de existencia. Son siglos que sí, por una parte, la dotan de una vasta sabiduría de humanidad, por otra tienden a immobilizar la juventud davídica de la fe con la pesada armadura de Saúl. Esto origina varios problemas que es necesario concientizar.

El *primero* es que la propia Iglesia nació en un contexto de civilización, de urbanismo y de imperio, es decir, en un tipo determinado de cultura bien diferente de las culturas nómades y tribales en las que todavía viven muchas de nuestras comunidades amerindias¹⁶⁰.

Lógicamente esto ha configurado un tipo de Iglesia, no solamente creyente y fiel a Jesús, sino también "civilizada" y "urbana" con sus instituciones coherentes con dicho marco cultural. Acostumbrados a nuestra tradicional manera de vivir una Iglesia "civilizada", hoy tenemos que preguntarnos ante muchas de nuestras comunidades amerindias cómo ha de expresarse una Iglesia Particular "tribal" y cuál ha de ser la imagen del sacerdote indígena de una tribu, siendo y manteniendo el ser verdadero ministro de Jesús. No podemos olvidar que la Iglesia ha recibido el mandato del Señor de llevar el Evangelio a todos los pueblos, pero no la cultura de "civilización" en el que ha nacido y se ha desarrollado la Iglesia Misionera. Esto nos provoca de entrada tremendos desconciertos, dado que la Iglesia está acostumbrada a expresarse con la cobertura de la "civilización".

También durante siglos los cristianos hemos vivido nuestro cristianismo en lo que se ha denominado como "cultura occidental", e incluso desde ella hemos compartido su característico etnocentrismo. Toda la elaboración sobre el Evangelio —elaboración, en su sentido más amplio y atendiendo una multiplicidad de aspectos—, la hemos realizado desde categorías y patrones occidentales, tanto que incluso a veces hemos tenido dificultades para la comprensión de la original revelación expresada en categorías semíticas. En nuestra expansión misionera hemos llevado no sólo el Evangelio sino también su elaboración occidental, como claramente puede constatarse en las célebres Reducciones Jesuíticas del Paraguay, la

¹⁶⁰ SUESS, pp. 220-225.

fórmula probablemente más humana de las que se ensayaron en la Evangelización de nuestro Continente. Incluso, cuando nos encontramos en su historia misionera con intentos de nuevas elaboraciones originales, aparecen trágicos fracasos debidos a abiertas resistencias del centro mediterráneo, como aconteció en el caso de los ritos cinos y malabares. Hoy la pregunta que nos hacemos es cómo se deposita sencillamente el Evangelio en una cultura aborigen, prescindiendo de su elaboración occidental, para que pueda expresarse sin colonialismo —aunque sí con fraternidad— en la originalidad u originalidades amerindias.

A esto hay que añadir que la Iglesia Misionera tiene veinte siglos de existencia. En cualquier institución, lo mismo que en las personas, los años marcan y, si no se está atento, pueden determinar un tipo de sicología que dificulta la comprensión intergeneracional.

La institución y las personas adultas y cargadas de años no solamente han recorrido una historia, sino que han vivido una historia llegando a establecer determinados resultados de su quehacer histórico. Tienen un peligro cuando ven nacer una vida y una historia nuevas: intentar imponerles sus propios resultados. Se olvidan que toda realidad que nace —y se olvidan especialmente, cuando el adulto tiene relaciones de paternidad con ella—, manteniéndose fiel a sí misma y a su esencia, ha de elaborar su propia historia y llegar a sus propios resultados. Es importante acompañar a la realidad naciente en sus primeros pasos, contarle su experiencia, informarla de sus resultados, pero respetando la legítima autonomía humana del nuevo ser que nace y, mucho más, cuando sabemos que en su interior late la presencia dinámica y luminosa del Espíritu Santo. El adulto fácilmente se olvida de la experiencia y del significado del nacer y, quizás por motivos de seguridad, insiste en configurar a la criatura a su imagen y semejanza. Esto tiene mucha más importancia el tenerlo en cuenta a nivel eclesial, donde sin negar la comunión, Jesús ha enseñado diciendo: "Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar maestros, pues vuestro maestro es uno sólo y vosotros todos sois hermanos; y no os llameis padre unos a otros en la tierra, pues vuestro Padre es sólo uno, el del cielo; tampoco dejaréis que os llamen consejeros, porque vuestro consejero es sólo uno, el Mesías. El más grande de vosotros será servidor vuestro. A quien se eleva, lo abajarán, y a quien se abaja, lo elevarán" (Mt 23,8-12). La vieja Iglesia Misionera, cargada de años, de experiencias y de instituciones, no ha de olvidar que los comunidades amerindias, si muchas de ellas son noveles en la fe, sin embargo son adultas dentro de su propia cultura y que son ellas las que responsablemente han de vivir y realizar su propia historia de fidelidad a la fe.

Volver a las fuentes

7. Pero, ¿dónde encontrar una orientación ágil y segura para poder aplicar hoy el método de la generación de Iglesias Particulares Amerindias

mediante procesos de encarnación o de inculturación de la Iglesia? Sin duda volviendo a las fuentes, dado que el Nuevo Testamento incluye una teología pastoral del nacimiento de Iglesias Particulares en el momento en el que la misma Iglesia estaba naciendo en la historia. Y no debemos olvidar que el Nuevo Testamento es norma "canónica" de referencia de la praxis evangelizadora dada por el mismo Dios.

Esta norma neotestamentaria tiene mucha más fuerza si advertimos que pretendía seguir la misma praxis que realizó Jesús con relación a la fundación de la primera Iglesia jerosolimitana tras pocos años de disipulado.

Sólo me voy a detener en algunos puntos, que nos pueden ayudar a la orientación que necesitamos en este momento misionero de la Iglesia.

Lo que es evidente, tanto por las Actas de los Apóstoles como por las Epístolas y por el Apocalipsis, es que los Apóstoles inmediatamente orientaron su actividad evangelizadora no sólo a la conversión de personas concretas sino principalmente a la fundación de Iglesias Particulares con sus propios responsables "del lugar" y con una organización ágil y variable.

En las Cartas Pastorales San Pablo establece los criterios para elegir tanto a los que han de asumir un cargo directivo como a otros auxiliares (1 Tim 3,1-13), y da las orientaciones oportunas sobre el modo de proceder de tales directivos (1 Tim 4,6-16; 2 Tim 1,3-2,13; 3,10-4,7; Tit 1,5-2,11).

El sistema de organización aparece muy variable y adaptado a cada una de las comunidades y culturas, como puede observarse según se realizara en Iglesias palestinas o helénicas.

Bernard Sesbotié, después de un detallado análisis sobre los ministerios en las Iglesias neotestamentarias, llega a las siguientes conclusiones:

"Todo este conjunto de informes tiene un sentido positivo y no debe relegarse al terreno de lo secundario. Sirven para indicar el espacio en el que no pretende ser normativo el Nuevo Testamento. Más aún: la diversidad misma de las organizaciones constituye una invitación para los tiempos futuros a no tratar de situarse de manera inmediata del lado de tal o cual figura particular, sino a realizar más bien la necesaria adaptación a las necesidades, como nos da ejemplo el Nuevo Testamento. En este sentido el debate frecuentemente suscitado hoy día entre las Epístolas a los Corintios por una parte y las Pastorales y los Hechos por otra, es bastante inútil.

En resumen: la Iglesia no goza de ninguna libertad en lo que atañe a su propia estructura; por tanto, no puede negar ni el ministerio apostólico ni la ministerialidad global que la constituyen. Pero sí goza de una considerable libertad en cuanto a la figura y la organización que hay que dar a esa relación fundamental entre algunos y todos. Esta libertad no es capricho, ni un fácil recurso, sino una exigencia y una tarea: es deber suyo

dar al ministerio apostólico en cada época la forma capaz de hacer oír mejor su testimonio y de conferirle mayor eficacia; también le toca discernir e incluso idear ministerios nuevos que necesite el pueblo de Dios y el Espíritu le sugiera.

La trilogía tradicional: obispo, sacerdote, diácono, constituye una cristalización y una determinación de funciones que rebasa el testimonio del Nuevo Testamento, aunque éste no cierra tal posibilidad. Esta trilogía abarca en su totalidad el ministerio apostólico al que hace existir de una manera concreta. El obispo realiza su plenitud, el sacerdote y el diácono participan de manera más o menos limitada. El obispo pertenece al colegio de los sucesores de los Apóstoles; el sacerdote al colegio presbiteral que rodea al obispo. Desde Ignacio de Antioquía toda la Iglesia ha entendido siempre así las cosas. Sin embargo, esta trilogía en cuanto tal pertenece al orden de la organización y no al de la estructura eclesial. Aun siendo sumamente venerable por su antigüedad y por la rapidez con la que se hizo universal en la Iglesia, no se impone como un resultado sobre el cual la Iglesia postapostólica no tenga nada que decir.

Estas reflexiones no se proponen sugerir una modificación radical de la trilogía. Quieren sencillamente liberar el espacio teológico para posibles renovaciones. De todos modos, el ministerio apostólico debe comportar un reparto de las tareas y una relación de subordinación en la comunión. No es necesario que todos los miembros de este ministerio participen con igual título y vivan el mismo tipo de compromiso. La figura del ministerio episcopal podría ser objeto de una profunda renovación. El ministerio presbiteral podría comportar ciertas diversificaciones, incluso títulos nuevos en función de las tareas asumidas y de los compromisos contraídos. La renovación que se intenta hacer del diaconado no debería proponerse el restablecimiento de una figura antigua, sino la creación de un tipo nuevo de ministerio"¹⁶¹.

Se trata de una importante aportación que nos muestra las posibilidades de organización tanto jerárquica como ministerial que podrían nacer en el seno de las comunidades amerindias, más adaptadas a su propia idiosincrasia respetando la estructura básica de toda Iglesia.

El Nuevo Testamento no oculta las dificultades y problemas que surgen en las Iglesias noveles dotadas con sus propios dirigentes y auxiliares internos.

Así en el Apocalipsis aparecen los fallos y caídas de los "ángeles de las Iglesias" (Ap 2,1-22), a los que corrige "el Espíritu" a través de

¹⁶¹ SESBOUE, Bernard, "Ministerios y estructura de la Iglesia. Reflexión teológica a partir del Nuevo Testamento", en AA. VV., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, pp. 383-384.

“Juan, hermano vuestro, que comparto con vosotros la lucha, el linaje real y la constancia cristiana” (Ap 1,9).

No se ocultan las dudas, los conflictos e incluso los pecados que pululaban en el interior de dichas comunidades, como claramente aparece en casi todas las Epístolas y especialmente en las Cartas a las comunidades de Corinto. Igualmente se las ve sometidas a las influencias negativas de la antigua religiosidad, como se escribe en la Carta a los Hebreos, donde incluso prosperaba la tentación de abandonar la fe en Cristo. Para ayudarlas aparece la función del Apóstol, que mediante visitas y cartas apoya a las Iglesias nacientes y las clarifica en su fe y en los nuevos compromisos adquiridos.

Incluso surgen la incompreensión y el conflicto entre Iglesias de origen religioso y étnico distinto, lo que procura superarse en un encuentro conciliar de los diferentes dirigentes, como sucedió en el Concilio de Jerusalén, que tuvo resultados muy positivos, liberando a la Iglesia definitivamente de las antiguas autoridades de Israel y abriendo la posibilidad de crear nuevas Iglesias originales en el mundo de la gentilidad.

Fue en esta dinámica evangélica de creación de Iglesias Particulares, con la fe puesta en la acción del Espíritu y en los hombres que la integraban, donde nacieron nuestras Iglesias de Oriente y de Occidente, donde se formaron nuestros padres en la fe, de donde surgieron los mártires cuya sangre fue la semilla de nuevos cristianos, donde comenzó a desarrollarse la larga y rica historia ritual y teológica que hoy constituye uno de los patrimonios más importantes de la Iglesia.

Creo que es lícito el preguntarnos si al plantearnos el problema del paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, cuando nuevas Iglesias Particulares pretenden nacer, no debemos volver a la teología pastoral neotestamentaria del nacimiento de Iglesias. Y para poder volver a poner en práctica aquel antiguo y original sistema de evangelización que, en medio de sus dificultades, tantos resultados positivos ofreció, pienso que es necesario que nuestra antigua y venerable Iglesia Misionera vuelva a su experiencia original de una Iglesia que nace de las manos de Jesús por la fuerza de su Espíritu y que sigue naciendo de la misma manera con el fervor y la audacia de Pentecostés, recordando la palabra del Evangelio: “Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de Dios; o sea que cualquiera que se haga tan poca cosa como este niño, ése es el más grande en el Reino de Dios; y el que acoge a un niño como éste por causa mía, me acoge a mí” (Mt 18,2-5). Lindo y sugerente texto si tenemos el valor de aplicarlo tanto a la vieja Iglesia Misionera como a las comunidades amerindias jóvenes en la fe, pero que quieren constituirse, por la gracia del Señor, en Iglesias Particulares Inculturadas de Cristo.

El radicalismo étnico

7. Si un bloque de dificultades para la promoción creativa de Iglesias Particulares Amerindias proviene de una postura de tuciorismo tradicionalista, otro bloque puede tener su origen en un radicalismo étnico, que subrayando la dimensión "aborigen" puede oscurecer el sentido situado de "evangelización", de tal manera que termine desvirtuando la síntesis de "evangelización aborigen".

Proponiendo el problema de una manera simplificada, en algunos círculos misioneros durante los últimos años se ha hecho la siguiente objeción: La Iglesia en su despliegue misionero siempre se presenta con pan, vino y aceite, tres elementos característicos de la cultura mediterránea, y algunos de ellos totalmente ajenos a las culturas amerindias. Si verdaderamente quiere inculturarse, ¿no debería abandonar los símbolos de una cultura extraña y sustituirlos por los de la propia cultura aborigen?

No es el momento de ponernos a reflexionar sobre el complejo tema de la institución de los sacramentos por Cristo, de la determinación de lo que el magisterio y los teólogos han llamado la sustancia de los sacramentos, y la autoridad que la Iglesia tiene sobre la modificación de la materia y la forma de cada uno de los sacramentos. Pero la dificultad nos ayuda a profundizar en el misterio de la evangelización indígena, y en alguno de sus signos y de sus consecuencias más importantes.

El nacimiento de una Iglesia Particular Amerindia nunca puede darse sin la aceptación explícita en la fe del Cristo Salvador. Pero no existe un Cristo mítico, ahistórico. El único Cristo que existe y al que anunciamos es "Jesús el Cristo", con toda su densidad y condicionamientos históricos, ya que Dios ha querido realizar la salvación del hombre por el Dios-Hombre Jesús, que es el Cristo.

La aceptación de Jesús supone la aceptación de su originalidad, de su historicidad y de la alteridad. Implica la aceptación del otro, del distinto, con la posibilidad de entrar en comunión con él. Supone también el admitir la originalidad única de su persona y de su mensaje. Pero esto implica el admitir su historicidad situada culturalmente en otra cultura, ya que su mensaje quedó formulado en un mundo arameo y no extraña que, cuando aparece ante la comunidad de otra cultura, se presente con los modestos dones de su propia cultura: pan, vino y aceite. Esta presentación tan modesta y sencilla, tan humana, tiene también un efecto salvífico y liberador sobre la cultura amerindia: evitar que se transforme en un inhumano ghetto replegado y aislado, y abrirla a una comunión fraternal con las otras culturas, en la reciprocidad del dar y el recibir sin perder la propia identidad.

Es interesante a este respecto oír a Simeón Jiménez, el líder ye'cuana: "Por extranjero, no entendemos al ciudadano de otros países y latitudes

que venga a visitarnos o a convivir con nosotros. Esas personas serán bienvenidas si se acercan con ánimos de comunicarse con nosotros, comprender nuestras necesidades y compartir nuestras aspiraciones. Extranjero es para nosotros lo que niega nuestras formas de vida, nuestras formas de trabajo y nuestra solidaridad. Lo extranjero: culpable de la destrucción de nuestra flora y de nuestra fauna, de la fertilidad de nuestros ríos y de nuestros bosques. Lo extranjero: para quien nosotros somos objeto único de explotación con miras a su enriquecimiento. Por ello, nos resistimos a integrarnos a la sociedad capitalista actual mediante planes de instituciones o personas que sirven de intermediario a lo extranjero"¹⁶².

No podemos decir, en el sentido del ye'cuana, que Jesús sea un extranjero; ya que no viene para ser servido sino para servir. Pero es honesto que habiendo nacido en otro país y en otras latitudes se presente con su mensaje soteriológico y trascendente y con la humildad de los dones de su pueblo de origen = pan, vino y aceite.

Dificultades de orden práctico

8. Otras dificultades, que suelen proponerse para el desarrollo de Iglesias Particulares Amerindias, son más bien de orden práctico.

La más corriente es que, dada la cercanía geográfica de culturas en América Latina, se originaría una multiplicidad de comunidades católicas diversificadas que podrían crear graves confusiones entre los cristianos.

Estamos en el "quid" de la cuestión. Esto demuestra lo lejos que nos encontramos los cristianos de la concepción de una Iglesia, que siendo la misma y la única, sin embargo puede expresarse pluriforme y pluriétnicamente en la diversidad de las Iglesias Particulares. Porque "hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es también la esperanza que os abrió su llamamiento; un solo Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, a través de todos y en todos. Pero cada uno ha recibido el don en la medida que Cristo nos lo dió" (Ef 4,4-7).

9. Lo que no podemos sospechar son las consecuencias soteriológicas que tendría para las propias comunidades aborígenes, para la Iglesia de América Latina, para nuestro Continente, e incluso para niveles mucho más amplios la decisión de promover Iglesias Particulares Amerindias con la novedad del Nuevo Testamento, aunque siendo conscientes de todas las dificultades y problemas que esto lleva consigo.

Ciertamente en las propias comunidades se haría visible y operante la palabra de Juan Pablo II, frente a las negativas experiencias del pasado: "La obra evangelizadora no destruye, sino que se encarna en vuestros

¹⁶² COLOMBRES, p. 80.

valores, los consolida y fortalece”, y por ello “no impide que la Iglesia, fiel a la universalidad de su misión, anuncie a Jesucristo e invite a todas las razas y a todos los pueblos a aceptar su mensaje. Así, con la evangelización, la Iglesia renueva las culturas, combate los errores, purifica y eleva la moral de los pueblos, fecunda las tradiciones, las consolida y restaura en Cristo”.¹⁶³

Una Iglesia en América Latina constituida por Iglesias Particulares Pluriétnicas, en testimonio de comunión y encuentro de pueblos de diversas culturas, se constituiría en modelo de la justa y humana sociedad pluriétnica a la que aspiramos en el Continente, al mismo tiempo que abriría un nuevo camino de liberación y esperanza tanto a las propias comunidades indígenas como a otros sectores de la sociedad, sin el recurso al odio ni a la violencia, peligro y realidad que en repetidas ocasiones ha apuntado Juan Pablo II en sus discursos a las comunidades aborígenes, mientras las alienta al compromiso por establecer un mundo en el que se reconozcan sus legítimos derechos.

Misioneros de una evangelización indígena

10. Todo proyecto específico de evangelización implica un modelo coherente de misionero o de equipo misionero para ponerlo en marcha. La diversidad de proyectos explica los diferentes tipos de misioneros en la historia: benedictinos del medioevo, Francisco de Asís entre los musulmanes, Roque González en las Reducciones, Ricci en el Imperio de China, Carlos de Foucauld en las tribus saharianas de los tuaregs.

El paso de una evangelización indigenista con las comunidades amerindias a una pastoral típicamente aborígen marca también un nuevo modelo de misiones y de misioneros con los normales procesos de transición que ya han comenzado a darse en nuestro Continente. Sólo pretendo en este momento marcar algunas líneas fundamentales que nos pueden ayudar a configurar al misionero o equipo misionero en el proyecto de una evangelización integral e indígena.

11. De hecho, en cualquier tipo de proyecto de misión, el misionero ha de sentirse por la fe profundamente identificado con Jesucristo creyendo que sólo en El está la salvación. Por eso su vida significa estar al servicio de Cristo, y su identificación con El le hace transformarse no en el dominador sino en el hermano *servidor* de las comunidades amerindias con el deseo cristiano de que “tengan vida y la tengan más abundante”.

Pero la palabra “servicio”, tan utilizada en nuestra época, ha sido también demasiado manipulada. Por eso el misionero no debe solamente

¹⁶³ J.P. II, pp. 14-15.

afirmarse como servidor, sino que ha de preguntarse si las comunidades aborígenes lo perciben como tal servidor o por el contrario como su dominador, como su señor, o como su benefactor poderoso¹⁶⁴.

El tipo y el modo de servicio que preste el misionero *dependerá en gran parte de la mentalidad* con la que se acerque a las comunidades amerindias y de la clarificación que tenga del mismo proyecto misionero.

De ahí que, rechazando consciente y justificadamente la mentalidad etnocéntrica de la cultura envolvente y dominante, ha de alcanzar un conocimiento crítico y evangélico de la sociedad y cultura de la que él mismo procede, y de los mecanismos que ésta utiliza para la opresión y dominación de las comunidades aborígenes. Se trata de un proceso doloroso, de una conversión personal que Dios providencialmente suscita para ser también evangelizador y misionero de los hermanos de su propia sociedad y cultura. Hoy el Señor no llama al misionero sólo como evangelizador de comunidades aborígenes, sino simultáneamente como evangelizador de su propia cultura, con el objetivo de poder colaborar en la instauración de una paz cristiana fundada en una convivencia pluriétnica justa y fraternal. Por eso el misionero tiene que aceptar que muchas veces aparecerá para sus propios hermanos de sociedad y cultura como una persona extraña y molesta, incluso como un disidente, y tendrá que estar preparado para decir con dolor y con esperanza: "Aquí tenéis a mi madre y a mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios ése es hermano mío y hermana y madre" (Mc 3,35).

Al mismo tiempo el misionero ha de procurar una comprensión de las comunidades amerindias, no sólo intelectual sino también afectivamente, acorde con las exigencias de una auténtica antropología pluricultural y de una teología que descubre la presencia del Dios Salvador, por caminos misteriosos, en todos los pueblos y culturas. Esta comprensión le permitirá desarrollar una postura de respeto fraternal ante las comunidades aborígenes y de poder captar su dolor y su sufrimiento por tantas injusticias padecidas a través de la historia, incluso por los que se consideraban sus benefactores.

La misión ha de tener una gran claridad en los objetivos evangelizadores que pretende: la liberación de las comunidades aborígenes en el horizonte de una sociedad fraternalmente pluriétnica, y, en la medida en que estas comunidades libremente por la gracia del Señor acepten la fe, la fundación de nuevas Iglesias Particulares Inculturadas. Si sabe promoverlas con la generosidad y con la humildad de los Apóstoles, las verá nacer con alegría en el proyecto de una Iglesia pluriétnica como la apuntada por Jesús en el día que confirió la misión evangelizadora a sus discípulos.

¹⁶⁴ Son hoy muchos los testimonios de aborígenes que nos manifiestan cómo han visto a las misiones y a los misioneros. La imagen es bien distinta de la expresada en muchas ocasiones por los propios misioneros. Véase, COLOMBRES, pp. 77-94, y AA.VV., *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Sao Paulo 1982, pp. 242-255.

Inculturación del misionero

12. Una determinada mentalidad humana y pastoral de la realidad ha de descender a determinados compromisos del misionero, y el primero de todos es el de la *inculturación* en la correspondiente comunidad amerindia.

Así lo ha indicado el mismo Concilio: "Es necesario que la Iglesia esté presente en estos grupos humanos por sus hijos, que viven entre ellos o que a ellos son enviados". Y añade: "Unanse con aquellos hombres con el aprecio y la caridad, reconózcanse como miembros del grupo entre los que viven y tomen parte en la vida cultural y social por las diversas relaciones y negocios de la vida humana; estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ella se contienen"¹⁶⁵.

Esto solamente es posible si el misionero sabe establecer el contacto no como maestro sino como discípulo, no con prepotencia de benefactor sino con agradecimiento por ser admitido en casa ajena. La inculturación sólo es posible en la medida en que reconociendo la propia ignorancia adopta uno el aprendizaje del niño ante el nuevo maestro, que en este caso será la propia comunidad amerindia. Por otra parte, la introducción en la comunidad nunca puede tener el aspecto de una invasión. El mismo Jesús ha establecido las normas de cómo sus discípulos y misioneros deben entrar en contacto con las comunidades y del modo de vida que han de adoptar (Lc 10,1-12).

El auténtico aprendizaje de la inculturación implica que no se puede hacer con actitud de desprecio y "sacrificio" —característico de los que se consideran de una cultura superior— sino con admiración y respeto: "Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los ha conducido con *un coloquio verdaderamente humano* a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el Espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos, *para advertir en diálogo sincero y paciente, las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes*, y al mismo tiempo esfuércense en examinar estas riquezas con la luz del Evangelio"¹⁶⁶.

La verdadera inculturación conduce a una participación real en su vida y a un proceso de *inhistorización*. Decía el mismo Concilio: "La Iglesia se une por medio de sus hijos a los hombres de cualquier condición, pero especialmente a los pobres y afligidos, y a ellos se consagra gozosa. Participa en sus gozos y en sus dolores, conoce los anhelos y enigmas de la vida y *sufre con ellos en las angustias de la muerte*". Y consecuentemente

¹⁶⁵ AG 11.

¹⁶⁶ AG 11.

invita diciendo: "Tomen parte, además, los fieles cristianos en los esfuerzos de aquellos pueblos que luchando con el hambre, la ignorancia y las enfermedades se esfuerzan en conseguir mejores condiciones de vida y en afirmar la paz en el mundo"¹⁶⁷.

Ahora bien, tanto la inculturación como la inhistorización que han de ser realizadas por la misión y por el misionero en las comunidades amerindias, han de ser asumidas con una actitud humana y cristiana, y no como un nuevo y moderno instrumento de manipulación de los aborígenes. "En efecto, la caridad cristiana se extiende a todos sin distinción de raza, condición social o de religión; no espera lucro o agradecimiento alguno, pues como Dios nos amó con amor gratuito, así los fieles han de vivir preocupados por el hombre mismo, amándolo con el sentimiento con que Dios lo buscó"¹⁶⁸.

Pero el misionero al mismo tiempo que ha de esforzarse en un proceso de inculturación y de inhistorización en la comunidad amerindia, ha de tener también conciencia de las limitaciones a las que se encuentran sujetas sus posibilidades de dicho proceso. Sólo la Iglesia Particular Indígena puede llegar a una inculturación total, pero no así el misionero.

El misionero nunca podrá olvidarse que no es un amerindio, aunque se naturalice entre ellos. Esta conciencia lo liberará de la tentación de sentirse o constituirse en jefe o cacique de la comunidad, aunque sea de una manera más o menos disimulada, tomando muy en serio su función de mero servidor.

Además cualquier proceso de inculturación, que se realice en edad adulta, es incapaz de anular la estructura cultural en la que uno ha sido educado en sus años de infancia y de adolescencia, aunque sí puede cuestionarla en muchos de sus puntos.

La conciencia limitativa de su propia inculturación le permitirá al misionero saberse definir a sí mismo con humildad ante la comunidad amerindia, manteniendo valores fundamentales de su ser cristiano¹⁶⁹ y de su manera de ser, aunque no siempre sean entendidos, y ofrecer testimonialmente la posibilidad de la comunión fraterna entre hombres de culturas diferentes pero que, más allá de las diferencias culturales, coinciden en ser hombres e hijos de Dios.

El misionero servidor

13. La procedencia del misionero de la comunidad de la Iglesia y de la cultura envolvente, unida a su proceso de inculturación e inhistori-

¹⁶⁷ AG 12.

¹⁶⁸ AG 12.

¹⁶⁹ Sobre el tema del celibato, véase SUESS, p. 241.

zación en la comunidad amerindia lo capacita para ser evangélicamente un *colaborador cualificado* de los aborígenes.

La colaboración desinteresada de la misión puede ser sumamente importante en todas las áreas que afectan a una justa y humana liberación del mundo amerindio.

Pero esta función de colaborador ha de quedar bien interiorizada en los propios misioneros y claramente expresada ante la comunidad indígena que ha de seguir controlando la marcha de su vida y el desarrollo de su propia cultura.

Por eso viviendo en verdadera pobreza evangélica, es importante el evitar la imagen de propietarios latifundistas, en cuyos terrenos viven los indígenas, de dueños y de amos, de capataces, de directivos etc. Pero pueden ser buenos consejeros y estar al servicio de los aborígenes en aquello que puedan ayudarles, dado que la autonomía humana nunca implica autosuficiencia y postula la ayuda de los demás.

Igualmente los servicios que deban prestar en el campo de la salud y de la enseñanza no se deben realizar, como tradicionalmente se ha hecho, desde otros patrones culturales, sino desde las propias categorías amerindias, aunque implementándolos con aquellos nuevos descubrimientos que afectan al bien y mejoramiento de la comunidad y pertenecen al patrimonio de la humanidad.

Pero, sobre todo, el misionero y la misión han de estar preparados para ser los colaboradores en el nacimiento de la Iglesia Particular Amerindia, una vez que el pueblo haya acogido la fe en Jesucristo Salvador. Esto exige una preparación especial en su acción evangelizadora y catecumenal —catecumenados para la fundación de Iglesias—, con la misma actitud de Juan el Bautista ante Jesús: “A él le toca crecer, a mí menguar” (Jn 3,30). Es importante recordar que “a la esposa —la comunidad amerindia— la tiene el esposo (Jesús); el amigo —el misionero y la misión— que está allí a su disposición se alegra mucho de oír su voz. Por eso mi alegría, que es esa, ha llegado a su colmo” (Jn 3,29).

14. Una última nota que deseo apuntar en esta descripción del misionero y de la misión es que ha de desarrollar fuertemente, con la ayuda del Espíritu, el sentido del discernimiento, dadas las situaciones tan variadas y complejas en las que se encuentran las comunidades aborígenes en América Latina.

Teniendo en cuenta las grandes líneas trazadas, en cada caso hay que considerar las aspiraciones de las propias comunidades, la situación en la que se encuentran, las posibilidades de las que se disponen y, sobre todo, la acción del Espíritu que tantas veces hace presente inesperada y desconcertantemente al Dios de la Salvación, siempre con el único objetivo de Jesús: “Que tengan vida y la tengan más abundante”.

VI. De la Evangelización Sectorial a la Evangelización de Conjunto

La evangelización integral de las comunidades amerindias, dadas las circunstancias reales en las que se encuentran, exige, para que sea posible, una evangelización simultánea múltiple y conjuntada de toda la Iglesia en cada una de las naciones e incluso en todo el Continente.

Evangelización de la Iglesia misionera y no aborígen

1. En efecto, dichas comunidades se encuentran dispersas en el interior de un Continente que se denomina cristiano, con un 90% de bautizados y con múltiples manifestaciones de piedad. Hoy podríamos repetir las consideraciones que hacía el P. Antonio Ruiz de Montoya en 1639 ante Felipè IV: "No es mi intento referir los agravios que comúnmente reciben los indios, porque sería recopilar muchos autores, y añadiendo lo que yo he visto, hacer muy gran volumen. Los que me obligaron a venir a esta corte será fuerza referirlos en su lugar, *los efectos de estos agravios referiré*: El uno sea, no querer los gentiles recibir el Evangelio; el segundo, los ya cristianos detestarlo. Porque si por el oído oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana ejercitada en obras. En muchas provincias hemos oído a los gentiles este argumento, y visto retirarse de nuestra predicación, infamada por malos cristianos"¹⁷⁰.

Actualmente la opresión, en muchas ocasiones hasta el límite del genocidio y del etnocidio, que padecen las comunidades amerindias, se origina por una sociedad envolvente que se denomina cristiana. Y cuando las propias comunidades aborígenes analizan el interior de la sociedad extraña, pueden contemplar en ella el tremendo divorcio entre la fe y la vida, que con toda riqueza de detalles han expuesto los Documentos de Medellín y Puebla.

En estas circunstancias del Continente es impensable una evangelización integral de las comunidades amerindias de tipo sectorial, es decir, depositando la responsabilidad exclusivamente en las misiones y en los misioneros, a los que se les prestará solamente una ayuda subsidiaria principalmente de tipo económico. Sólo una responsabilidad conjunta, orgánica, diferenciada y complementaria de toda la Iglesia puede enfrentar el problema. La evangelización en orden a la conversión —en los sentidos anteriormente apuntados— de las comunidades amerindias ha de estar acompañada simultáneamente de una evangelización en orden a la conversión de la propia Iglesia, de las diferentes denominaciones y sectas cristianas, y de la cultura nacional dominante y envolvente. A continuación pretendo desarrollar brevemente cada uno de estos aspectos.

¹⁷⁰ R.M., p. 40.

2. El primer problema con el que nos encontramos para la Evangelización Integral de los aborígenes es, en la mayoría de los casos, la propia Iglesia, entendida como el Pueblo de Dios en el que se congregan todos los cristianos no aborígenes.

La conversión de la Iglesia implica, en primer lugar, un abrirse fraternalmente ante el mundo aborígen para dejarse evangelizar por él, teniendo conciencia de la angustiada problemática por las que se encuentran amenazadas las comunidades amerindias; de los derechos fundamentales de las minorías étnicas; de la dignidad de sus culturas y religiones; de la pasión padecida por ellas en su historia por las manos de los propios cristianos. Conversión de la Iglesia significa que los cristianos no aborígenes, individual y comunitariamente, comienzan a descubrir el rostro de Jesús en el rostro de los aborígenes, sintiendo renacer su responsabilidad en colaborar en la salvación y liberación de estos pueblos, culturalmente diferentes, pero humanamente hermanos e hijos del mismo Dios.

Sólo una Iglesia no-aborígen previamente convertida puede actuar honesta y eficazmente en la cultura nacional envolvente.

Para conseguir dicha conversión pienso que es necesario proponerse algunos *objetivos mínimos*, entre los que propongo los siguientes.

Primer objetivo, facilitar a las comunidades cristianas un mejor conocimiento de la situación real en las que se encuentran las etnias indígenas, y de las actuales orientaciones de la misionología propiciadas por el Magisterio y por los especialistas en la materia.

Segundo, concientizar en las comunidades cristianas el sentido de respeto a las diferentes culturas y religiones aborígenes; el reconocimiento de sus legítimos derechos; y el valor y la riqueza que suponen estas culturas y religiones tanto para el Continente como para la vida de la propia Iglesia.

Tercero, promover la conciencia de una Iglesia que en el Continente ha de aceptar con flexibilidad y alegría el que ha de ser simultáneamente una y plural: una por la unidad de su fe y por la comunión; plural, por las exigencias de inculturación de Iglesias Aborígenes Particulares.

Cuarto, promover la responsabilidad de los cristianos con respecto a las comunidades indígenas, colaborando, a todos los niveles y de diferentes maneras, en todo aquello que sea necesario para la legítima defensa, liberación y promoción de las comunidades indígenas, y para su evangelización integral.

Promoción del ecumenismo evangelizador

3. La multiplicación de Iglesias Cristianas y de Sectas con enérgica expansión misionera en las comunidades amerindias es un nuevo problema que se presenta como una amenaza más de desintegración de dichas comunidades.

El respeto a los aborígenes nos exige a todos una conversión al ecumenismo, que en América Latina ha de ser especialmente promovido por la Iglesia Católica con un *triple objetivo*.

Primero, dar el testimonio de una auténtica fraternidad en Cristo, evitando el escándalo ante el mundo aborigen de un Cristo roto y desgarrado en el que desaparece el amor entre los hermanos. Es imposible ser testigos del amor establecido por Cristo cuando ni siquiera entre los cristianos nos amamos y nos respetamos.

Segundo, evitar el bombardeo de diferentes Iglesias Cristianas sobre las mismas comunidades creando el desconcierto y en muchas ocasiones las divisiones internas, y respetar ecuménicamente a las que ya son cristianas.

Tercero, procurar unos mismos criterios de evangelización integral, incluyendo simultáneamente la dimensión liberadora y la promoción de Iglesias Particulares Aborígenes ¹⁷¹.

Evangelización de la sociedad dominante

4. Misión urgente de toda la Iglesia es intervenir como fermento de transformación y conversión de la sociedad y cultura nacionales dominantes, en las que predomina despóticamente un incontrolado economicismo, y en las que se mantiene unas relaciones ideológicas y fácticas de colonialismo con relación a las comunidades amerindias.

Probablemente nos encontramos con el problema más complejo de todos, ya que supone como horizonte otro esquema de sociedad bien diferente al que vivimos.

Pero baste apuntar *algunos objetivos* más inmediatos y viables.

Primero, promover y sensibilizar a la sociedad nacional no aborigen sobre la problemática indígena que la lleve a un conocimiento y convivencia más plenos con las otras comunidades culturales existentes en cada país.

Segundo, propiciar en las enseñanzas nacionales un sistema que permita un ambiente revalorativo del indígena, y un cambio de mentalidad estimativa y operativa con relación a la historia, la cultura, la dignidad y los derechos de estas etnias.

Tercero, promover el establecimiento de un régimen jurídico que reconozca personería pública a las diferentes comunidades, integrando derechos propios de las minorías étnicas; garantizando y reconociendo sus

¹⁷¹ Consulta ecuménica sobre pastoral indigenista na América Latina, 10-14 Mayo 1983. Relatorio. Brasilia, 1983. (fotocopiado).

propios sistemas de ordenar y regular la vida interna de las comunidades; y canalizando su participación orgánica en todos los asuntos públicos que afectan al bien común y a los intereses de las propias comunidades.

Cuarto, promover el establecimiento de una legislación de tenencia "política" de tierras para las comunidades amerindias que asegure la creación de espacios geográficos en los que sea posible el desarrollo humano de su vida, y que sean acordes, en la medida de lo posible, con su historia, tradiciones y exigencias étnicas.

5. Sólo en este amplio contexto de acción conjuntada de toda la Iglesia, la Evangelización Integral directa realizada en las propias comunidades amerindias encuentra su enmarque y la posibilidad de alcanzar sus objetivos en una Iglesia y en una sociedad en las que puedan convivir fraternalmente las diferentes comunidades culturales, quedando de esta manera todas las cosas recapituladas en Cristo.

Largo y difícil es el camino que se abre ante la evangelización del mundo indígena, pero al mismo tiempo urgente.

Los más pobres de los pobres, desde sus necesidades y problemas, nos descubren el horizonte de la posibilidad de una sociedad más justa, de una Iglesia más cristiana, y de exigencias a veces olvidadas del Reino de Dios. Nos han ayudado a profundizar el mismo misterio de Dios escondido en Él antes de todos los siglos y manifestado en Cristo.

Juan Pablo II, con ocasión de acercarse el V Centenario del inicio de la Evangelización en América Latina, nos ha invitado a renovar nuestro proyecto de Evangelización, que ha de tener especialmente en cuenta a las propias comunidades aborígenes con las que se encontraron los primeros misioneros.

El Señor Jesús no nos oculta los problemas que podemos tener si nos introducimos por este camino de Evangelización Integral: "Os he dicho estas cosas para que gracias a mí tengáis paz. En el mundo tendréis apreturas, pero, ánimo, que yo he vencido al mundo" (Jn 16,33).