

culturas indígenas y evangelización

Pablo Sues

cep

culturas indígenas y evangelización

Pablo Suess

Títulos originales:

- I. **Culturas Indígenas e Evangelização**, REB, vol. 41, fasc. 162, junio 1981. Editora Vozes Ltda, Petrópolis, RJ., Brasil.
- II. **Organizar a esperança**, *Consulta Ecuménica sobre pastoral Indigenista na América Latina*. Porantim, No. 52-53. Junho-Julho 1983, Brasília - DF. Pág. 9-12.

Traducción: CEP

Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)
Jirón Lampa 808, of. 601. Apartado 6118
Lima-Perú

Septiembre 1983

cep

Presentación

El Centro de Estudios y Publicaciones tiene el agrado de entregar a sus lectores "Culturas Indígenas y Evangelización". Su autor, Paulo Suess, revela a lo largo de estas páginas una rica experiencia de trabajo personal y colectivo en la tarea de evangelización en medio de las culturas indígenas del Brasil.

Consideramos que este trabajo puede ser un valioso aporte a la mejor comprensión de los retos de la cultura a la evangelización. Creemos que contribuirá no sólo a difundir una experiencia de pastoral indígena muy importante como es la de la Iglesia brasileña, sino también a aportar categorías de análisis que pueden ser válidas para otros contextos donde se plantea igualmente la relación entre cultura y evangelización.

Este trabajo fue publicado en la Revista Eclesiástica Brasileira (REB) editada por Vozes, en 1981; y también por el Boletín del CIMI (Consejo Indigenista Misionero). Consta de cuatro capítulos precedidos por una introducción que explicita los presupuestos para una pastoral inculturada de liberación. A lo largo de estos cuatro capítulos el autor desarrolla aspectos históricos, etnológicos,

así como teológicos. Dedicar un capítulo, el tercero, a analizar las diversas alternativas que se han puesto en práctica en la política indigenista brasileña. Suess es un conocedor profundo de la problemática indígena del Brasil, trabaja desde hace varios años en el CIMI, en el que ocupó durante 1981 el cargo de Secretario Ejecutivo y ha sido uno de los más activos promotores en lograr un encuentro entre los diversos equipos que trabajan en la pastoral indígena en América Latina.

Hemos considerado también de interés para nuestros lectores incluir en esta edición el Documento Final de la Consulta Ecueménica sobre Pastoral Indigenista que se realizó en Mayo de este año en Brasilia, y que hace importantes aportes, en esta perspectiva evangelizadora.

Lima, Setiembre 1983
C.E.P.

Sumario

CULTURAS INDIGENAS Y EVANGELIZACION	
Paulo Suess	
Presupuestos para una pastoral inculturada de liberación	9
I. Perspectiva histórica	13
II. Perspectiva etnológica	20
1. Conceptos	
2. Culturas tribales y evangelización	
III. Tipología de alternativa en la política indigenista	36
1. La opción nacionalista	
2. La opción populista	
3. La opción racista	
4. La opción clasista	
5. La opción liberadora	
IV. Para una pastoral inculturada de liberación	51
1. Encarnación de Jesucristo	
2. Testimonio de la vida	
3. Inculturar para comunicar	
4. Diálogo ecuménico e indigenización de la Iglesia	

5. Etapas de evangelización
6. **Mínima Pastoralia: sacramentos de una pastoral indigenista**

ORGANIZAR LA ESPERANZA

Documento final de la consulta ecuménica sobre pastoral indigenista

Brasilia, 14 de mayo de 1983

1. Situación actual de los pueblos indígenas en América Latina
2. Nuestra reflexión
3. Nuestro compromiso

Culturas indígenas y evangelización

Presupuestos para una pastoral inculturada de liberación.

Paulo Suess

La cuestión indígena en el Brasil parece muchas veces una cuestión insignificante, un caso perdido y hasta romántico en torno a 200.000 individuos cuya rendición sería sólo una cuestión de tiempo. Entre la "integración cuanto antes" de la política indigenista oficial y el "aislamiento a-histórico" de un cierto populismo indigenista, la acción pastoral vacila entre una catequesis integracionista y un pragmatismo de día a día, entre un desarrollismo paternalista y una evangelización liberadora(1).

La teología de la Liberación, hasta ahora, ha reflexionado poco sobre la cuestión étnica de los pueblos y las naciones indígenas. Tal cuestión fue

(1) Este texto es sustancialmente la ponencia pronunciada en el "Encuentro sobre Evangelización y Culturas", organizado por la Línea 2 del Plan Pastoral de la CNBB, del 28 al 30-11-80, en Brasilia, DF.

tomada como un dato superestructural u olvidada o subordinada al conflicto de las clases sociales. En efecto, la contradicción principal de la realidad social se da entre las clases (explotados/explotadores) y no entre las razas o etnias (indio/negro/blanco). En un proyecto político puramente étnico-racial reaparecen siempre las estratificaciones sociales. Además, los indios tribales con su economía de subsistencia no serían "elemento revolucionario" para cambiar el rumbo de la historia. Aun así, es extraño que en un continente donde la cuestión étnica determina generalmente la posición social, se reflexione tan poco sobre la condición precolombina e indígena de la liberación. La cuestión indígena no divide la liberación de este continente, sino que la radicaliza. Por eso, la pastoral indigenista no es una rama más en el árbol de la pastoral de la Iglesia. Es **teología fundamental** que obliga a redimensionar toda la acción de la Iglesia. Lo que acontece con las minorías de un territorio nacional o del continente es paradigmático y anticipa proféticamente aquello que sucederá a toda la nación y al continente.

El silencio significativo de la teología repercute en los documentos pastorales de América Latina. Las "Conclusiones" de Medellín no hablan de los casi 40 millones que hoy, en unos 600 grupos lingüísticos, constituyen los pueblos indígenas de Amerindia. Tampoco Puebla asumió con entusiasmo la causa de estos pueblos (2). En el "Índice

(2) Puebla hace ligeras alusiones a la cuestión indígena en los números 201, 410, 422, 424, 428, 441 y 1164.

Analítico Sistemático de los discursos del Papa en el Brasil" tampoco aparece el término "indio" (3) y lo que había de sustancial en el mensaje papal a los pueblos indígenas en el Brasil, su reconocimiento como naciones, fue censurado en las ediciones oficiales *ad usum Delphini* (4). También la "recepción" de los mensajes papales es un acto teológico que refleja el "status quaestionis" de una Iglesia local.

La hipoteca histórica de genocidio de los pueblos indígenas nos obliga a enfocar su causa, contra toda amnesia oficial, a partir de varios ángulos. Ningún misionero, antropológicamente responsable, puede limitar su acción pastoral exclusivamente a un dossier bíblico-dogmático. Se precisa, por lo menos, tener en cuenta los aportes del historiador, del etnólogo y del sociólogo. Procuramos, por tanto, en un diálogo interdisciplinar, delimitar el terreno para un amplio consenso sobre una acción pastoral de la Iglesia junto a los pueblos indígenas. terreno para un amplio consenso sobre una acción pastoral de la Iglesia junto a los pueblos indígenas.

I. Perspectiva histórica

En la visión escatológica del Apocalipsis de San Juan, el Pueblo de Dios es descrito como una

- (3) Cf. *Comunicado Mensal* da CNBB, n. 334 (julio de '80) 735-804. También falta el vocablo "esperanza".
- (4) *L'Observatore Romano* (ed. portuguesa), XI/30 (27-07-80), p. 9, reprodujo el discurso del Papa a los indios en su versión más auténtica. Cf. la sinopsis de las "versiones" en el *Boletim do CIMI* n. 69 (ene-feb. '81).

“gran multitud” de todas las “naciones, tribus, pueblos y lenguas”. La “multitud” culturalmente diversificada se constituyó en “pueblo” escatológico, existencialmente unido a través del paso por la “gran aflicción” asumida en una referencia mística-explícita por la pasión de Jesucristo. Este, el Cordero-Pastor inmolado, conducirá las naciones, tribus y pueblos, el Nuevo Pueblo de Dios, “a las fuentes de agua viva” donde “Dios enjugará todas las lágrimas de sus ojos” (Ap. 7, 9.13.14.17).

En el pluralismo cultural de los pueblos, tribus y naciones el cristianismo no encuentra otra unidad e identidad sino en el seguimiento de Jesucristo en el “viacrucis”, en el testimonio sufriente, en el Amor hasta las últimas consecuencias (Jn. 13, 35; 15, 13). Es el sufrimiento el que une. Las particularidades étnicas y la diversidad cultural convergen en el horizonte de la solidaridad universal. Ella no permite el antagonismo entre los que sufren y los que son espectadores del sufrimiento, entre los que explotan y los que participan o permiten la explotación.

El Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia, no solamente tolera como una concesión a los diferentes pueblos con sus distintos sistemas de adaptación al medio ambiente, de organización social, con sus lenguas y expresiones simbólicas diferentes, sino que exige esta diversificación a partir del momento en que el cristianismo salió al encuentro de las naciones y de los pueblos en una misión universal de salvación y liberación. La salvación en Jesucristo

ya no se realiza exclusivamente para los judíos o por los judíos sino a partir de la experiencia religiosa judaica.

Para San Pablo, la sinagoga, donde él comienza su predicación apostólica, no es un lugar dogmático, sino histórico y comunitario. La predicación evangélica acepta las situaciones y lugares de cada pueblo como situaciones concretas de liberación, que se realiza en una dialéctica entre continuidad y ruptura histórica. La ruptura no es una demolición cultural de estos pueblos y la continuidad no debe ser comprendida como la evolución de procesos auto-reglamentados o previsibles. La historia de los pueblos es siempre un proceso sorprendente y creativo. También la historia de salvación/liberación, de la “salvación liberadora” (4a) no se deja aprisionar en la previsión de esquemas prefabricados. En rigor la Buena Noticia surge dentro de los pueblos a partir de sus sufrimientos, de sus angustias y de sus esperanzas.

La universalidad del cristianismo es preparada por la progresiva universalidad del judaísmo. A partir de la deportación y del Exilio de Israel y de Judá (721/586-538), ya no es sólo el templo el que congrega a los judíos. Surgen las sinagogas en Jerusalén y en la diáspora. Más tarde se hace necesaria una traducción de la Escritura para los judíos de la diáspora de lengua griega. En Alejandría nace la versión de los Setenta/LXX (285-246). Los autores

(4a) Puebla 201.

del NT citan el AT traducido por los LXX. Como en toda traducción ocurren también en la versión de los LXX adaptaciones conceptuales acompañadas de creatividad hermenéutica. “Yahvé”, por ejemplo, los LXX lo traducen por Kyrios/Señor. En la versión de los LXX vemos reflejado todo un proceso de helenización del monoteísmo semítico, lo que no impidió a los Santos Padres considerar esa versión como “inspirada” (5).

Cuatro siglos más tarde, Orígenes (254) coloca al lado del texto hebreo de la Escritura cinco traducciones griegas, en la llamada Hexapla (228-245). A Europa la Biblia llegó en la versión griega y a partir del segundo siglo traducida al latín. La traducción de la Biblia y del cristianismo era una necesidad y una práctica de la primera hora del cristianismo. No disponemos de ninguna parábola, de ninguna pregunta o respuesta de Jesús en su propia lengua aramea. La diversidad de las lenguas, de los pueblos y de sus culturas, nunca fue considerada como la “confusión de Babel”, sino como pluralismo constitutivo de la Iglesia que nació a partir de Pentecostés.

Históricamente la apertura a los pueblos sufrió restricciones por parte de hegemonías culturales y políticas, que condicionaban, y hasta hoy condicionan, la catolicidad de la Iglesia y de su trabajo misionero.

(5) G. Bertram, Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheiten in der griechischen Übersetzung der AT, en *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 54 (1936) 153-167.

El pensamiento griego y el imperio romano fermentaron y condicionaron el pluralismo cultural de la Iglesia como, más tarde y en un sentido más estricto, lo haría la **civilización occidental**, creando lazos de dependencia en el campo económico, político e ideológico. El denominador universalizante que el cristianismo encontró en la civilización occidental se convirtió en dominador, lo que condiciona en gran manera hasta hoy su actividad misionera.

Hablar de evangelización en las Américas siempre exige hablar de la actividad misionera a partir de la época colonial. Las tareas asumidas por el misionero eran la “expansión del Reino”, la “implantación de la Iglesia” y la “conversión de los gentiles” que, a veces, fue acelerada con la “espada y la vara de hierro” (6). Las tareas misioneras eran al mismo tiempo tareas de política colonial:

- expansión y seguridad de las fronteras (contra España, Francia, Holanda, Inglaterra);
- reducción (capellanías de las “tropas de rescate”), catequesis y civilización de los indios (mano de obra para la exportación de las “drogas del sertão”);
- asistencia religiosa (moral) y promoción (colegios) para los colonos.

La confusión de la catolicidad con el mesianismo imperial y portugués (¡Vieira!) instrumentalizó

(6) Cf. la carta del P. Anchieta al colega Diego Láynez de Roma, con fecha 16-04-1563, en Sao Vicente, donde cita Lc. 14, 23.

el cristianismo como ideología de conquista bajo el imperialismo de "abreviar el tiempo" (I Cor. 7,29), que justificó atajos en el arduo camino de formación religiosa dentro de un determinado pueblo, en beneficio de la aplicación de sistemas hechos, de sistemas organizacionales, simbólico-culturales y dogmático-éticos. Sin embargo en el campo misionero ninguna aceleración, ningún "abreviamiento del tiempo" ha resultado exitoso, con sus llamados a acciones represivas, genocidas y etnocidas.

La conversión de los gentiles como meta fue justificada por la propuesta de una alternativa de vida basada en la exclusividad de una Buena Noticia. Pero los indios no encontraron en las aldeas "la Vida Buena", como inicialmente llamaban la catequesis. Las reducciones eran campos de destribalización, de trabajo forzado y mercados de mano de obra. Los indios aldeanos eran indios de varias naciones y tribus, por tanto indios genéricos y destribalizados, "tapuios" (*), que fueron obligados a hablar la Lengua General. Los primeros misioneros en el Brasil no se opusieron al principio de la esclavitud indígena. Se consideró al Brasil inviable sin esclavos. Los misioneros sugirieron mejoras legislativas, acompañaron las tropas en las "entradas" y, como árbitros, procuraron pasar el mayor número de indios cautivos a sus aldeas. Un mes antes de su expulsión de la Amazonía, el padre Antonio Vieira expone en la Cámara de Belén, el 21 de junio de 1661, el resultado de su obra misionera. Por la pre-

(*) "Tapuio": indígena del Brasil, pero sujeto a los blancos.

sencia y la pacificación misionera se logró la "tranquila y perpetua sujeción, que de ellos se desea, creciendo cada día el número de nuevas almas para la Iglesia, y nuevos vasallos para la Corona" (7). Solamente la presencia misionera garantiza, según Vieira, la paz con los temidos Nheegaibas de Marajó, la seguridad del mar y el comercio abierto al dominio portugués.

Con raras excepciones, estamos ante un fracaso misionero, sin embargo se han conseguido, aisladamente, algunos objetivos propuestos (por ejemplo la "conversión" individual de los paganos). Hasta hoy, siempre vinieron misioneros de "fuera" para "convertir" a los indios. En las tribus indígenas, también los misioneros brasileños son extranjeros. La Iglesia no ha conseguido enraizarse en los pueblos indígenas. En la medida en que los indios se destribalizaron o dejaron de ser indios, se convirtieron en "tapuios", "mamelucos" (*), "caboclos" (**), y se aproximaron a los patrones occidentales, blancos y de clase media, la Iglesia consiguió infiltrarse con su sistema doctrinal, ético y organizativo (8). Por eso hasta hoy, persiste exclusivamente una Pastoral Indigenista, una pastoral para

(7) Representación de Antonio Vieira a la Cámara de Belén, en B.P. de Berredo, *Annaes Históricos do Estado do Maranhao* n. 1044.

(8) Cf. J. Verissimo, *As populações indígenas e mestiças*

(*) "Mameluco": mestizo de blanca con indígena.

(**) "Caboclo": cobrizo, que tiene color del cobre; mestizo resultante del cruzamiento de un indio con un blanco.

los indios, y no una Pastoral Indígena, una Pastoral de los propios indios como agentes. Misión y Pueblos Indígenas vivían un antagonismo intrínseco. Los indios eran la “derrota” de las Misiones, que por falta de vocaciones nunca reprodujeron sus agentes en los lugares de su actividad entre los pueblos indígenas. En contrapartida, las Misiones eran la derrota de los pueblos indígenas, pues los redujeron y los transformaron en indios genéricos y cristianos civilizados. El paso de la vida tribal a la civilización occidental es una intervención violenta que reduce un posible proceso histórico de millares de años a menos de una generación.

II. Perspectiva etnológica

1. Conceptos

En encuentros de agentes de pastoral indigenista y entre los mismos antropólogos muchas veces surgen discusiones interminables, que tienen su raíz no sólo en las divergencias ideológicas sino en la confusión del vocabulario empleado. Cuando la sociedad circundante llama a los indios “caboclos” y considera su lengua como “gíria” (*), entonces es evidente que detrás de todo eso hay una política que quiere anticipar verbalmente el proceso de aculturación. Para poder sobrevivir los mismos in-

da Amazonia, en RIHGB, t. L/2o. folh. (1887) 295-39. Cf. también Lourenco da Silva Araújo e Amazonas, *Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto-Amazonas*, Recife 1832, p. 31s.

(*) “Gíria”: lengua o jerga especial de un grupo privado.

dios adoptan muchas veces este lenguaje ideológico y dicen que son “cobrizos” y que hablan “gíria”.

Los cobrizos no son una amenaza para la sociedad circundante porque no son diferentes, sino sólo atrasados. La diferencia del **otro** amenaza el consenso del “buen sentido” dominante. La sociedad sabe integrar a los cobrizos como mano de obra en la hacienda y como productores de alimentos para el mercado. Los pueblos tribales se resisten a desempeñar estas funciones de trabajadores y productores que la sociedad les quiere imponer.

Además de las divergencias ideológicas, misioneros y antropólogos utilizan un léxico fluctuante que dificulta el diálogo. ¿Quién distingue claramente entre **etnocidio**, que describe la extinción cultural de un pueblo, y **genocidio** que denomina su extinción física? En la realidad concreta hay poca diferencia entre los dos. El etnocidio va generalmente acompañado por un **genocidio indirecto**, que no utiliza ametralladora (como la acción genocida) para acabar con un pueblo, sino que acaba con él por una guerra bacteriológica (enfermedades de los civilizados), ecológica (destrucción de su medio ambiente), tecnológica (importación de técnicas que crean dependencia) e ideológica (etnocentrismo, destrucción de su cosmovisión, de su moral), en fin, a través de la desestructuración cultural que se produce cuando la civilización interviene en la organización tribal; en la economía, en el sistema de liderazgo y parentesco, en la cosmovisión y la religión.

Una connotación confusa rodea también el término “integración”. Para unos describe la meta deseable para acabar con la identidad étnica de los pueblos indígenas. Ellos quieren el ex-indio, quieren la **asimilación** grupal, la fusión de los grupos indígenas en la sociedad nacional. El resultado de esta integración es el indio que se volvió “caboclo” en el interior, o poblador de las favelas en la periferia de las ciudades. Es la integración de la política indigenista oficial, a veces apoyada en las Misiones tradicionales, la que considera la extinción de los pueblos indígenas como una cuestión de tiempo y fatalmente proclama que dentro de 50 años ya no habrá indios en el Brasil.

Hay antropólogos que describen como **integración** el resultado del paso del **indio específico**, digamos, del Tükuna o del Guaraní, al **indio genérico**, “que concilia una identificación étnica específica con una creciente participación en la vida económica y en las esferas de comportamiento institucionalizado de la sociedad nacional” (9). Esa integración funciona mejor en países mayoritariamente indígenas que en el Brasil, donde sólo en este siglo más de sesenta grupos indígenas fueron exterminados. El término “integración” es semánticamente viciado y etnocéntrico. La integración se da siempre en aquello que es mío, en “nuestra” civilización, en “nuestro” modo de vivir, en “nuestra” organización social. “Integración” se opone a la “encarna-

ción/inculturación” que se realiza en aquello que es del otro.

Un paso al encuentro de esta integración oficial es la **emancipación** de los pueblos indígenas. ¿Cómo podemos luchar por la emancipación de los esclavos y de la mujer, mientras luchamos por la no emancipación de los pueblos indígenas? Los pueblos indígenas en el Brasil viven bajo un régimen de tutela, reglamentada por la Ley n.º. 6.001, el Estatuto del Indio. El régimen de tutela de la Ley n.º 6.001 garantiza a los pueblos indígenas la posesión inalienable de sus tierras, libres de demarcación. La emancipación de los pueblos indígenas sería la abolición de la protección específica de la Ley n.º 6.001, y estrictamente sería la emancipación de las tierras indígenas. El indio emancipado recibiría individualmente su lote de tierra y con éste se “integraría” más fácilmente en el régimen de propiedad capitalista de la sociedad circundante.

Antes de integrarse o no en la sociedad nacional, que para los pueblos tribales representa una “segunda nacionalidad”, se requiere que cada individuo se integre en su propio pueblo para no parecer “anormal”. Eso sucede entre los indios por la educación tribal. Ese proceso de **inculturación** podemos también llamarlo de **socialización**: familiarizarse con los valores, costumbres y creencias del mismo grupo que después constituye su **identidad étnica y cultural**. La educación que introduce valores ajenos en la vida de los pueblos indígenas a través de los currícula estereotipados de la sociedad

(9) D. Ribeiro, *Os índios e a civilização*, Vozes, Petrópolis 1977, p. 434.

nacional, “valores reproductores de una ideología de dominación” (10), es una poderosa arma de destrucción de esta identidad étnica y cultural.

Mientras que inculturación describe el proceso de asumir la propia cultura, **aculturación** designa lo aprendido en el contacto con otra cultura. En el contacto entre grupos de culturas diferentes siempre se producen cambios culturales. Existe la aculturación intertribal (intra-sistémica) —por ejemplo, al interior de los diferentes pueblos indígenas del Alto-Xingu (cultura xinguana)— y la aculturación de los indios con la sociedad nacional (inter-sistémica). El proceso de aculturación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional podría tener dos direcciones: la brasileñización de los pueblos indígenas o la indigenización de los brasileños. En realidad el proceso de aculturación juega siempre a favor de la cultura dominante. D. Ribeiro llama **transfiguración étnica**, a la aculturación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional. En ella los indios conservan “los elementos de la antigua cultura que son compatibles con su condición de indios integrados pero no asimilados” (11). R. Cardoso enfoca la situación del contacto entre indios y blancos con el término de la **fricción interétnica** (12).

(10) *Documento final da III Assembléia Geral do CIMI*, n. 18 (1979), Pablo Suess, *Em defesa dos povos indígenas*, Loyola, São Paulo 1980, p. 94.

(11) D. Ribeiro, l. cit., 444.

(12) R. Cardoso de Oliveira, *O índio e o mundo dos brancos*, Pionera, São Paulo 1972, p. 17.

En el plano religioso, la aculturación como primer paso correspondería a una encarnación a medio camino, superficial y etnocéntrica, porque busca —partiendo de la cultura dominante del misionero— antes de aceptar la cultura del otro, su modificación, “purificación” y adaptación a los propios patrones culturales del misionero. A cambio de eso el misionero en el camino de la aculturación hace concesiones secundarias y folklóricas que no afectan su estilo de vida.

Cada **intervención misionera** que quiere llegar legítimamente al anuncio explícito de Jesucristo debe mezclarse con la cultura indígena. De allí la gran responsabilidad de los agentes pastorales que profesionalmente tocan la piedra angular de esta cultura, en su cosmovisión y religión que representa el almacén de toda su concepción social. El misionero y el médico, repartiéndose entre sí las tareas del servidor, representan un factor de racionalización y secularización, porque sustituyen explicaciones sobrenaturales y sociales —la enfermedad, por ejemplo, como castigo de Dios o venganza del enemigo— por argumentos científicos o teológicos. La vacuna contra la viruela es una intervención semejante a la predicación de un Dios-Amor contra un Tupã vengativo. En las condiciones de avance y de expansión de la sociedad nacional, no encontramos más viable y deseable una total no-intervención, como propone el proyecto populista-romántico. Debemos discutir la intervención responsable. ¿Quién interviene? ¿Cómo y en beneficio de quién intervenir? A esa intervención, en términos teológi-

cos, tradicionalmente la denominamos encarnación.

En la Pastoral Indigenista se habla en un sentido idéntico de encarnación e **inculturación**, que describe la tentativa del misionero de penetrar en la cultura indígena, de asumir esta cultura como el terreno donde la "semilla del Verbo" ya brota(13). Hay límites de inculturación por parte del misionero: su origen étnico y su historia vivida fuera y antes del proceso de inculturación. Por eso, el misionero está siempre en camino de inculturación; nunca es inculturado, nunca será indio y realmente no debe pretender ser indio. Eso significaría confundir la **solidaridad misionera**, que a veces llega hasta la muerte, con la **identidad misionera**. Si el misionero pierde su identidad se convierte en un caso psiquiátrico.

También surgen confusiones cuando se tiene una visión parcial o elitista de la **cultura** opuesta a la "barbarie" de los selváticos. Distinguiamos tres sistemas en cada cultura: el sistema de **adaptación**, el sistema de **asociación** y el sistema de **interpretación**, que en la cultura tribal aún no están organizados separadamente.

El sistema de adaptación comprende el conjunto de herramientas y tecnología con el cual un

(13) Puebla, n. 400, cita como principio de encarnación un texto de San Ireneo: "Lo que no es asumido, no es redimido".

pueblo se adapta a la naturaleza para garantizar las condiciones necesarias para su existencia y sobrevivencia material.

El sistema de asociación comprende las relaciones estandarizadas entre los individuos, su organización social. En la cultura tribal, este nivel socio-político está organizado por el parentesco.

El tercer sistema, de interpretación o ideológico, abarca la interpretación de las relaciones de los hombres entre sí, con la naturaleza y con los seres superiores, todas las formas de comunicación simbólica como creencias, mitos, lenguaje, valores y todas las explicaciones que justifican un determinado modo de vida y conducta.

En este sentido amplio, todo pueblo tiene cultura y todas las manifestaciones de la vida, también de los individuos, son culturalmente determinadas.

2. Culturas tribales y civilización

Ante todo debemos acabar con un mito: no hay **una** cultura indígena como no hay **una** cultura brasileña. "Casi siempre la reducción de los fenómenos culturales a una 'cultura nacional' acaba siendo un instrumento para escamotear la realidad, enmascarar las diferencias de clase, raza y región, y mantener la hegemonía de la cultura dominante a través del artificio del mito que transforma las

causas de una clase en causas colectivas. . . ” (14). También las culturas indígenas existen sólo en plural. La tesis del “laboratorio racial”, que crearía una sola cultura nacional, es un postulado de la ideología dominante, que mientras tanto funciona como retorta de la sociedad de clases y del racismo abierto o camuflado.

Procuramos también evitar hablar de “culturas indígenas del Brasil” o “del indio brasileño”, que son expresiones etnocéntricas y nacionalistas que no toman en serio la realidad de las Naciones Indígenas ni el hecho de que muchas de ellas van más allá de las fronteras del Brasil, como los Guaraní, Tükuna, Yanomami y otros. Cuando hablamos de “culturas indígenas” en el Brasil, hablamos de **culturas tribales** y no de civilizaciones indígenas, como los Incas o Mayas que dominaban grandes territorios de este continente antes de la llegada de los conquistadores ibéricos (15). Históricamente situamos las culturas tribales entre los cazadores y recolectores paleolíticos (600.000-100.000 a.C.) y las civilizaciones.

(14) C.E. Lins da Silva, *Indústria cultural e cultura brasileira: pela utilização do ceneito de hegemonia cultural, en Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 25 (jul. '80) 178.

(15) No hablo, en este texto, de los indios destrribalizados que en un arco temporal de dos generaciones dejaron de ser indios porque perdieron, en una sociedad racista donde representan una “minoría insignificante”, la ligazón con su territorio tribal y la voluntad de permanecer como indios.

¿Qué es lo esencial, en la estructura común de estas culturas tribales, que las distingue de las civilizaciones o de la civilización occidental, de donde el misionero viene a su encuentro?

En el paso del paleolítico (600.000-10.000 a.C.) al neolítico (10.000-3.500) desaparecieron los cazadores y recolectores más o menos aislados. Con la Revolución Agrícola, que caracteriza al neolítico, surge la cultura tribal basada en la agricultura de subsistencia y/o en el pastoreo (16). Esa cultura tribal sabe perfectamente adaptarse a la floresta tropical donde hasta hoy combina la vida en la aldea agrícola no-estratificada con un semi-nomadismo de recolectores, cazadores y pescadores y, a veces, con la crianza de algunos animales. De las plantas comestibles el maíz fue cultivado en este continente cerca de cinco mil años a.C. y el frejol alrededor de cuatro mil años a.C. (17).

La cultura tribal no está necesariamente ligada a técnicas neolíticas de la “edad de piedra” (600.000-3.500 a.C.). La vida tribal, que ya había surgido en tiempos paleolíticos, cuando la naturaleza ofreció una cierta abundancia, pudo subsistir con técnicas modernas. Lo que destruyó la cultura tribal es todo un conjunto de innovaciones civilizadoras que crean dependencia: la centralización del

(16) Cf. D. Ribeiro, *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural*, Vozes, Petrópolis 1978, p.65s.

(17) Cf. B.J. Meggers, *América pré-histórica*, Paz e Terra, Rio 1980, p. 49.

poder en el Estado, la estratificación social que surge con los grandes centros urbanos, que se sirven de los campesinos para el abastecimiento de alimentos.

A partir del año 3.500 a.C. nacen las primeras civilizaciones, primero en el Cercano Oriente, luego en el valle del río Indo (2.500 a.C.), en el valle del río Amarillo en la China (1.500 a.C.) y, alrededor de 500 a.C., en América Central y en el Perú. Ya antes de la llegada de los conquistadores, las culturas tribales de las Américas fueron seriamente mutiladas por los imperios de las civilizaciones indígenas. Eso no ocurrió en el territorio nacional del Brasil de hoy. Los portugueses se encontraban ante pueblos tribales, a veces diezmados en guerras inter-tribales y fácilmente instrumentalizables unos contra otros (18).

Si afirmamos que los pueblos tribales ocupan una posición intermedia entre los cazadores paleolíticos y las civilizaciones modernas, es simplemente para poder analizar la confrontación y las diferencias entre modos de vida diferentes, sin decir

(18) No sólo en las "entradas" o en las "bajadas" peleaban indios contra indios. Hasta hoy es práctica de FUNAI "pacificar" pueblos indígenas con indios-funcionarios contratados para esa tarea. Así, por ejemplo, los Mundurucu del Río Madeira son instrumentalizados en la atracción de los Waimiri-Atroari. También los funcionarios indígenas dentro de la propia FUNAI son más defensores de la política indigenista oficial que voz auténtica del indio en el órgano tutelar.

que necesariamente la cultura tribal camine hacia la integración en una de las civilizaciones circundantes. Eso sería caer en un darwinismo social y en un fatalismo histórico. No podemos computar la futura organización social de los pueblos indígenas dentro de un "continuum" calculable. Eso significaría separar el tiempo histórico de estos pueblos tribales de su potencial de creatividad y de su gracia histórica (19).

La cultura tribal está caracterizada por la no-diferenciación de sistemas autónomos y por la no-estratificación en clases. La estructura tribal es generalizada. En la ausencia de instituciones especializadas y autónomas de economía (mercado, empresa), de orden social y político (asociaciones, estado) y de ideología (religión, escuela, legislación), las tribus movilizan sus instituciones generalizadas de economía de subsistencia, parentesco y sus rituales. En la estructura tribal primitiva no existe un sector económico independiente o un mecanismo político especializado o una o algunas religiones o creencias autónomas. Las instituciones diferenciadas de las civilizaciones, en la estructura tribal son sólo funciones diferentes.

La sociedad tribal no es una sociedad pluralista, donde podrían coexistir religiones diferentes o la

(19) Hay quien afirma incluso que los pueblos sin escritura no tienen historia. Cf. Rüdiger Schott, *Das Geschichtsbewusstsein schriftloser Völker*, en *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968) 166-205; Bonn.

religión tribal con el ateísmo. Tampoco hay espacio para la coexistencia o la alternativa de modelos económicos y socio-políticos diferentes. Con todo, existe una cierta diferenciación, hasta un cierto dualismo en las tareas, en la noción del tiempo y del espacio, que se desdobra en la cosmovisión y organización social de la tribu. Pero este dualismo es reductible a la polaridad y complementariedad de los sexos y, a veces, de las edades; por eso, nunca termina en un antagonismo de clases o en la coexistencia de sistemas paralelos o alternativos dentro de una misma tribu (20). Si el Xamâ está ligado al sol, entonces el cacique representa a la luna como en los Xukuru. Sol y luna se complementan, no se excluyen, como tampoco otros binomios de la estructura tribal: bajar/subir el río, izquierda/derecha, encima/debajo, norte/sur, felino/serpiente, macho/hembra, los hermanos mitológicos de los Bororos y de los Tükuna. Esta polaridad es arquetípica y se manifiesta en la conciencia humana y en la organización social a través de la diferenciación de grupos de símbolos opuestos o “medias” personas (hermanos míticos), que forman una unidad, la totalidad de la vida y la realidad social (21).

La polaridad tribal, que tiene por fin la simbiosis, es muy diferente de los antagonismos de nuestra sociedad que pretende la propia victoria y la de-

(20) Cf. O. Zerries, Dualorganisation und Weltbild bei brasilianischen Indianern, en *Staden-Jahrbuch* 11/12 (1963-64) 61-92, Sao Paulo.

(21) Cf. E. Neumann, Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit, en *Eranos-Jahrbuch* XXII (1954), Zürich.

rrota del otro. Si la polaridad tribal se torna antagonica —eso ocurre, por ejemplo, en la reivindicación del liderazgo de las “mitades” opuestas—, entonces hay una escisión en la tribu.

La civilización occidental que se impone a las culturas tribales y que está en competencia con aquellas que quedaron, además de admitir sistemas concurrentes, presenta una diferenciación y especialización extremadamente avanzada en los tres sistemas culturales, en el sistema de las relaciones sociales, en el campo económico y en el ideológico. El cristianismo, en su ropaje de civilización occidental, presenta esta diferenciación dicotómica en sus ministerios especializados (sacerdote/laico), en su noción del tiempo (laborable/feriado) y en la división del espacio (lugar profano de trabajo/iglesia). En una sociedad pluralista, una de estas “mitades” del campo ideológico puede transformarse en cuasi autónoma y coexistir con “alternativas”. El ateísmo, por ejemplo, es una consecuencia y una alternativa extrema de autonomía religiosa de esta sociedad pluralista. En el fondo, es la brecha de la alternativa, es la alternativa del cristianismo la que abre también un espacio para el ateísmo en el territorio tribal. Eso vale también para los sub-sistemas, por ejemplo, la moral. El cristianismo que sustituye la poligamia por la alternativa de la monogamia, muchas veces introduce con ello también una “alternativa” extrema, la prostitución.

Las unidades habitacionales/territoriales constitutivas de la estructura tribal indígena son las cho-

zas indígenas, casas comunitarias, donde pueden habitar entre 20 a 200 (Yanomami) personas. Las chozas fueron siempre objeto de la acción misionera/civilizadora que las calificó como "casas del diablo". Por regla general, la choza sobrevivió solamente lejos de la presencia misionera. Varias chozas forman una aldea, diferentes aldeas una subtribu o una tribu. Las familias que forman un linaje habitan una choza; los linajes locales se reúnen en comunidades de aldeas; las aldeas con jefe propio y por ello débilmente interligadas como tribu, forman el pueblo.

Algunas veces nacen alianzas intertribales, confederaciones para enfrentar a un enemigo común. En la historia se conoce la "Confederación de los Tamoios", que declararon la guerra a los portugueses y cuya "pacificación" fue obra de los padres Nóbrega y Anchieta. En el río Negro surgió en el siglo XVIII la "Confederación de Ajuricaba", que unió a los tuxaua de su nación Manao con los de los Mayapena para resistir a las "tropas de rescate" de los portugueses por cuatro años (1723-27). En setiembre de 1727 la Junta de las Misiones declaró oficialmente la muerte de Ajuricaba y de los otros jefes indígenas y se decidió que los sobrevivientes de los Manao y de las otras tribus pertenecientes a la Confederación, debían ser deportados hacia el Maranhãõ y vendidos como esclavos. También en el sometimiento de la última confederación, la "Confederación de los Waimiri-Atroari", la Iglesia se vio envuelta en la fracasada Misión del Padre Caleri (1968).

Las confederaciones son generalmente alianzas temporales. No existen instituciones públicas (autoridad soberana) que mantengan la cohesión de las relaciones intertribales. Cada esfera; la choza, la aldea, la tribu es un nivel de organización de relaciones sociales que pierden su fuerza en la medida en que se distancian del grupo familiar de la choza. La fuerza de la tribu está en la choza y en la aldea(22). Ante la civilización mundial y el capitalismo multinacional, los pueblos indígenas también procuran superar su "tribalismo" buscando alianzas a nivel nacional y continental. Las Asambleas de Líderes Indígenas, que son un acontecimiento en la última década, se convierten cada vez más en un instrumento de solidaridad y autodefensa a nivel nacional y continental, una respuesta de los indios al desafío de la integración genocida. El proceso de solidaridad intertribal está aún en ciernes. La cohesión más fuerte que existe sólo a nivel de choza/aldea, permite una división del trabajo (por sexo y edad) limitada y con "baja productividad". Como economía de subsistencia ella es extremadamente respetuosa de las condiciones ecológicas y nunca empobrece una región.

La religión tribal, igual que la tribu, está organizada en niveles estratificados. Los espíritus tienen su propia jerarquía comenzando por las almas animadas de los muertos recientes (nivel familiar/choza), después un nivel intermedio de seres ancestra-

(22) Cf. M. D. Sahlins, *Sociedades tribais*, Zahar, Rio 1974, p. 30s.

les que son titulares del clan o del linaje. Encima de todo el dios supremo, Tupâ, que está ligado al “bien común” de la tribu.

De la misma forma el comportamiento político y el esquema moral están graduados en una progresión bélica según la distancia al núcleo familiar. Un determinado acto práctico contra otra tribu puede ser motivo de mérito y señal de valentía; pero realizado dentro de la propia tribu puede ser considerado como un crimen. El postulado de una moral universalista y de una salvación/liberación integral (“todos los hombres y el hombre todo”) son exigencias o propuestas de las sociedades estatales civilizadas y de religiones mesiánicas y universalistas. Lo que distingue, en rigor, la sociedad tribal de la civilización es el surgimiento del Estado. En cada sociedad civilizada, también en las sociedades indígenas, existe una autoridad pública oficial con servicios especializados, una autoridad que ejerce la soberanía sobre un territorio definido y súbditos del soberano, de su jurisdicción y control. La propiedad colectiva no está específicamente ligada a la cultura tribal, aunque su estructura familiar y de clan la favorezca. También en las civilizaciones la propiedad colectiva de los medios de producción y de las tierras es viable.

III. Tipología de alternativas en la política indigenista

¿Cómo ir al encuentro inevitable de estas sociedades tribales? ¿Qué hacer con esas “islas impro-

ductivas” aunque nadie pasa hambre en ellas? Las preguntas y las respuestas varían según las diferentes opciones políticas. Y las diferentes opciones de la política indigenista modifican también radicalmente la actuación misionera. Distinguimos tipológicamente, es decir, con cierta generalización, cinco posibles opciones: la opción nacionalista, la populista, la racista, la clasista y la liberadora.

1. La opción nacionalista

En la mayoría de los países de las Américas la política indigenista oficial quiere —a pesar de su vinculación multinacional en el campo económico— al indio nacionalizado, al indio panameño, al indio peruano, al indio brasileño. El “indio brasileño” dentro de la política integracionista representa el penúltimo estadio en la siguiente escala de desintegración: el “Tükuna en el Brasil” (indio con nacionalidad propia) o el “Tükuna del Brasil” (que vive en la patria de los otros), el “Tükuna brasileño” (indio específico “nacionalizado”), “indio brasileño” (indio genérico sin memoria de su nacionalidad propia) y finalmente el “brasileño” con antepasados indígenas. En términos culturales la línea emancipacionista pasa por los siguientes estadios: Makuxi (indio tribal específico), indígena (indio puro, destribalizado, genérico), mestizo (= rústico: hombre del monte; descendiente del indio), civilizado.

El “Estatuto del Indio” afirma que se debe preservar la cultura de los selváticos e “integrarlos pro-

gresiva y armónicamente a la comunidad nacional” (art. 1o.). El Estatuto entiende la cultura como super-estructura que excluye la organización social y la economía comunitaria de los pueblos indígenas. En la realidad, los pueblos indígenas “integrados” desaparecen con su nombre propio para recontrarse individualmente en la favela o como “mestizo amazónico”, “caipira paulista” o “sertanejo nordestino”.

El pluralismo étnico de los pueblos indígenas representa un obstáculo para la integración nacionalista. La ideología de la Seguridad Nacional, que identifica autoritariamente Estado, Nación y Pueblo, no quiere admitir “pueblos indígenas” o “naciones indígenas” en el territorio nacional. “La Amazonía sólo será nuestra cuando esté poblada por brasileños convictos y no por indios que no tienen nacionalidad. . . Nosotros no queremos que la Amazonía sea un conglomerado de países extranjeros como Africa” (23). Esto contradice la misma Constitución Brasileña que declara que toda persona nacida en el territorio brasileño es brasileña. Lo que importa en el proyecto nacionalista, basado en el capitalismo multinacional, es la productividad de los individuos. Por eso no existe la misma preocupación por los “brasileños convictos” cuando se trata de las grandes multinacionales y de sus protagonistas, por ejemplo, el norteamericano Daniel Ludwig cuya Jari Florestal abarca 1.005.258 hectáreas, según los datos registrados por INCRA.

(23) L. Protásio, Major-Brigadeiro da FAB, en *A Notícia e a Crítica*, 26-01-80, Manaus.

El proyecto nacionalista subordinado a la violencia del capitalismo dependiente y a la coacción política del Estado centralizador sobre sus periferias, trata de incorporar una población “externa” a su propio proyecto económico/político en su franja periférica. Los pueblos indígenas pasan así de un territorio “atrasado” a un país “subdesarrollado”, de un territorio de subsistencia, donde se come cada día lo necesario, a una zona de hambre y miseria. La “integración progresiva y armónica” del “Estatuto del Indio” es cada día desmentida por la violenta realidad y la “comunidad nacional” es desmentida por el antagonismo de la sociedad de clases.

Los instrumentos de esta acción etnocida del “indigenismo oficial” son las carreteras que atraviesan los territorios indígenas, los proyectos de “desarrollo” que orientan a las comunidades indígenas para el mercado creando nuevas necesidades, y las escuelas. El propósito de “preservar la cultura de los selváticos” del “Estatuto para el Indio” es diariamente desacreditado por el papel que las escuelas asumen en el proyecto integracionista (24). Se distingue poco del papel que la escuela y la educación cumplen en la sociedad nacional, donde no se cultivan las raíces y las potencialidades del pueblo, sino que funcionan como una repetidora de la TV en el interior de la Amazonía. La práctica en las escuelitas en áreas indígenas es generalmente

(24) Cf. S. Coelho dos Santos, *Educação e sociedades tribais*, Ed. Movimento, Porto Alegre 1975.

represiva frente a los “dialectos” o a la “gíria” de los indios. La lengua ejerce un papel estratégico importante en la lucha por la sobrevivencia de los pueblos indígenas. Es la manera específica de percibir el mundo y de proyectar el futuro a partir de la peculiar y exclusiva percepción y representación de su identidad como pueblo (25). Toda agresión contra una lengua es una agresión contra un código cultural, contra su mundo semántico, y un bloqueo de las posibilidades de un pueblo y de su proyecto histórico. Existen Misiones en áreas indígenas que enseñan inglés en sus escuelas, pero no la lengua de los pobladores cuya educación “justifica” su presencia (26).

Es importante que la Misión tenga conciencia de que en el proyecto nacionalista ella es buscada y premiada en la medida en que se presta a ser ins-

(25) En las Constituciones de los primeros jesuitas en el Brasil había un ítem que obligaba al misionero a regresar a la metrópoli si no aprendía, en un año, la lengua de los indios con los que trabajaba. Eso contrasta con la práctica misionera actual en el Brasil, donde no se encuentra ni una docena de misioneros que hablen corrientemente una lengua indígena. Ciertamente que la lengua indígena aprendida puede servir también como instrumento de opresión; acusación elevada en el Encuentro Ecueménico Panamazónico de Pastoral Indigenista (18 al 23-11-80, Manaus), cuando los propios indios denunciaron “la actividad disgregadora del Instituto Lingüístico de Verano en varios países, y de la misión “Nuevas Tribus” en Venezuela”. Cf. Documento final, VI, en *Porantim* III/25 (dez. 80) 15.

(26) Cf. B. Meliá, *Educação indígena e alfabetização*, Loyola, Sao Paulo 1979, p. 44s.

trumento de la política integracionista oficial. Ahí se convierte en profeta de maldición que anuncia el fin próximo de los pueblos indígenas como pueblos y como indios. Las Misiones que se embarcaron acriticamente en una alianza con el poder, se embarcaron en un proyecto genocida y suicida que las convierte en juguete de la política de exterminio, y las vuelve innecesarias, después de tener su “misión cumplida”.

2. La opción populista

La opción populista rechaza la integración de los pueblos indígenas en la sociedad nacional y reivindica el derecho de los pueblos autóctonos de conservar su identidad y autonomía. Los grupos que defienden este proyecto son generalmente de la pequeña burguesía, que “asumen la defensa y los intereses” de los indios sin hacer una opción radical por otro modelo de la sociedad circundante. En estas condiciones se convierte en una opción romántica que trata de reproducir el sistema autónomo de las naciones indígenas como islas dentro del mar del capitalismo dependiente. El núcleo del problema, o sea, cómo una economía tribal puede enfrentar la maquinaria del capitalismo y de la civilización, no consta en su plan de propuestas, sino a través de la “solución” de un aislamiento rígido de los pueblos indígenas. Pero la TV, el avión de la FAB y las carreteras están ahí. El contacto de la población desarrollada con los 15 ó 20 grupos indígenas que aún viven aislados es previsible. Debe ser

asumido sin fatalismo entreguista. Los cambios culturales forman parte de la historicidad de los pueblos. La civilización que alcanzó la luna no tardará en alcanzar los últimos reductos de la selva. Es romántico querer instalar a largo plazo al lado del capitalismo dependiente regímenes alternativos, pre-capitalistas, esquemas originales de desarrollo en bolsones de este mismo capitalismo. El mismo contacto de los populistas, su "ir al pueblo", su encuentro con las sociedades tribales es ya una intervención de la sociedad nacional, inicia ya el proceso de aculturación. El primer contacto del comerciante, del misionero, del soldado, del peón, alimenta el deseo de los indios de salir de su aislamiento, comienza a despertar curiosidades creando nuevas necesidades, y empieza un proceso de cambio cultural irreversible. Capitalismo y civilización no presentan una brecha para combatirlos a partir del ángulo del pequeño burgués que quiere burlar toda la realidad histórica. Ante la violencia de la sociedad nacional para con los pueblos indígenas, no basta hablar sólo de autonomía y autodeterminación. Ante todo es preciso hablar de "alianzas de autodefensa", de seguridad territorial de las naciones indígenas como condición previa a su sobrevivencia. Se sabe que la sociedad tribal es una sociedad sin clases, que hay una permanente circulación de bienes (contra nuestra acumulación) y relaciones horizontales de participación. Los populistas creen que la solución de las contradicciones de esta sociedad capitalista/civilizada pasa por modelos y patrones tribales e indígenas. La historia condenó esta tesis tan simpática. También el capitalismo

está haciendo historia irreversible. El retorno a la solución tribal sería una regresión.

En el plano cultural/religioso se constata una cierta idealización del universo cultural indígena que corresponde al indiferentismo ante aquello que una vez fue considerado la religión y fe propia. Los sujetos de esta opción participan de la deficiencia ideológica de su clase ("pequeña burguesía"). Procuran superarla con el pragmatismo, con una política de casos individuales. Su anemia ideológica/religiosa los distancia de un proyecto liberador popular y hace que los frutos de sus trabajos, si los hubo, sean recuperados por otros proyectos ideológicamente más definidos.

3. La opción racista

La opción racista/nativista tiene una importancia muy especial por ser la opción de los propios pueblos indígenas. Surge como respuesta frente a la civilización occidental en su conjunto. Con todo su aparato ideológico y con su práctica social apoyada en los diferentes sistemas económicos, desde el mercantilismo esclavista hasta el capitalismo dependiente, no consiguió eliminar definitivamente el proyecto histórico de los pueblos indígenas, a pesar de haber logrado interrumpirlo y erradicar del mapa etnográfico a muchos de estos pueblos. Pero los fenómenos étnicos son de larga duración y anteriores a la formación de las clases sociales, que se acentúan con el surgimiento de las

primeras ciudades (27). Ciertamente los fenómenos étnicos y raciales existirán incluso después de la superación de las clases sociales antagónicas. Las diferencias étnicas en una sociedad no representan necesariamente contradicciones.

En el Primer Congreso de Movimientos Indios Latinoamericanos, que se realizó juntamente con el V Congreso Mundial de Indios en Cusco/Perú (27-02 al 03-03-1980), varios movimientos nativos quechua-aymaras andinos llamaron la atención de la opinión pública. Los más destacados eran el Movimiento Indio Peruano/MIP y el Movimiento Túpac Katari/MITKA de Bolivia, cuyas bases corresponden a países mayoritariamente indígenas (Perú: 55 o/o; Bolivia: 69 o/o). Ideológicamente estos dos grupos crearon un consenso en torno a la reconstrucción del llamado "Imperio Incaico" o sea la construcción del Segundo Tawantinsuyo. Son anti-marxistas, anti-occidentales y racistas (proyecto de una sociedad de base poblacional incaica), lo que les garantizó una cierta atención entre los románticos, liberales, terceristas y la derecha.

El mismo Ramiro Reynaga, elegido en el Congreso como Presidente del Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América, hizo una advertencia, en una reunión de Consulta del Consejo Mundial de Iglesias sobre "Clase y Raza en

(27) Cf. D. Ribeiro, *Etnicidade, indigenato e campesinato*, en *Vozes* 73 (1979) 589-602.

los Textos Escolares", sobre el peligro del racismo como consecuencia del olvido por parte de la izquierda de la cuestión étnica y racial:

"Si aparece en los Andes una ideología india de 'raza pura', será producto exclusivo de la tenaz imposición teórica de 'clase pura'. En un territorio donde la raza decide la categoría de los salarios, escuelas, hospitales, iglesias, restaurantes, barrios, cines, cementerios, profesores, etc., la obstinación en imponer el concepto de clase pura creará, a la fuerza, una obstinación para escapar de este extremo" (28).

El proyecto del II Tawantinsuyo promete una alternativa de vida indígena en una visión casi mesiánica de una gran reconciliación cósmica como "única tabla de liberación" para América y el mundo. Enfáticamente declaró uno de sus ideólogos, el peruano Guillermo Carnero Hoke: "Llegó la hora del indio. Su causa redentora toca las puertas de la historia" (29).

De quienes no se habla en este proyecto es de los indios que no son Quechua-aymaras, los de la selva, los indios minoritarios de los otros países, ni de los negros y las clases oprimidas en general. A largo plazo, una lucha contra el racismo, cuyas vic-

(28) R. Reynaga, *Clase y raza en los Andes*, en *Clase y Raza en los textos escolares*, CELADEC, Lima 1980, p. 84. La consulta se realizó en San José/Costa Rica, del 10 al 14-03-80.

(29) En *Epoca* 137 (18-12-79), Lima.

timas durante muchos siglos fueron los pueblos indígenas, tiene que ser necesariamente pluri-racial. Al mismo tiempo, precisa tomar en cuenta el soporte material, el sistema económico, que dirige el genocidio de las poblaciones indígenas. Detrás del racismo siempre existe camuflada una cuestión de clase. Sobre la organización económica del II Tawantinsuyo no sabemos nada aparte de declaraciones genéricas de que se trataría de un socialismo indígena. Ahora, tampoco un socialismo indígena tiene una racionalidad propia, desconectada del sistema económico global.

4. La opción clasista

El proyecto clasista pretende la toma del poder por la "clase oprimida", concretamente por los obreros. Ellos son el sector más organizado que atiende la parte más vulnerable del "sistema", la producción. El sujeto revolucionario es la clase obrera. Por eso ciertos autores aceptan la tesis de que la liberación indígena debe pasar por la previa proletarianización de los indios — no deseada, pero indispensable:

La violencia contra los pueblos indígenas es una violencia de la clase dominante contra un grupo étnico que todavía resiste a su situación social de clase explotada. El proyecto clasista considera las reivindicaciones étnicas como reivindicaciones superestructurales que en realidad, son irrelevantes y subordinadas a las reivindicaciones de los oprimidos en general.

El enemigo principal de este proyecto es el capitalismo dependiente con la propiedad privada de los medios de producción. El proyecto es revolucionario, se orienta a la toma del poder por una clase emergente, a la que el capitalismo sólo le ofrece explotación económica, opresión política, marginación social y alienación cultural.

La religión como fenómeno superestructural de larga duración es considerada como el opio que entorpece la revolución. La doctrina revolucionaria y el Partido asumen el papel de la teología y de la Iglesia.

Para los pueblos indígenas, el proyecto clasista es disgregador, poco respetuoso de su cultura y, finalmente, integracionista; aunque con presupuestos ideológicos diferentes a la opción nacionalista. El marxismo clásico pretende la liberación sin el arduo camino de la inculturación. Además de ser extremadamente sectario, el marxismo dejó muchas cuestiones abiertas frente a la nacionalidad de las minorías, y ante las llamadas "sociedades primitivas" (30).

5. La opción liberadora

La opción liberadora es la utopía aún no reali-

(30) Cf. J. Pinsky (org.), *Questao nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, Sao Paulo 1980 y E. Terray, *O marxismo diante das sociedades primitivas*, Graal, Rio 1979, p. 93-166.

Proyecto	Sujeto	Económico	Político	Cultural/ Religioso	Obstáculos	Consecuencia/ futuro
Opción						
1. Nacionalista	-sociedad dominante a través del gobierno militar/civil	-capitalismo dependiente/multinacional	-integración -asimilación -"emancipación" -democracia liberal	-aculturación -cultura = folklore -religión = superstición instrumentalizada -Nueva Cristiandad: Religión = ideología de la clase dominante	-pluralismo de los pueblos y las naciones indígenas -Propiedad colectiva de subsistencia	-desaparición de los pueblos indígenas -genocidio -etnocidio
2. Populista	-pequeña burguesía -estudiantes -liberales -"Izquierda romántica"	-dualismo entre capitalismo y economía tribal -reformismo	-aislamiento -conservador/ progresista -romanticismo a-histórico -democracia liberal	-valoración/idealización de la religión/cultura -irrelevancia de la religión/fe del sujeto; sin ideología coherente	-civilización occidental -capitalismo de estado nacional	-aislamiento en la micro-estructura: a medio y largo plazo etnocidio y/o genocidio
3. Racista	-pueblos indígenas mayoritarios	-socialismo indígena -reformismo	-imperialismo racial -Segundo Tawantinsuyo -toma del poder por una raza	-valoración de la religión/cultura en función de la hegemonía racial -exclusivismo mesiánico	-civilización occidental -dominación "blanca" -capitalismo/comunismo	-imperio nativista de una raza dominante -estratificación, clases, castas -desaparición o sujeción de las minorías étnicas
4. Clasista	-clase obrera/campesinado	-socialismo -colectivismo (¿capitalismo estatal?)	-toma de poder por la clase oprimida -no existe una política indigenista -democracia popular	-doctrinamiento de la cultura -uniformización -religión = opio del pueblo, sustituido por la doctrina revolucionaria	-clase dominante -capitalismo dependiente -propiedad privada de los medios de producción	-sociedad sin distinción de clases y razas
5. Liberadora	-clases y raza oprimidas "el conflicto de las razas es siempre un conflicto de clases"	-socialismo del <i>Bien Común</i>	-liberación integral -democracia	-creatividad -religión como factor de liberación integral -espacio para el diálogo y la alteridad	-capitalismo dependiente -civilización occidental/dominante -dictadura/tutelaje	-desaparición de las clases sociales -pluralismo étnico

zada. Se inspira en las otras opciones, por negación o afirmación, y establece puntos razonables para una sobrevivencia de los pueblos indígenas. Es el proyecto que se empeña en la desaparición de las clases antagónicas en función de la permanencia de las etnias y culturas en el interior de un proyecto de liberación integral.

El obstáculo para la realización de este proyecto es el capitalismo dependiente y la civilización dominante. La civilización no es obstáculo en tanto civilización, sino como sistema etnocéntrico y hegemónico. El capitalismo es intrínsecamente antagónico a la sobrevivencia de los pueblos indígenas.

El sujeto de este proyecto de liberación es la clase oprimida y la raza despreciada y marginada que se empeña en un proyecto socialista del **Bien Común** donde, en la medida que crece la fraternidad, las clases sociales tienden a desaparecer progresivamente.

La religión tiene suma importancia en la proyección y anticipación de una sociedad nueva, pretendida por este proyecto de liberación integral. La Pastoral Indigenista como pastoral de inculturación se sitúa en el interior de esta opción liberadora. La razón de ser de la inculturación/encarnación del misionero es la liberación/salvación de los pueblos indígenas.

IV. Para una pastoral “inculturada” de liberación

1. Encarnación de Jesucristo

La encarnación es un misterio central de nuestra fe. Dios asumió para siempre en la persona de Jesús de Nazaret la naturaleza humana: “El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn. 1, 14). Jesús de Nazaret, el hombre histórico, con una genealogía humana, hijo de María, es el “enviado del Padre” (Jn. 10, 36), es el hijo de Yahveh. La naturaleza misionera de la Iglesia tiene origen en el misterio trinitario “de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre” (31). En Jesucristo se concretizó la pedagogía de la encarnación y liberación. El, exento de pecado (Hb. 4, 15), persona como nosotros, con conciencia humana, un hombre con su subjetividad, espontaneidad y libertad histórica. La consistencia humana no disminuye la filiación divina, por el contrario, consistencia humana y filiación divina crecen paralela y proporcionalmente.

Las controversias teológicas de los primeros siglos del cristianismo eran debates sobre la encarnación. El Concilio de Calcedonia (451) colocó un punto final provisorio, definiendo que el Logos divino, que se hizo carne, es una persona en dos naturalezas que en ésta única persona conviven de manera “inconfusa” (inconfuse), “inmutable” (immu-

(31) Decreto *Ad Gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, n. 2.

tabiliter), “indivisa” (indivise) e “inseparable” (inseparabiliter) (32).

La tensión entre las dos naturalezas de Jesucristo, entre el Logos pre-existente (Jn. 1,14), el Señor de la Gloria que descendió y se despojó para asumir la naturaleza humana, y el Jesús de Nazaret, el siervo sufriente de Yahveh, el profeta mesiánico, que **subiendo** a Jerusalén fue asumido por Dios —esta tensión atraviesa el Nuevo Testamento de inicio a fin—. Este Jesús de Nazaret vive su historia humana, experimenta el misterio de Dios y la emergencia del Reino presente y gradualmente revelado en su propia persona hasta que fue “constituido Hijo poderoso de Dios por el Espíritu Santificador, a partir de la resurrección de entre los muertos” (Rm. 1,4). El sella con su sangre la Nueva Alianza, asume con su muerte la causa de los condenados e instauro con su resurrección el nuevo orden de las Bienaventuranzas. En la relectura de la Buena Nueva, después de la resurrección, hay una clarividencia, que el profeta de Nazaret tenía que subir a Jerusalén “para entrar en su gloria” (Lc. 24, 25). Esa clarividencia posterior no cancela la desesperación, el abandono, el dolor, en fin, todo el drama humano de la muerte del profeta mesiánico, pero le da una dimensión trascendente para un nuevo orden de las cosas.

Detrás de todas las divergencias sobre el horizontalismo y verticalismo pastoral está la no-conci-

(32) *Denzinger* 301.

liación entre la cristología de descenso (“Dios se hizo hombre”) y una cristología de subida (Jesús de Nazaret asumido como Cristo), entre el orden de la creación y la salvación, entre encarnación y liberación.

En la encarnación hay una doble muerte, la muerte del descenso de la gloria, que lleva a un nuevo nacimiento en Nazaret, y la muerte de la subida a Jerusalén, la muerte de la liberación, que encamina a la resurrección y a la revelación de la gloria definitiva. Para el misionero el “descender de la gloria” significa el despojarse de su propia cultura y de su etnocentrismo; la “muerte del ascenso” significa la muerte al lado de un pueblo que oficialmente es destinado a ser la “víctima del milagro”, u holocausto del progreso. En una visión post-pascual, San Pablo une las dos dimensiones de la muerte en la Carta a los Filipenses (2, 7-9) cuando escribe que Jesús, el Cristo, se “despojó”, se hizo obediente hasta la muerte de la cruz y que... “Dios lo exaltó”.

La encarnación tiene una función bien concreta en la economía de la salvación. Ella abre camino a una nueva dimensión de vida, la humanización y la divinización de la vida donde el hombre puede ser hombre —contra todas las condiciones subhumanas— y Dios ser Dios —contra todos los dioses falsos, contra todas las formas de idolatría. La encarnación de Jesús de Nazaret apunta a la liberación integral del hombre todo y de todos los hombres: de los pobres, oprimidos, los que sufren, los prisioneros.

neros, los pecadores. “Y por nosotros, hombres, y para nuestra liberación, descendió de los cielos y se encarnó por el Espíritu Santo”.

2. Testimonio de la vida

La visión teológica de conjunto entre inculturación y liberación, entre encarnación y salvación hace superar el dualismo estéril entre pre-evangelización y evangelización, entre evangelización específica y liberación, “porque no se puede nunca disociar el plano de la creación del plano de la redención, uno y otro abarcan las situaciones concretas de injusticia que han de ser combatidas y de la justicia a ser restaurada”(33). Ni en el Evangelio, ni en las definiciones cristológicas de Calcedonia se justifica la escisión de la vida en religiosa y profana, en la vida terrestre y celeste. Las fórmulas dogmáticas que reflejan la polaridad entre lo divino y lo humano (inconfundible, inmutable), mantienen la unidad de la vida (indivisa, inseparable), de la “vida en abundancia”. El Buen Pastor, el enviado del Padre y primer misionero, resume su “misión pastoral”: “Yo vine para que tengan vida y vida en abundancia” (Jn. 10, 10).

El Evangelio es Buena Nueva en la medida en que aporta o responde a la mala noticia que amenaza la vida de individuos y pueblos. El anuncio de la

“vida en abundancia” se encuentra intrínsecamente ligado a la sobrevivencia física. El misionero escucha la “mala noticia”, la codicia e invasión de tierras indígenas, que atraviesan de norte a sur todo el continente. El acompaña a los pueblos indígenas en la conquista de su tierra. El no los substituye en la lucha, pero se encuentra presente en ellos, porque “las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, sobre todo de los pobres y todos cuantos sufren, son también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo” (34). Desligar el testimonio de la vida y el anuncio de la “vida en abundancia” de la sobrevivencia física sería despojar el Evangelio y crear un dualismo pastoral.

La opción por los pueblos indígenas en función de su liberación integral nos fuerza a redimensionar el sentido de la salvación. Las condiciones mínimas de vida son condiciones de sobrevivencia. Un pueblo tribal es extremadamente vulnerable a partir de su territorio. La cuestión de la tierra es el nudo hacia el que convergen todas las cuestiones de la vida de los pueblos indígenas. La Buena Noticia de la salvación que soslaya la cuestión de la tierra, no responde a las malas noticias. Esta tierra nunca fue para los pueblos indígenas sólo un medio de producción y mucho menos un valor de cambio, de lucro o acumulación. La tierra de los indios es concebida como espacio tridimensional, raíz cultu-

(33) Paulo VI, Exhortación apostólica sobre la Evangelización en el Mundo contemporáneo, *Evangelii Nuntiandi*, Roma 1975, n. 31.

(34) Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el Mundo de hoy, n.1.

ral, referencia básica de sus valores, lugares de sus mitos, campo de su historia. La tierra es la madre, en que nacieron y reposan sus antepasados. **Tierra y Religión** son la piedra angular y el tronco de todas las cuestiones parciales de su vida.

Por eso, en la visión integral de los pueblos indígenas, la tierra es un dato religioso, y por esta razón la defensa de la tierra forma parte de su propia evangelización. La solidaridad con los pueblos indígenas en la cuestión de la tierra es parte de la responsabilidad antropológica y credibilidad pastoral del misionero. Todas las intervenciones de la política indigenista oficial, como la “emancipación”, aculturación, civilización, integración, deben ser evaluadas a partir de su incidencia perjudicial sobre las tierras indígenas.

A esta solidaridad y lealtad del misionero para con “su” pueblo corresponde hacia adentro de la tribu un largo tiempo dedicado a una “proclamación silenciosa” (35), una “misión callada” en un profundo respeto ante un pueblo como auténtica actitud evangelizadora. Presencia y escucha son condiciones de fe (Rm. 10, 17). El misionero escucha a los pueblos indígenas en su lugar, en su aldea, en sus asambleas.

Este testimonio de vida, primer anuncio de la Buena Nueva, es al mismo tiempo práctica social: es un cambio de “lugar” del misionero. Su suerte,

(35) *Evangelii Nuntiandi*, n. 21.

a partir de este cambio, dependerá de la suerte de los pueblos indígenas. Para el misionero no existe suerte paralela. No ha venido a proponer una nueva teoría sino una nueva praxis transformadora. Y esa práctica no se refiere a la transformación de la cultura indígena. Se refiere a la transformación global de nuestra sociedad, que amenaza la sobrevivencia de estas culturas y de sus agentes. Esta transformación como simple condición de sobrevivencia física de los pueblos indígenas, es condición previa del Reino, que armoniza la fraternidad entre los hombres con la filiación divina. El Reino no se reduce a la sobrevivencia física pero no se realiza independientemente de ella.

El testimonio de “vida en abundancia” es una acción de conjunto, una acción política, socio-económica, religiosa y cultural. En una entrevista reciente, el padre Adalberto Holanda Pereira, SJ, 22 años entre los indios, narra una “parábola” sobre la acción cultural de muchos misioneros bien intencionados. Es la historia del mono que vio un pez en el agua y tuvo pena de él: “¡Pobrecillo, ese pez va a morir ahogado!” El mono fue y sacó al pez del agua para salvarlo. Como el mono vive fuera del agua, cree que un pez sólo puede ser feliz fuera del agua. Sacó al pez y lo puso en tierra para salvarlo. Cuando, luego de las primeras contradicciones, el pez murió, el mono dijo: “¡qué mala suerte! Se tenía que morir, pero al menos en esta buena tierra y no en aquella agua fría” (36).

(36) *SEDOC* 12 (junio 80) p. 1198 s.

Se puede matar a un pueblo por la integración compulsiva del mono. Pero también el encerramiento y la “vitrina” etnológica llevan a la muerte. El testimonio evangélico nunca destruye un pueblo. Si destruye, no es evangélico. En la misma entrevista, el P. Adalberto aborda la cuestión de los internados indígenas. “Despojar al indio de su cultura es lo mismo que matarlo por dentro. Es lo que me decía un indio: “Uds. son muy buenos, no les falta esto, aquello o lo otro. Pero nos matan por dentro, porque nos quitan nuestra cultura” (37). El CIMI declaró en el documento final de la Asamblea de 1979: “De ningún modo se puede aceptar prácticas de escolarización e internado, que constituyen verdaderos secuestros físicos y culturales de los niños indígenas”. A pesar de esto los internados en misiones indígenas continúan funcionando. Los relojes eclesiásticos no siempre están bien sincronizados.

Del mismo modo una visión fatalista y entreguista es incompatible con el testimonio de vida. Quien apueste que de aquí a cincuenta años no existirán más pueblos indígenas, lleva un mensaje de muerte a estos pueblos. El paso de pueblo indígena a indio genérico —en las condiciones del Brasil en que los indios son minoría absoluta— es el paso al cementerio étnico. Es importante no cerrar los ojos ante las amenazas reales que existen para los pueblos indígenas. Hasta ahora encontraron siempre un “último reducto” como refugio frente a la sociedad circundante. Hoy no existe ese “último

(37) *Ibidem*, p. 1202.

reducto”. La guerra por la ocupación de los últimos retazos del país, está capturando a los últimos resistentes como subversivos, obstinados, que estarían entrapando el progreso. En esta situación, los pueblos indígenas luchan de espaldas a la pared contra la codicia institucionalizada por sus tierras, que son su última condición de sobrevivencia. Sin esta tierra comunitaria no habrá más tribus, no habrá pueblo o nación indígena y no habrá más indios en este país.

El testimonio de vida no es una empresa estática: los indios mirando la vida de los misioneros. Es ante todo, “acogida” y “comunidad de vida y destino con los demás”, es “solidaridad con los esfuerzos de todos para todo aquello que es bueno y noble” (38). El testimonio de “vida en abundancia” a través de la inculturación no teme las últimas consecuencias, el testimonio calificado del martirio. Si en el curso de la historia tantos pueblos indígenas han sido exterminados, entonces no hay razón para que la Iglesia sobreviviente, hoy, sea triunfalista u olvidadiza para señalar o justificar los errores del pasado. Ante el exterminio de las naciones indígenas la sobrevivencia de la Misión es señal de una solidaridad muy tibia que clama por penitencia, perdón y conversión. ¿Con qué cara el misionero puede sobrevivir, si la práctica política indigenista oficial es el genocidio? Señalar que en el transcurso de la historia los misioneros murieron como mártires, no es lícito. A pesar de que subjetivamente

(38) *Evangelii Nuntiandi*, n. 15.

murieron por su fe, objetivamente no lo hicieron en defensa de los pueblos indígenas, sino como invasores de sus territorios y destructores de su cultura. En el seguimiento del "Verbo se hizo carne" (Jn. 1, 14), que ofrece en la eucaristía esta carne como alimento y en la cruz como oblación "para la vida del mundo" (Jn. 6, 51), la encarnación como "testimonio de vida" es la mediación dolorosa de la liberación, señal de la credibilidad de la "Iglesia evangelizadora y misionera" (39).

3. Inculturar para comunicar

La cultura, que es un sistema de producción y reproducción de la vida socialmente organizada, es al mismo tiempo un sistema de comunicación. Las relaciones económicas, y hasta los matrimonios, pueden ser considerados como relaciones de comunicación.

Para que exista comunicación entre diferentes culturas, emisor y receptor de un mensaje cualquiera requieren de los mismos **signos** materiales, como gestos, ritos, palabras, dibujos, escritura, y del mismo **código**, que representa el contexto cultural más amplio (40). Se espera del receptor que sepa descifrar el código y comprenda la información, que es la base del signo. El receptor debe tener en común con el emisor un repertorio de signos y de significaciones, que forman parte de un **léxico**. Signos y

(39) Cf. *Evangelii Nuntiandi*, n. 15.

(40) Cf. P. Suess, *Catolicismo Popular do Brasil*, Loyola, Sao Paulo 1979, p. 127-31.

significaciones están coordinados por reglas comunes a un determinado pueblo, por la **sintaxis** cultural. El mensajero de la Buena Nueva que no se vale de los signos, del código, del léxico o de la sintaxis de los indios no puede ser entendido, su mensaje no será descodificado por ellos. El misionero es siempre un bilingüe, un traductor de un mensaje que recibió en una determinada cultura y que quiere hacer pasar por el canal de otra cultura. La inculturación es una exigencia de la comunicabilidad del mensaje, de la palabra, del Verbo.

El misionero no es solamente un bilingüe neutro como el traductor de una embajada; está existencialmente involucrado en el mensaje que traduce. No crea simplemente relaciones técnicas o profesionales como un receptor cualquiera, sino relaciones "pasionales" que lo hacen no solamente aprender una lengua, sino asumir progresivamente la cultura de su interlocutor y distanciarse de su propia cultura (41). En la práctica, hace una síntesis y una selección cultural a partir de su experiencia histórica, que moldeó su identidad. Llamamos eso proceso de inculturación, un proceso siempre limitado e incompleto.

A veces un misionero se pregunta: "¿Cuándo puedo honestamente comenzar la 'predicación de la palabra' y la 'celebración de los sacramentos' a un pueblo recién contactado?". Se puede comen-

(41) Cf. Puebla 400, que cita a San Ireneo: "lo que no es asumido no es redimido".

zar cuanto antes, desde que “domine” el código cultural del respectivo pueblo, desde que el misionero no lo someta a la circuncisión de la civilización occidental y desde que el propio pueblo acepte la acción misionera en el campo religioso. Esa acción tampoco debe ser negociada con la defensa de la tierra, de forma que el bautismo o la catequesis de los indios se convirtiesen en diezmos que pagarían la actuación del misionero en el campo social y en la defensa de su territorio. Aquellos misioneros que hoy hablan correctamente una lengua indígena en el Brasil no reflejan un entusiasmo inculturativo muy grande de la Iglesia Misionera. De hecho, hay poca comunicación entre la Iglesia local y sus territorios indígenas. En general los pocos misioneros inculturados todavía son marginados por los vicarios de su propia congregación o diócesis y necesitan justificar su “pérdida de tiempo con esos pocos indios”. Ante el ajeteo de los desarrollistas de su Orden y las exigencias de la encarnación, a veces hasta son considerados prejuiciados y relajados en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas.

Pero la inculturación del misionero es la radicalización de sus votos religiosos, una opción, muchas veces, contra el rigorismo legal y por la radicalidad evangélica. En un primer tiempo, el despojo progresivo de su propia cultura es una opción por la pobreza radical, prolongando así “la misión del propio Cristo, enviado a evangelizar a los pobres”. Es porque “la Iglesia, empujada por el Espíritu de Cristo, debe trillar la misma senda de Cristo, es de-

cir, el camino de la pobreza y de la obediencia, del servicio y de la inmolación hasta la muerte” (42). Es una renuncia a las obras de la Misión y a los objetos de la civilización. Los objetos necesarios y las obras útiles para vivir alegremente los indicarán los indios. En las culturas tribales son pocos los objetos materiales. En el Parque del Xingu, por ejemplo, son entre 80 y 100 los objetos de cultura material, menos de lo que ofrece una estantería del supermercado. Para el misionero, el despojo de “sus objetos culturales”, de la plausibilidad y lógica de su cultura, es una exigencia de la inculturación, un presupuesto de la comunicabilidad del Verbo.

La inculturación exige la obediencia al jefe de una tribu. La castidad célibe es menos comprendida por los indios. Tal vez eso la torna más dolorosa. Sin entrar en la discusión sobre la oportunidad o no del celibato, este límite de la inculturación podría ser un incentivo más para avanzar en la creación de una Iglesia indígena. El misionero que se casase con una india nunca sería padre de indios, sería apenas padre de “mestizos”, “zambos” o “cobrizos”, finalmente un factor de mestizaje y de desarticulación racial. La finalidad de la inculturación no es que el misionero se vuelva indio, sino permitir el nacimiento de una Iglesia indígena.

A través del profundo conocimiento de la cultura de un pueblo se crean condiciones para distinguir entre **desmontaje cultural**, **apropiación folkló-**

(42) *Ad Gentes*, 5.

rica y traducción inculturativa. En la práctica misionera se verifican además las tres actitudes. Las dos primeras procuran incorporar rápidamente algunas piezas de la cultura indígena en la cultura del misionero y condenar otras, sin profundo conocimiento. A veces se habla muy temprano de “purificaciones” de la cultura del otro, allí donde no hay más que patrones de comportamiento diferentes de la cultura occidental y que no tienen nada que ver con la opción de fe del misionero, esa fe que se puede vivir auténticamente a través de la religión y cultura de los indios.

“El camino ordinario de salvación son las religiones no cristianas”, dice Karl Rahner. Ninguna cultura es perfecta. Ninguna cultura es un “absoluto histórico”. Todas ellas son mediaciones históricas en busca de una comunicación siempre mejor. El medio, la mediación, no es determinante para la identidad del mensaje. El misionero aplica la tesis de lo provisorio y de la imperfección cultural en primer lugar a su propia cultura.

4. Diálogo ecuménico e indigenización de la Iglesia

En su reciente viaje a Africa Juan Pablo II postuló la “africanización” de la Iglesia. Es justo; por lo tanto, exigirle a la Iglesia su “indigenización” en las Américas. Una Instrucción de Propaganda Fide del siglo XVII habla ya con mucho respeto, en presencia de los pueblos recién contactados:

“No os empeñéis por nada, no adelantéis ningún argumento para convencer a estos pueblos de

cambiar sus ritos, sus usos y sus costumbres, a no ser que sean evidentemente contrarios a la religión y a la moral. . . No introduzcáis en ellos nuestros países, sino la fe, esa fe que no rechaza ni ofende los ritos y las costumbres de ningún pueblo, siempre que no sean detestables, sino que muy por el contrario, desea que sean conservados y protegidos” (43).

La práctica misionera en la llamada América Latina —el texto es del contexto asiático, del tiempo del P. Antonio Vieira en Belén— era bien diferente. Después de casi cinco siglos de actividades misioneras en territorios indígenas estamos aún en el comienzo. ¿Dónde está la Iglesia india? Mientras que el misionero es sustituido por otro misionero, la Iglesia aún no ha nacido. ¿Por qué no nació todavía esa Iglesia india, incluso después de tantos sacrificios de los misioneros y de las Misiones? ¿Ignorancia? ¿Traición? ¿Omisión? ¿Incompatibilidad?

Históricamente, al testimonio de la vida se superpuso pronto la predicación catequética, que no respetó el ritmo propio de los pueblos. Los misioneros reunieron a las diversas tribus en aldeas para poder catequizarlos más eficazmente. Pero los indios de las aldeas ya eran tapuios destrribalizados, étnica y culturalmente entregados a la muerte. Los

(43) Instrucción de la Santa Congregación para la Propagación de la Fe, 1659, en *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, Roma 1907, 2o. ed.

Guaraní que sobrevivieron hasta hoy no son los Guaraní de las reducciones jesuíticas. Los Kayapó de hoy no son descendientes de los Kayapó que Fray Gil O.P. reunió, a comienzos de siglo, en la fundación de Concepción del Araguaia. Es una constante histórica, los indios reunidos por las Misiones no sobrevivieron étnicamente más de cuatro generaciones.

En su comienzo la Misión se alió a la conquista militar que no habría sido posible sin ella. Portugal, que en la época de la conquista tenía un millón de habitantes, no hubiera tenido condiciones para enfrentar a cinco millones de indios —sin contar los “compromisos” en otros países— y además importar en los tres siglos siguientes seis millones de negros de Africa, si esa conquista no hubiese estado acompañada de una ideología militante, que era el cemento ideológico del imperialismo portugués. La conquista de la tierra y la predicación de la fe eran consideradas una obra mesiánica. La “conquista” espiritual quería ganar almas en una “batalla” por la fe para la “victoria” de la Santa Cruz y la “gloria” de Dios. El mesianismo (¡Sebastianismo!) portugués instrumentalizó todo un vocabulario militar para caracterizar la tarea misionera.

La conquista espiritual, en consonancia con la conquista militar, quería ganar el mayor número posible de almas. La universalidad o catolicidad de la Iglesia era comprendida como universalidad numérica o territorial. La magia del “mayor número posible” crea proselitismo y sacramentalismo indi-

vidual. En el fondo había un etnocentrismo anti-evangélico, que desprecia al Otro como “tabula rasa” o como “terreno baldío”, e impone su mundo como mejor y se niega al diálogo. Hay aún muchas lecciones de la historia misionera que descifrar para la acción de la Iglesia junto a los pueblos indígenas.

La monocultura eclesiástica de una Iglesia romanizada contradice muchas declaraciones de buena voluntad sobre la equidistancia de la Iglesia ante las diferentes culturas. La Iglesia indígena mostraría de hecho que el cristianismo no se identifica con una cultura, sino que se sirve de los canales culturales disponibles. Es un derecho y una promesa que los misioneros deben recuperar:

“El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican por cierto con la cultura y son independientes en relación a todas las culturas. Y sin embargo, el Reino que el Evangelio anuncia es vivido por hombres profundamente ligados a una determinada cultura, y la edificación del Reino no puede dejar de servirse de elementos de la cultura y de las culturas humanas. El Evangelio y la evangelización independientes en relación con las culturas no son necesariamente incompatibles con ellas, sino susceptibles de impregnarlas todas sin esclavizarse a ninguna de ellas” (44).

Una Iglesia por encima de las culturas sería una

(44) *Evangelii Nuntiandi*, 20.

Iglesia desencarnada. Una Iglesia ligada a una sola cultura es una Iglesia etnocéntrica, autoritaria y etnocida. La misión “ad gentes” preserva a la Iglesia del narcisismo, del encierro en sí misma y también del autoritarismo del “dueño de la verdad”. La proclamación del Evangelio es una propuesta, nunca una imposición. La propia estructura de la fe es una estructura de diálogo, de escucha y respuesta.

“Está, pues, en plena consonancia con la índole de la fe que en materia religiosa se excluya cualquier coacción por parte de los hombres. De allí se infiere que un régimen de libertad religiosa contribuye no poco a favorecer aquel estado de cosas en que los hombres pueden ser invitados sin trabas a la fe cristiana, pueden abrazarla por propia determinación y profesarla activamente en toda la trama de la vida” (45).

El misionero se relaciona con los pueblos indígenas “mediante un diálogo lleno de sinceridad y paciencia” (46). El diálogo inspirado por el Evangelio no admite coacción ni conquista militar o proselitismo. El Vaticano II no colocó la “Declaración sobre la Libertad Religiosa” como un apéndice al Decreto “Unitatis Redintegratio” sobre el Ecumenismo como estaba inicialmente previsto. La libertad religiosa no es simplemente una exigencia para católicos minoritarios en países protestantes o comunistas, sino también un derecho a ser concedido

(45) Declaración *Dignitatis Humanae*, sobre la Libertad Religiosa, n. 11.

(46) *Ad Gentes*, 11.

por los cristianos de los “países católicos” a minorías religiosas, es un “derecho humano” conforme a la “Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la Libertad Religiosa”: “Los hombres deben ser preservados de la coacción. . . de manera que en asuntos religiosos nadie sea obligado a actuar contra su propia conciencia, ni impedido de actuar conforme a ella. . .” (47). La cuestión indígena debe ser enfocada a partir del “diálogo religioso” mucho más que a partir del imperativo misionero convencional.

La libertad religiosa no es sólo un derecho individual. Es un derecho del grupo y de los grupos religiosos, de la comunidad religiosa. Este derecho corresponde al plan de Dios de salvar a los hombres no como individuos aislados, sino como pueblo (48). Son pueblos, son naciones indígenas, y no sólo “indios”, que los misioneros se propusieron salvar de la extinción. Si el nacimiento del cristianismo ocurrió en una religión tribal ¿por qué rechazar el diálogo con la religión tribal de los pueblos indígenas, si este diálogo no lo negamos a budistas y ateos? En el diálogo ecuménico debe haber dos ejes: en primer lugar, es una exigencia interna del cristianismo, dividido y actuando como divisor en las tierras indígenas; en segundo lugar, sería una reparación histórica que respetaría las religiones y el pluralismo cultural de los pueblos indígenas, no admitiendo más la analogía entre tecnología tribal primitiva y religión.

(47) *Dignitatis Humanae*, 2.

(48) Cf. *Dignitatis Humanae*, 4 y *Gaudium et Spes*, 9.

La indigenización de la Iglesia, exigencia de su catolicidad, es la condición de su nacimiento (implantación) en territorio indígena. El “diálogo ecuménico” echará luces sobre el ritmo y la necesidad de esta indigenización.

5. Etapas de evangelización

En la evangelización de los pueblos no se puede preestablecer cronogramas o plazos fijos. Sin embargo, hay una marcha con su lógica interna, hay continuidad y ruptura. La evangelización de los pueblos se desarrolla entre esas balizas de gracia sorpresiva y de etapas previsibles.

El misionero va a un determinado pueblo para recoger las semillas del Verbo. No podemos imaginar que Jesús, pasando por una tribu, fuese a poner a la gente en casas individuales en una línea recta o destruir la aldea. Jesús desmontó más bien el “templo” y la mentalidad que representa, la “práctica de la ley” y la moral oficial de la clase religiosa dominante de los fariseos. La evangelización de los pueblos indígenas está estrictamente ligada a una interpelación de la sociedad dominante dentro de un proceso de liberación integral. O la misión incomoda a la sociedad circundante, o se coloca a su servicio, continuando la “pacificación” o “reducción”, o como dice el P. Vieira, la “sujeción” de los indios. No hay común denominador entre el latifundio y los pueblos indígenas, porque no hay reconciliación interclasista. Reconciliación significa, por consiguiente, deshacer la acumulación, redistribuir

las tierras y la renta o, como dice Puebla, promover la **Comunión y la Participación**, devolver la “propiedad alienada” a sus dueños originales (Lev. 25, 8-11).

Después de la **renuncia** a sus patrones culturales y a los privilegios de su clase y, a veces, antes del **anuncio** explícito del nombre de Jesucristo, el misionero levanta su voz profética para **denunciar** las reales amenazas contra la vida de los pueblos indígenas. La denuncia profética a partir de estos pueblos-restos no sólo cuestiona el modelo socio-económico y los patrones culturales de la sociedad circundante; cuestiona también la práctica de su religión y la vivencia de su fe.

Muchas veces a la denuncia en voz alta contra la sociedad circundante corresponde una “proclamación silenciosa” y una “misión callada” hacia dentro de la tribu. La evangelización silenciosa, la misión-presencia, despojada y desarmada, es un medio respetuoso y probado para ganar a estos pueblos como caminantes y para, en este camino hacia el Reino —como entre Emaús y Jerusalén— explicitar progresivamente la universalidad de la filiación divina y de la fraternidad humana, no limitada a la propia tribu, sino “intertribal” en el más amplio sentido. La presencia silenciosa de los misioneros siempre suscita preguntas en los pueblos indígenas. Cuanto más se incultura un misionero en la vida de estos pueblos, tanto más es cuestionado y preguntado y más quieren los indios conocer su mundo, de dónde viene y a dónde va cuando sale de la

tribu. La presencia silenciosa suscita inevitablemente el diálogo, que tarde o temprano da al misionero la oportunidad de “dar razón de su esperanza” (1 Ped. 3, 15), de explicitar su Evangelio como Buena Noticia también para los pueblos indígenas, de explicitar el misterio de Jesucristo, que se encarnó en un pueblo marginal, de decir que la liberación siempre viene de estos pueblos-restos, del margen, del último lugar, que es el de la esperanza.

A veces los frentes económicos y civilizadores avanzan más rápido que lo que la pedagogía de liberación permite avanzar a los pueblos. En estos casos, el misionero se ve obligado a acelerar el ritmo de liberación, organizar un servicio de salud contra las enfermedades de los civilizados, instalar una escuelita que pueda servir de defensa de los indios contra los blancos, dar nuevas explicaciones del mundo y de su racionalidad. Todo eso influye en el avance de la evangelización liberadora explícita. A partir de los cuestionamientos que la misma tribu plantea ante la sociedad circundante y el sufrimiento que causa, el misionero asume como tarea de su catequesis la creación de una conciencia que permite la organización de la autodefensa y previene la ratificación del genocidio programado.

En las luchas cotidianas, los pueblos necesitan también signos visibles para celebrar su marcha de liberación. Los sacramentos podrán ser tales signos. Son estaciones arquetípicas de la vida, que encuentran analogías en los ritos de cada pueblo. Es en las cuestiones litúrgicas donde más falta la audacia y

humildad de la inculturación. Vivimos aún en una dependencia histórica y geográfica que dificulta la celebración de los sacramentos como signos de vida en medio de los pueblos indígenas en una forma transparente e inculturada. Muchos pueblos indígenas cuestionan hoy, a causa de esto, la acción de la Iglesia, la autenticidad de su inculturación y la sinceridad de su diálogo. ¿Cómo pueden celebrarse los sacramentos desligados de la marcha de liberación y salvación de los respectivos pueblos? Todas las liturgias importadas hacen sentir la tensión entre el centralismo de una Iglesia universal y la particularidad de los pueblos. La Iglesia no tiene otra alternativa para mantener su universalidad que la de la particularidad de las diferentes culturas.

6. Mínima Pastoralia: sacramentos de una pastoral indigenista

Cuando entre los indios Paresi una criatura va a nacer, la parturienta va al patio central de la aldea. Todo el mundo se reúne en torno a ella y allí la mujer da a luz. El misionero y su Buena Noticia vienen de un mundo cultural donde el centro de la aldea está ocupado por el mercado y donde la vida fue marginada y privatizada: nacer y morir se han convertido en acontecimientos casi indecentes, reservados a los técnicos en los hospitales o privatizados para los parientes adultos en primer grado. La gran tarea misionera en este momento es poner la vida al centro de todas las preocupaciones; anunciar la “vida en abundancia” como el Buen Pastor;

celebrar esta vida como servicio en la práctica del amor y como esperanza escatológica, como tarea a cumplir y como gracia a recibir. Esta celebración de la vida debe desdoblarse en la celebración de signos visibles de la Pastoral Indigenista, que son al mismo tiempo tareas a ser asumidas.

Pero tal vez sea necesario antes una vez más advertir sobre dos factores que modifican la actitud evangelizadora: la misma diferencia cultural entre uno y otro pueblo, por ejemplo entre Bororo y Xavante, y la situación de contacto, que puede variar entre el aislamiento total de una tribu recién contactada (los Mönku) y el contacto secular con la sociedad circundante de los indios Fulnió o Pataxó. En esta escala de contacto con la población circundante podemos, por un lado, colocar al indio aislado, que vive en el monte, seminómada, que habla sólo su propia lengua, pagano; y por otro lado, el indio agricultor con contactos permanentes con la sociedad circundante que lo vicia como a todos sus otros miembros, que habla portugués como segunda lengua o ya como lengua materna, bautizado. Es claro que no existe una evangelización de estos pueblos indígenas cuando las situaciones sociales y culturales varían tanto.

Sin embargo, hay tareas comunes que podemos apuntar, signos que debemos a los pueblos indígenas, sacramentos de una Pastoral Indigenista. Estos signos-tareas no guardan un orden cronológico. Son signos que tienen un significado conjunto, como un

arco iris. Al mismo tiempo son tareas prácticas que cualquier misionero debe asumir, como condición sine qua non de su pastoral indigenista, aquí y ahora.

1. Defender la tierra. El territorio tribal es una garantía para la supervivencia de la tribu. Defender la tierra significa —contra el exterminio planificado— testimoniar, anunciar y celebrar la Vida.

2. Aprender la lengua. Contra el etnocentrismo que descalifica la lengua indígena como jerga, el misionero —aprendiendo la lengua y el código cultural del respectivo pueblo— se somete al sacrificio de la encarnación-inculturación para poder comunicar el Verbo que se hace carne.

3. Incentivar la auto-determinación. La Misión ayuda a los indios tutelados a que se conviertan en sujetos de su propia historia. Las Asambleas de Líderes ayudan a llegar a una conciencia crítica y una acción coordinada.

4. Capacitar para el contacto. La situación de contacto entre naciones indígenas y sociedad circundante varía mucho. A largo o corto plazo el contacto es inevitable. El misionero proporciona lo necesario para la defensa contra los vicios y los peligros del capitalismo y de la civilización.

5. Recuperar la memoria. Escribir la historia de los respectivos pueblos indígenas, coleccionar sus mitos, contar sus martirios y sus victorias contra la amnesia oficialmente decretada. La presencia del pasado abre un espacio para el futuro.

6. Explicitar la esperanza. Contra el fatalismo histórico y el determinismo político-económico, el misionero —a partir de su opción de fe y práctica de amor— explicita el Evangelio como liberación integral y alternativa de vida.

7. Estimular alianzas. La nueva Iglesia misionera, que se ha liberado de complicidades con los poderosos, ayuda a los pueblos indígenas a ver sus problemas en conjunto con todos los oprimidos.

Como la causa de los pueblos indígenas en Brasil es una causa minoritaria, y como cada cuestión racial y étnica es una cuestión camuflada de clase, es preciso encuadrar la lucha de los pueblos indígenas en un proyecto de liberación de todos los oprimidos. En los recientes conflictos de los Kayapó asistimos al desastre, en que los “famélicos” matan a los “muertos de hambre”, los Txucarramae matan a los peones de un latifundista, que los mandó invadir y destruir los sembríos de sus tierras. La defensa de los pueblos indígenas tendrá una base sólida sólo en una alianza con los campesinos, peones, obreros y todos los que confluyen en un nuevo proyecto de fraternidad. La sobrevivencia de los pueblos indígenas depende de la reconstrucción global de nuestra sociedad, de la horizontalización de las relaciones de poder, de intercambio y de comunicación en general. Después de la “libertad burguesa”, de la Revolución Francesa y de la “igualdad proletaria” de la Revolución Rusa, que eran conquistas y al mismo tiempo fracasos, la historia camina hacia la Revolución de la Fraternidad de

todos los oprimidos, de los económicamente explotados, de los políticamente dominados, de los socialmente marginados y de los cultural y étnicamente alienados. En la alianza de los pueblos y naciones indígenas con los despreciados de esta tierra emerge en el horizonte —tal vez aún muy distante— el nuevo sujeto histórico.

Organizar la esperanza

**DOCUMENTO FINAL DE LA CONSULTA
ECUMENICA SOBRE PASTORAL INDIGENISTA
(Brasilia, 14 de mayo de 1983)**

En la ciudad de Brasilia (Brasil) del 10 al 14 de mayo de 1983, tuvo lugar la Consulta Ecu-
menica de Pastoral Indigenista. Agentes Pastora-
les de diversas Iglesias de América Latina, indígenas
de diversos países y asesores en ciencias antropoló-
gicas y teológicas, estudiamos intensamente la difí-
cil problemática de los pueblos indígenas en el
Continente Latinoamericano.

El fruto de nuestra reflexión está contenido en
este documento que, en un primer capítulo, refleja
el panorama de conjunto de las etnias, para pasar
enseguida a una reflexión sobre los puntos que pre-
cisan una respuesta más urgente en la actual coyun-
tura. Finalmente, proponemos una pista de mayor
compromiso y eficacia para el futuro, sobre la base
de acciones concretas.

No podemos ocultar que, en este amplio horizonte de los pueblos indígenas, sobresalió ante nuestra mirada la trágica condición de los que pertenecen al pueblo guatemalteco, y sufren la masacre más ignominiosa y genocida en los últimos años. También fue objeto de particular atención Nicaragua, que camina en doloroso proceso de liberación. Con éstos y los demás países de América Central nos sentimos unidos y les expresamos nuestra actitud solidaria y fraterna. Ellos son el signo de una nueva alborada de esperanza para todos los pobres de América y del mundo. Esta fue una razón para que este encuentro se hubiese propuesto, como misión más profunda, la de "organizar la esperanza".

1. Situación actual de los pueblos indígenas en América Latina

Representantes de 14 países del Continente americano presentaron en la Consulta una visión panorámica del momento actual de las comunidades indígenas. De acuerdo a estos informes, los ejes comunes de la problemática, que afecta a las diferentes etnias distribuidas en el espacio latinoamericano, se resumen en los siguientes puntos:

1.1. Demografía

Se observa en general un ascenso en la curva demográfica.

Simultáneamente va disminuyendo el espacio físico de los pueblos indígenas.

Hay una relación directa entre la presión sobre los territorios indígenas, a partir del exterior, y el fortalecimiento de sus organizaciones. Este fenómeno se agudiza con el crecimiento demográfico.

En la teoría y práctica, se da una falta de criterios que ayuden a definir la identidad étnica de los grupos indígenas o la identidad indígena en términos más generales.

1.2. Economía y Recursos

Prevalece en general una economía de subsistencia. Entretanto, el progresivo ingreso en la sociedad de mercado afecta y deteriora gravemente la estructura interna de los grupos.

Las políticas de penetración capitalista, determinan que muchos grupos sean incorporados al sistema dominante como clase proletaria, condenándolos a la extinción.

Los recursos naturales necesarios para la subsistencia de los grupos son aceleradamente depredados.

1.3. Cultura

La permanencia de los valores culturales tradicionales en las diferentes etnias de América constituye un hecho esperanzador.

A pesar de esto, sufre una fuerte amenaza por

parte de los frentes de penetración de la cultura circundante: escuelas, medios de comunicación, sistema comercial, misiones, servicio militar etc. Esto afecta particular y aceleradamente a las jóvenes generaciones.

Hay un profundo sustrato religioso, donde intervienen valores propios de la cultura autóctona y elementos de influencia cristiana, a través de los siglos. En este sentido está surgiendo una fuerte crisis de secularización, fruto de las presiones colonizadoras anteriormente citadas.

1.4. Política Indigenista de los Estados

Las legislaciones nacionales se presentan como integradoras de los indígenas a la cultura dominante.

A pesar de ello, se percibe que en la práctica se implementan muchas veces políticas de extinción.

En la medida en que los gobiernos son más progresistas, se manifiestan más sensibles a la causa indígena y adoptan legislaciones más abiertas y comprensivas. Por el contrario, los regímenes más totalitarios se inclinan hacia posiciones más antiindigenistas.

En esta coyuntura de grave crisis económica mundial y, en particular, en los países dependientes de América, la política de los Estados tiende a entregar a los grandes conglomerados financieros los

recursos naturales renovables y no-renovables y las riquezas del subsuelo (minas y petróleo). Con esto se transgreden los principios jurídicos de la legislación indigenista, y se implantan las causas reales del genocidio y etnocidio.

Los países andinos desarrollan políticas de "conquistas del espacio amazónico", evitando reformas agrarias auténticas y empujando hacia la selva los excedentes de la población campesina.

Donde se prevén grandes intereses económicos potenciales, se impiden las necesarias escrituras de títulos de propiedad de las tierras indígenas en favor de las comunidades. De ahí proceden graves fricciones interétnicas entre los grupos amazónicos y andinos.

1.5. Movimientos y organizaciones indígenas

El nivel de organización indígena, en general, se encuentra en una fase de consolidación en algunos países y, en otros, en una etapa de gestación.

Frecuentemente la organización indígena de los diferentes países está muy fragmentada en miniorganizaciones dependientes de otros grupos exteriores o de influencias extrañas (iglesias, investigadores, universidades, sindicatos, partidos, fuerzas del Estado, etc.).

Los líderes indígenas se desgastan fácilmente y reciben fuertes presiones, en distintos niveles, que

dando expuestos a la burocratización u otros condicionamientos.

Los profesionales salidos de los grupos étnicos no suelen ser los mejores líderes indígenas.

Hay muchas organizaciones que tienen un origen eclesial y que luego optan por un distanciamiento y, en algunos casos, hostilidad para con su origen.

Las alianzas de estas organizaciones con sindicatos de masas campesinas y obreras, tienden a descharacterizar el proyecto indígena. Se nota que existe una considerable prevención en las agrupaciones indígenas ante estas formas de asociación.

Las organizaciones indígenas internacionales fortalecen, ilustran y esclarecen la posición y organización de las agrupaciones indígenas de los diversos países. Los hechos de denuncia internacional prestan una sólida ayuda a los pequeños grupos.

Los partidos políticos tradicionales no incluyen orgánicamente en sus programas y no comprenden la problemática indígena. Sólo usan a los grupos para fines electorales. Esta afirmación vale también para los partidos de izquierda, a pesar de que éstos muestran, por otra parte, mayor sensibilidad ante el fenómeno indígena.

Un sector del movimiento indígena corre el riesgo de enquistarse en posiciones histórico-ar-

queológicas o de carácter racista.

1.6. Relaciones y actitudes de las Iglesias con el mundo indígena.

A partir de la década del 70, se experimenta un profundo cambio en la orientación pastoral de muchos misioneros en todo el Continente, que pasaron de una pastoral adoctrinadora, sacramental, promocionista y paternalista a una pastoral de encarnación-liberadora. Hoy día, muchos misioneros, por propia cuenta, buscan nuevos caminos en el desarrollo del compromiso evangélico entre los indígenas.

La Iglesia Católica, a nivel nacional y a través de la mayoría de obispos y de las conferencias episcopales, no asume en su pleno sentido la problemática indígena. Hay casos lamentables, en que se niega incluso la existencia de los indígenas. En algunos casos, la pastoral indigenista es considerada una pastoral marginal. Se tiene la impresión de que esta distancia adquiere especial relieve en la compleja problemática de los países centroamericanos. A pesar de ello, en las Iglesias se están desarrollando una serie de actividades indigenistas de carácter diverso (centros de investigación, institutos de promoción, etc.), aunque no siempre se ve en ellas una clara orientación y dirección indigenista.

En un sentido más general, el proyecto indigenista de la Iglesia no difiere en lo sustancial, del proyecto indigenista de la sociedad circundante y

de los Estados.

El movimiento indígena e indigenista de la Iglesia se fortalece poco a poco, y se está convirtiendo en un elemento activador de la conciencia cristiana y del sentimiento de culpa de las sociedades nacionales, ante la destrucción masiva de los pueblos indígenas.

Hay una mayor aproximación entre los científicos sociales y los agentes pastorales, con lo que se superan las críticas y diferencias de hace una década.

La relación de la Iglesia católica con las Confesiones Históricas es cada vez mayor, a partir del encuentro común con la problemática indígena. Con las sectas la relación no es posible.

1.7. Preocupaciones y Perspectivas

Una mirada hacia el futuro nos hace sentir las angustias y esperanzas de los pueblos indígenas.

1.7.1. Preocupaciones

- La implementación de una política capitalista de penetración, que entraña una intención integracionista o destructiva.
- La negociación mercantilista con las tierras y recursos de los indígenas, ante los graves problemas que acarreañ las políticas económicas.

- La falta de un acompañamiento suficiente, por parte de la Iglesia institucional, en la marcha histórica de los indígenas y de los misioneros que trabajan con ellos.
- La manipulación política de los líderes indígenas, por parte de los partidos y del mismo Estado.
- La absorción progresiva del sistema envolvente, con la consiguiente destrucción del sistema de valores autóctonos.

1.7.2. Perspectivas

- Los indígenas constituyen potencialmente una de las fuerzas más vivas en la historia actual, porque contienen en sí un proyecto de sociedad alternativo.
- La pastoral indigenista contiene una energía capaz de renovar, tanto la vida como la pastoral y la reflexión teológica de las Iglesias.
- Las organizaciones indígenas, tanto nacionales como internacionales, se consolidan y se expanden.
- Las poblaciones indígenas, incluso en aquellos grupos y países en que se encuentran amenazadas de desaparecer físicamente, tienen un incremento demográfico.

2. Nuestra reflexión

2.1. Etnia y clase en el proceso de América Latina

2.1.1. Constataciones

En el proceso de la lucha por la liberación en los países de Latinoamérica, tanto a nivel teórico como práctico, han surgido tensiones entre el enfoque clasista y el enfoque étnico de la sociedad. Este conflicto se ha sentido también al interior de las orientaciones pastorales de la Iglesia. De hecho, el problema de las etnias en general y, más todavía, el de las minorías étnicas, no ha contado con un espacio propio en los presupuestos de la Teología de la Liberación.

Tales posiciones ideológicas derivaron muchas veces en una clasificación genérica de "campesinos", otorgada a aquellos que formaban parte de auténticos pueblos indígenas con identidad propia.

2.1.2. Puntos de partida

El concepto de etnia y el concepto de clase, aunque teóricamente distintos, no pueden ser separados en la praxis histórica.

La categoría "etnia" comprende la totalidad existencial, social, política, económica etc. . . de la persona humana y del grupo donde ésta se encuentra inmersa. Este sistema de valores constituye la fuerza aglutinante más sólida, y al mismo

tiempo da coherencia y dinamiza a las luchas y proyectos de los pueblos indígenas.

En la práctica transformadora de la sociedad latinoamericana, ambos elementos deben ser conjugados en un programa común de liberación, poniéndose énfasis en uno u otro, según las condiciones concretas de cada momento.

El proyecto utópico de una nueva sociedad supone por definición la desaparición de las clases sociales, en tanto que las etnias consiguen en ese mismo proyecto un puesto renovador.

2.1.3. Criterios para definir la identidad étnica

Como agentes de pastoral y servidores de los pueblos indígenas, y sin ánimo de interferir en los criterios que puedan establecer los científicos sociales, pensamos que:

a) Para que un individuo pertenezca a una determinada etnia es necesario, substancialmente, que él mismo se reconozca como parte de la misma y que la comunidad lo reconozca a su vez como tal.

b) Para que un grupo humano se identifique como etnia, se requiere la autoidentificación y autodenominación del mismo.

Estos criterios, que consideramos fundamentales y primarios, pueden ser completados con otros, que de diferentes maneras determinan una identi-

dad: una cosmovisión coherente (universo simbólico, historia mítica, lengua, celebraciones, creencias...), sistema de organización política propio, vinculación vital y económica a un determinado territorio...

Los criterios de la antropología física son subsidiarios y solamente encuentran sentido al interior de los anteriormente expuestos.

Cualquier criterio clasificador debe estar, en la teoría y en la práctica, radicalmente iluminado por la intención de salvar a los pueblos indígenas y propiciar para ellos nuevas perspectivas de vida. Por esta razón, rechazamos las clasificaciones implantadas por los Estados, cuya única intención es la de integrar y extinguir a los indígenas.

2.1.4. Observaciones

- En la alianza entre las organizaciones de clase y los pueblos indígenas, debe buscarse acuciosamente el equilibrio, evitando la absorción de los grupos étnicos en general más débiles y dispersos.
- Por su propia naturaleza y lógica interna, los partidos políticos llevan en sí la división desintegradora de las comunidades indígenas.
- La lucha por la identidad étnica no debe estar aislada o al margen de la lucha por el cambio global de la sociedad.

2.2. El proyecto indígena

2.2.1. Estado actual del proyecto indígena

Existe un proyecto de hegemonía indígena, que excluye cualquier tipo de participación o alianzas con los no indígenas.

Algunos proyectos ya aceptados e implementados, fueron derivados hacia otros proyectos coyunturales o bien no se canalizaron con vigor, porque carecían de base económica.

En otros casos hay proyectos autóctonos, que son aplicados en forma implícita o a niveles muy generales.

Algunos proyectos indígenas suponen la toma del poder como meta, particularmente en los países donde las etnias autóctonas constituyen la mayoría.

En general el proyecto indígena constituye una afirmación ética del derecho inalienable, que todo grupo y nacionalidad tiene, para delinear su vida para el futuro conforme a sus propios esquemas y utopías. Este proyecto no precisa necesariamente estar formulado en categorías propias de la sociedad no indígena.

2.2.2. Posibles características de un proyecto indígena.

Dada la actual situación de crisis extrema, el proyecto indígena parte necesariamente del principio de sobrevivencia. Solamente sobreviviendo habrá sujeto histórico del proyecto.

Para su eficacia, el proyecto indígena debe ser integral, contando con sustento económico, social y de valores.

Como en algunos países, debido a las políticas de represión contra los indígenas, no es posible la presentación de un proyecto indígena, se hace necesaria una plataforma de apoyo internacional.

El proyecto indígena debe ser entendido como energía afirmadora de identidad, de tal forma que sirva de ayuda e inspiración para la unidad de otros grupos.

Por su profundidad y riqueza, el proyecto indígena es alternativo al proyecto de los Estados actuales.

El proyecto indígena debe ser presentado desde las características y perspectivas indígenas y un pueblo con características indígenas.

Contra el individualismo de la sociedad dominante y sus formas competitivas, en el proyecto indígena la participación en la economía, política,

cultura, etc., se hace a partir de comunidades y grupos.

El proyecto indígena es un proyecto de vida, ante el vasto programa de muerte de las sociedades circundantes, por:

- constituir una alternativa de esperanza para todos los pobres del mundo;
- incluir en sí la reconstrucción étnica de los grupos nacionales;
- insertarse en un marco revolucionario más amplio para la búsqueda de un nuevo modelo de sociedad.

2.2.3. Condiciones

La sociedad capitalista, motivada por el mito del progreso, implanta sistemas de extracción en espacios que periódicamente abandona. Es preciso para el proyecto indígena ocupar estos espacios, para fortalecer su dinamismo en otros.

- Debe iniciar su marcha dentro de las estructuras actuales con el objetivo de transformarlas.
- El proyecto está condicionado a su capacidad de alianza. No tiene futuro un proyecto hecho dentro del pequeño marco de un grupo indígena.
- El único sujeto creador y realizador del proyecto

debe ser el indígena. La Iglesia, la pastoral, los intelectuales y científicos tienen sólo un papel de apoyo y acompañamiento.

2.3. Iglesia y pueblos indígenas

El contacto con el mundo indígena desencadenó al interior de la Iglesia una reflexión teológica en proceso de maduración, en la que están tomando parte activa los teólogos de América Latina. Como agentes de pastoral proponemos algunos criterios que recogen la experiencia eclesial de la última década en la actividad pastoral indigenista.

2.3.1. Criterios

Por su palabra, por su acción creadora y por su presencia salvífica, Dios está vivo y presente en el corazón de todos los hombres y en su máxima expresión creadora, que es su cultura. Antes de cualquier intención o acción eclesial, Cristo salva y llama a su pueblo a la vida y lo conduce por misteriosos designios a la plenitud, a través del propio esfuerzo.

Evangelizar no es quitar o imponer, y, menos aún, transculturar. Es, ante todo, diálogo, encuentro transfigurador, descubrimiento revelador del Dios siempre activo y presente. Este encuentro supone una permanente conversión de los interlocutores y, sobre todo, una purificación de la Iglesia y del evangelizador, quien debe ir abandonando los ídolos y las falsas imágenes de Dios, del mundo

y de los demás. La evangelización-encuentro no da el derecho de intervenir en el proceso de las comunidades ni de destruir su sagrada visión del mundo, sino el de escucharlas, respetarlas, y acompañarlas con la misma actitud salvadora de Jesús, que se hizo plenamente solidario con la condición humana.

Ante la noticia de la muerte que diariamente acosa a los pueblos indígenas de América, el Evangelio es el anuncio de una buena noticia: La de la Resurrección y Vida, la de la libertad creadora, la de la paz y la esperanza. Cuando la evangelización destruye, sofoca o domina, es señal de que no pertenece al misterio de Jesucristo y se convierte en signo de pecado.

La condición de las comunidades indígenas, desconocidas y totalmente marginadas de la sociedad y de la misma Iglesia, las convierte en una fuerza renovadora de la reflexión teológica, de las estructuras y de la esperanza.

Al mismo tiempo, este encuentro de fe con los pueblos indígenas será también lugar de encuentro ecuménico de las iglesias entre sí. Cristo vivo en los indígenas será la fuerza que nos unirá por encima de cualquier divergencia doctrinal. La causa de Jesús es la causa de todos. Y la causa de Cristo es la causa de los oprimidos.

3. Nuestro compromiso

Ante las condiciones de emergencia en que se

encuentran actualmente los pueblos indígenas de América Latina, queremos afirmar nuestro compromiso por medio de una serie de tareas concretas que asumimos conscientemente.

3.1. Con relación a los indígenas

3.1.1. Principios

- Defensa y recuperación de la tierra.
- Defensa y recuperación de la cultura.
- Autodeterminación de los pueblos indígenas.
- Organizaciones indígenas.

3.1.2. Tareas concretas

- Apoyar e incentivar donde fuese necesario asambleas indígenas a nivel regional, nacional e internacional, teniendo en cuenta las organizaciones indígenas ya existentes.
- Realizar cursos de capacitación de líderes indígenas a un nivel más elevado, de tipo internacional.
- Patrocinar asesorías jurídicas en cada país para la defensa de los derechos de los autóctonos.

3.2. Con relación a las iglesias

3.2.1. Finalidad

Ayudar a rescatar la memoria histórica y mítica en contacto con los pueblos indígenas, a fin de garantizar su futuro.

3.2.2. Tareas concretas

- Promover encuentros y cursos ecuménicos de pastoral indigenista a nivel regional y nacional, con el fin de organizar una pastoral indigenista específica para cada país.
- Realizar un primer curso piloto a nivel continental para agentes de pastoral.
- Incentivar una teología de la tierra al interior de una teología de la liberación inculturada.
- Buscar todas las formas posibles para que las tierras que la Iglesia posee en territorios indígenas sean devueltas a sus dueños originales.
- Realizar la próxima Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista en 1985.
- La agresiva penetración de sectas fundamentalistas de origen norte-americano, pone en grave peligro la unidad y coherencia de las comunidades indígenas. Este problema de gravísimas proporciones debe ser estudiado y denunciado con realismo y energía. Lo mismo es válido para las sectas de carácter carismático y radical.

3.3. Con relación a la sociedad circundante

3.3.1. Principios

- A largo plazo, la sobrevivencia de los pueblos indígenas sólo será posible con otro tipo de sociedad. Por esto, la pastoral indigenista está orientada a la transformación global de las estructuras de la sociedad capitalista.
- A corto plazo, la pastoral indigenista trata de crear espacios en la sociedad circundante, en favor de la causa indígena, solidaria con los otros esfuerzos de liberación.

3.3.2. Tareas concretas

- Presentar la temática indígena a los partidos políticos, organizaciones campesinas, sindicatos obreros, universidades, instituciones de derechos humanos, y en reuniones de pastoral, con vistas a promover alianzas estratégicas y apoyos coyunturales.
- Promover, a nivel de cada país, la Semana del Indio, como factor conscientizador de la sociedad circundante y de las diferentes iglesias.

3.4. Publicaciones

- Dar a conocer a través de publicaciones y de la correspondiente divulgación, los resultados de los congresos y asambleas indígenas a nivel continental.

- Recoger la Palabra del Indio, a fin de publicar una antología de textos de la tradición literaria de los indígenas de todo el Continente Latinoamericano.
- En caso de conflictos, centros de divulgación se encargarán de elevar a la opinión pública las denuncias pertinentes.

Brasilia, 14 de mayo de 1983.