

LA COMUNIDAD ECLESIAL CON ROSTRO AMERINDIGENA

Jesús de La Torre, OFM Cap.

El evangelio de Jesucristo cuando es acogido lleva a ser vivido en comunidad, pues la fe cristiana -que es una opción personal- no es posible vivirla fuera de la comunidad. Es el terreno imprescindible para que la fe pueda crecer y madurar.

Y en la medida en que esa comunidad eclesial toma un rostro propio, es decir, en la medida en que sabe verter en su propia cultura su fe en Jesucristo, será señal de que la evangelización está consiguiendo su misión, es decir, tomarse liberadora e inculturada.

Veamos primeramente cómo y en qué medida, en los encuentros indigenistas fue creciendo la conciencia sobre la necesidad de construir una comunidad eclesial indígena con fisonomía propia.

*1. Momento primero: Datos de los encuentros indigenistas*¹

El encuentro de Melgar, que es sumamente rico sobre esta cuestión, comienza reconociendo el problema de la uniformidad de la Iglesia al decir

-
1. Los 'encuentros misioneros indigenistas' realizados en 'América Latina después del Vaticano II', cuyas riquezas principales se hallan codificadas en sus 'documentos finales' constituyen el punto de partida de nuestro trabajo. El panorama de encuentros es

que “muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de occidente, tanto en la expresión de sus dogmas, como en su disciplina e instituciones. La catequesis y la predicación conceptualizan y formulan el mensaje evangélico siguiendo en general esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino. La disciplina de los sacramentos y las formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conservan básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y a culturas diferentes” (1968 *Melgar*, 14, Nº. 4).

Entre las opciones pastorales indicadas en ese encuentro hay varias que hacen referencia directa a la cuestión que aquí se está tratando. Una se refiere al despertar de la fe y su crecimiento (cf. 1968 *Melgar*, 23-24, nn. 27-32). Y habla de que el evangelio debe ser vertido en la lengua y categorías culturales de los indígenas, al mismo tiempo que hay que valorar y promover los mensajeros nativos del evangelio. Una segunda opción se refiere a la flexibilidad que ha de tener la estructura de la comunidad cristiana y de la pastoral en la cultura indígena (cf. 1968 *Melgar*, 27-28, nn. 48-53). Una tercera opción tiene como centro la celebración comunitaria de la fe. Si la liturgia es la celebración comunitaria de la fe que se vive, y que ha de conducir a una vivencia más intensa de dicha fe celebrada, consecuentemente aquella debe “encamarse en las diversas culturas y ambientes (AG 24), y asumir la simbología de la música, las formas de expresión propias, respetando, con

heterogéneo y bastante amplio. Por ello, nos centraremos únicamente en algunos encuentros en virtud de su mayor significación dentro de ese nuevo caminar de la evangelización indigenista latinoamericana después del Vaticano II. Sobre los encuentros escogidos me limitaré a enumerarlos, pues entrar en más detalles llevaría mucho espacio: encuentro de *Melgar* (Colombia) realizado en 1968; “Primer Encuentro de Pastoral de Misiones en el Alto Amazonas” efectuado en *Iquitos* (Perú) en 1971; encuentro de *Asunción* (Paraguay) realizado en 1972; “Primera Asamblea General del Consejo Indigenista Misionero” (CIMI) brasileño, celebrada en *Goiania* en 1975; “Primer Encuentro Panamazónico de Pastoral Indigenista” efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1977; el Documento que elaboró el Departamento de Misiones del Celam en los años 1977 y 1978 como preparación a la Conferencia de *Puebla*; Encuentro “Ecuménico Panamazónico de Pastoral Indigenista” efectuado en *Manaus* (Brasil) en 1980; la “Primera Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista” celebrada en *Brasilia* (Brasil) en 1983; y la “Segunda Consulta Ecuménica de Pastoral Indigenista” que se llevó a cabo en *Quito* (Ecuador) en 1986.

todo, los valores inmutables de la misma” (1968 *Melgar*, 24 N°. 33)². Y una cuarta opción es la de formar una comunidad eclesial con fisonomía propia, cuyas palabras más clarividentes son las que siguen: “La Iglesia, presente actualmente en misterio, crece y se realiza visiblemente en el mundo (LG 3,8). Su implantación exige que la comunidad eclesial presente una fisonomía propia, adaptada a cada una de las situaciones misioneras y a cada uno de los grupos humanos que se encuentran en dichas situaciones” (1968 *Melgar*, 25 N°. 40).

Iquitos también trajo grandes aportes, y afirma que “la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus estructuras” (1971 *Iquitos*, 49).

Y ante el problema de la uniformidad ritual y litúrgica se pone allí de manifiesto que para “las culturas nativas en proceso de evangelización no hay más camino valedero para la liturgia, que el de una fe cristiana encarnada en la cultura, que encuentra sus propios medios de expresión en símbolos culturales que revelan al mismo tiempo la personalidad de cada grupo y su propia vivencia de la fe con dimensiones y aspectos del misterio cristiano desconocidos hasta el momento, por tratarse de una experiencia cristiana que nunca se ha dado, porque es fruto del encuentro entre el hecho salvador y una situación humana nueva” (1971 *Iquitos*, 49-50). Es, a los indígenas que acogen la fe, a quienes les corresponde llevar a cabo esta inculturación litúrgica, y no a los misioneros, cuya tarea es desencadenar este proceso (cf. 1971 *Iquitos*, 50). Si los balbuceos y los riesgos no estarán ausentes, es mayor la riqueza que pueden aportar a la Iglesia universal. En todo este proceso es importante el laicado autóctono y el clero nativo. Para que este último pueda

2. B. Kloppenburg participó del encuentro de Melgar, y al exponer el tema de la Umbanda en Brasil afirmó: “Si aceptamos las premisas puestas por el Concilio, no veo cómo huir de esta conclusión: *Por su naturaleza el hombre negro exige un rito litúrgico propio*. Me parece que estamos aquí en el punto esencialmente neurálgico de toda la cuestión de evangelización del negro. O bien nos decidimos a ello, o fracasaremos en nuestra misión”: ID., “Ensayo de una nueva posición frente a la ‘Umbanda’”, en *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América*, DMC, Bogotá 1969, 256. El cursivo es del autor. Estas palabras se pueden aplicar de modo análogo a los amerindígenas.

surgir tiene que admitirse una “pluralidad de formas de vida sacerdotal” (1971 *Iquitos*, 49).

El documento de Asunción se limita a decir que toda cultura y todo pueblo es el “lugar donde se encarna el Evangelio de Cristo, Evangelio que es, también, juicio de todo aquello que deshumaniza y destruye al hombre” (1972 *Asunción*, 53).

Los Capuchinos de Venezuela en 1974 realizaron en Caracas un “Curso de Antropología y Teología para la Actividad Misionera en A.L.”, que contó con la presencia de misioneros de otros países del continente. En las conclusiones de dicho curso uno de los puntos más desarrollados fue el de la Iglesia indígena o Iglesia autóctona. “El surgimiento de la Iglesia autóctona es el fin y el fruto de toda la acción misionera (...). Las Iglesias autóctonas no serán otra cosa que la expresión comunitaria de la fe mediante los elementos más significativos de la cultura indígena, de este modo se suman y purifican todos los valores, dotando a la comunidad de fuerzas propias. Estas comunidades no están maduras hasta que tengan su propia Jerarquía y a su vez pongan en acto acciones misioneras”³. Señálense, al mismo tiempo, algunos de los rasgos que han de caracterizar la fisonomía de dicha comunidad eclesial autóctona.

El Goiania, junto a la preocupación por una pastoral coordinada y conjunta en orden a la liberación integral de los indígenas, se señaló que los misioneros no se deben limitar a adaptar algunos ritos en las ceremonias, sino que ha de implicar un conocimiento más a fondo de la cultura indígena (cf. 1975 *Goiania*, 68).

El encuentro de 1977 en Manaus surge fundamentalmente como un encuentro de diversas Iglesias particulares para intercambiar experiencia y buscar líneas comunes para el mejor cumplimiento de la misión evangelizadora (cf. 1977 *Manaus*, 79). Uno de los objetivos allí propuestos fue la “opción por la comunidad cristiana autóctona y por las formas ministeriales que le sean propias” (1977 *Manaus*, 80). Para concretizar esa opción se indican algunas estrategias y tareas a realizar.

3. “Conclusiones del Curso de Antropología y Teología para la actividad misionera en América Latina”, en *América Latina Misionera. Realidades y experiencias*, Paulinas, Bogotá 1975, 178-179.

El documento de preparación a Puebla deja en claro que “el signo de la evangelización no consiste en el establecimiento social y estructural de la Iglesia como en el nacimiento de comunidades eclesiales capaces de hacer una profesión integral de su fe en Cristo y de asumir sus propias responsabilidades en la Iglesia universal, incluyendo la responsabilidad misionera *ad extra* (cf. AG 20) (1977-78 *Pre-Puebla*, 89-90). Aún valorando el nuevo esfuerzo por evangelizar a los indígenas -pues la mayoría de ellos asumieron el evangelio de modo poco profundo y transformador- se reconoce que “todavía no podemos decir que verdaderas Iglesias locales ya han nacido entre los pueblos indígenas de América Latina” (1977-78 *Pre-Puebla*, 96).

El encuentro de Manaus II es sumamente parco sobre este tema. Lo único que dice explícitamente es que hay que “suscitar y reforzar estructuras eclesísticas autóctonas de Pastoral Indigenistas (indigenización de la Pastoral)” (1980 *Manaus*, 114).

En Brasilia se constata que la mayoría de los obispos no se preocupan por la cuestión indígena, y consideran la pastoral indigenista como una pastoral marginal. Por eso, una de las tareas asumidas en el encuentro fue el organizar en cada país una pastoral indigenista regional y nacional (cf. 1983 *Brasilia*, 229). El documento final no recogió, sin embargo, aportes importantes que aparecen en los trabajos de grupo que propiciaron dicho documento final. Merece la pena traer a colación uno de aquellos aportes, que dice: “Falta (...) una asimilación muy seria de las Iglesias locales. El modo de proceder fundamentalmente estaría en evitar el paternalismo religioso, los inmediatismos y la implantación de la Iglesia como trasplante de la Iglesia. Otra cosa sería escuchar a las culturas y amarlas -sin destruirlas- quitando celos e inculturando la Iglesia en lo profundo”⁴.

Con motivo de los 500 años del encuentro de los europeos con los amerindígenas, el Departamento de Misiones del CELAM en septiembre de 1985 publicó un documento del que extraemos un párrafo sumamente rico: “Así como los Apóstoles, en el inicio de la evangelización, no fundaron la Iglesia, sino que, sus misiones, hicieron nacer Iglesias particulares, en nuestro

4. “Consulta Ecueménica sobre Pastoral Indigenista na América Latina”, Brasilia 10 al 14 de Mayo de 1983, (mimeografiado), anexo 6, proyecto de Iglesia, 1.

continente la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organizaciones autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiológicas adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras Iglesias particulares, sobre todo y fundamentalmente con Pedro. De esta manera expresa mejor, en nuestro continente, la autenticidad y catolicidad de una Iglesia que, conforme al Concilio Vaticano II (LG 22) y al magisterio de Juan Pablo II, se encarna en todas las culturas”⁵.

En Quito los agentes de pastoral se comprometen a impulsar un espíritu solidario, para que la evangelización no atropelle la identidad, las organizaciones y aspiraciones indígenas y “para que dentro de este espíritu se formen las Iglesias verdaderamente indígenas” (1986 *Quito*, 16). Joaquín García, en la síntesis que hace de dicho encuentro, afirma que el compromiso de la Iglesia con los indígenas ha sido únicamente de tipo social y político, “descuidando el aspecto teológico: apenas se ha adaptado la catequesis; es muy poco el avance en la formación del clero indígena; y, en la liturgia se han introducido algunos ritos de forma un tanto folklórica, pero sin penetrar en el universo simbólico”⁶.

Ha sido la declaración de los agentes indígenas de pastoral -realizada al final del curso ecuménico tenido en Quito en octubre de 1986- la que con más crudeza ha expresado el desarraigo, la pérdida de identidad y el dolor que produce una evangelización dominadora, que no se incultura, que no respeta la alteridad del indígena y de su cultura, y que no promueve una Iglesia autóctona. “Somos el producto de la Iglesia: *el más claro y trágico ejemplo de la acción dominadora y desintegradora de la Iglesia* (...). No tenemos personalidad propia (...). Conflictúan en nosotros dos personalidades: la indígena y la impuesta por la formación religiosa (...) ¿Por qué tuvimos que dejar de ser lo que éramos para ser cristianos, para ser consagrados o para vivir nuestra fe cristiana? ¿Por qué no podemos hablar con Dios en la misma forma que nuestro pueblo, incluso con el mismo nombre? ¿Por qué nos han introducido

5. DEPARTAMENTO DE MISSÕES DO CELAM. “A Evangelização dos indígenas nas vésperas do meio milénio do descobrimento da América”, Bogotá, 9-13 de setembro de 1985), en *SEDOC* 18 (1986) 857.

6. GARCIA J., “II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena”, Quito, julio de 1986, en *La Iglesia en Amazonas* 32 (1986) 13.

una cierta repugnancia hacia la religión indígena? A veces nos convertimos en los peores enemigos de nuestro pueblo”⁷. Apuntan que en adelante se debe abrir el diálogo entre la Iglesia y los pueblos indígenas, al mismo tiempo que afirman que “en lo esencial del Evangelio, hay acuerdo entre ambos Proyectos (el indígena y el de la Iglesia), pero el problema está en las manifestaciones (expresiones externas) culturales de ambos Proyectos”⁸. Las dificultades y obstáculos vienen mayormente de las estructuras de la Iglesia: derecho canónico, conceptualización teológica y dogmática, expresión litúrgica, etc.

Aunque a veces se utilice un lenguaje más adaptacionista que encarnacionista (o inculturacionista), ya desde los primeros encuentros indigenistas se tiene conciencia de que la Iglesia se ha de inculturar de tal manera que permita y promueva el surgimiento de una comunidad eclesial con rostro indígena. Esta conciencia, sin duda, está más explicitada en unos encuentros que en otros. Se puede decir con certeza que el propiciar el *surgimiento de una comunidad eclesial amerindígena* es una de las mayores tareas y desafíos de los misioneros en la actualidad. Muchas veces, no obstante, se percibe mejor lo que no hay que hacer que aquello que hay que realizar positivamente. Pero sin duda, se está en una actitud de búsqueda junto a los indígenas, los cuales se han de convertir en los sujetos de su propia comunidad eclesial con una fisonomía propia.

2. *Momento segundo o teológico*

Ese momento primero -donde se manifiesta la necesidad de que la comunidad eclesial tome un rostro propiamente indígena- al ser tratado desde la pertinencia teológica encuentra, tanto en la dimensión de inculturación que es propia a la fe, como en la vivencia de la misma fe en la diversidad de expresiones, su iluminación.

2.1. *La inculturación de la fe*

La fe de la comunidad y de cada creyente se fue inculturando y expresando de diversas maneras en la historia de la revelación y en el

7. “Fala Amerindia sobre a Igreja”, en *REB* 47 (1987) 185.

8. *Ib.*, 186.

seguimiento comunitario de Jesucristo. Esto será lo que intentaremos mostrar a continuación.

A) *La revelación y salvación de Dios acontecen de manera inculturada e historizada*

Es al hombre concreto -que necesariamente está ligado a una cultura- a quien se dirige la Palabra salvadora de Dios y no al hombre en abstracto. Por ello, la fe (en cuanto respuesta humana) es siempre fe de hombres concretos, situados en una cultura, en un tiempo y en un espacio determinados.

El Dios-Trinidad, que se revela en su Palabra, no es un ser anónimo, ni abstracto, ni a-histórico, sino, muy al contrario, es un Dios que tiene nombre y que interviene en la historia desde el comienzo y, más aún, es un Dios que sólo se revela en la historia y en la cultura humana. Se manifiesta no de un modo conceptual, sino actuando. Dios se hace conocer a través de sus obras. Y su Palabra siempre tiene un carácter eficaz. Es decir, es una Palabra que actúa y hace inmediatamente aquello que dice y expresa (Gn 1,3). Al ser ésta una palabra eficaz, pues revela y realiza su poder, es lo que hace que la palabra de los mediadores de Dios (profetas, sacerdotes, etc.) se tome también eficaz.

Este Dios bíblico busca la salvación de la humanidad mediante la elección de un pueblo concreto, con una historia, cultura y religión concretas. En el acontecimiento de la liberación de Egipto Dios se mostró salvando de un modo concreto e histórico, metiéndose en el entramado histórico y cultural humano. De ahí que los credos de Israel sean siempre credos históricos (Dt 26, 5-9; 6,20-25).

Ese Dios salvador se revela de modo progresivo a través de hechos y palabras, inculturándose, asumiendo la cultura y los condicionamientos del pueblo al cual se dirige. Así, las circunstancias históricas y culturales de los Jueces son muy diferentes de las de los cristianos de Corinto. Por eso "buscar los puntos de impacto de la Revelación no es, en primer lugar, evadirse del tiempo, sino volver a atravesar la malla de las relaciones históricas y culturales, a fin de encontrar los hombres y grupos que son testigos de ese impacto"⁹.

9. GRITTI J., *Expressão da fé nas culturas humanas*, Paulinas, São Paulo 1978, 112.

Por eso la revelación codificada -la Biblia- al ser escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo no desprecia ni destruye las características de la cultura ni del escritor sagrado, sino que las valora y se sirve de ellas como medio irrenunciable para entrar en contacto con las personas. Es decir, utiliza el lenguaje inteligible a sus destinatarios. Es aquí donde la palabra humana revela sus capacidades máximas, pues se convierte en mediación divina, en *palabra divina y salvadora*¹⁰. Dicha palabra, aun siendo Palabra de Dios, tampoco es uniforme en cuanto al estilo, habiendo así escritos de estilo poético, de estilo exhortativo, etc. Es decir, hay diversidad de géneros literarios (DV 12). El autor sagrado, además de utilizar los géneros literarios que estaban en uso en su cultura en aquella época, deja impresas en el escrito sagrado sus características literarias personales. Es, por tanto, una palabra divina inculturada en una palabra y lenguaje humanos concretos.

El Dios que se fue revelando progresivamente, a través de hechos y palabras se revela de modo definitivo y pleno en su Hijo, que asume la naturaleza humana en Jesús. En el judío Jesús de Nazaret el Verbo se torna humano, asumiendo nuestra condición con todas sus limitaciones históricas y culturales. Es en la persona de Jesucristo donde la inculturación de la fe encuentra su paradigma definitivo. Su encarnación fue al mismo tiempo un proceso de inculturación (entrar en una cultura determinada, la judía) y de enculturación (ir asumiendo dicha cultura como configurante de su identidad). Así, Jesús iba a rezar en el templo y la sinagoga (Lc 4,16) como hacían los judíos. Observaba el sábado y la ley, al mismo tiempo que mantenía una actitud crítica y libre frente a ambas instituciones (Mc 1, 41). Rezaba en lengua materna (el arameo: Mt 6,9), y las expresiones de fe de los judíos formaban parte del modo como él expresaba su fe¹¹. Jesús, como un judío más, está

10. "La palabra de Dios, al encarnarse en palabra humana, necesariamente tiene que asumir una lengua concreta; porque sólo en lenguas concretas se realiza la radical capacidad humana de lenguaje. La lengua concreta es el punto de inserción de la trascendencia en el tiempo, del mensaje divino en el lenguaje humano (...). Históricamente sabemos que las lenguas elegidas son el hebreo, el griego, y en pequeña escala el arameo": ALONSO SCHÖKEL L., *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Herder, Barcelona 1969, 115.

11. Cf. JEREMIAS J., *Teologia do Novo Testamento. A pregação de Jesus*, Paulinas, São Paulo 1980, 283-284.

enraizado en el Antiguo Testamento. Por tanto, Jesús de Nazaret vivió plenamente como un judío, participando de la cultura e historia de su pueblo.

La fe, tanto en el pueblo judío, como en el judío Jesús de Nazaret, no sólo fue adquiriendo expresiones propias, conforme a su cultura, sino que más aún, la fe se convirtió en el principio inspirador, normativo y unificante, que transformó la cultura y las personas que pertenecían a dicha cultura, también a Jesús, en la medida en que fue creciendo y tomando conciencia de su relación con Dios -relación peculiar-, hasta el punto que el Reino de Dios se convirtió en lo último y determinante en su vida.

B) Una Iglesia que busca inculturarse en su caminar histórico

Fue después de Pentecostés cuando -propiamente hablando- comenzó la Iglesia. Bajo el impulso del Espíritu de Jesús comenzaron los cristianos palestinos a predicar que Jesús era el Mesías esperado. Si hay desde el inicio una corriente -representada por Santiago, el hermano del Señor- que, anclada en el tradicionalismo judío, quiere imponer a todo convertido las costumbres y exigencias judías, será la corriente de los judíos helenistas -representada por Pablo de Tarso- la que marcará el rumbo de la Iglesia. Dentro de las pretensiones de estos últimos no está el imponer ni las costumbres ni la religión judía, sino el inculturarse, siguiendo al maestro Pablo que quería hacerse judío con los judíos y griego con los griegos, a fin de ganar a todos para Cristo (1 Cor 9, 19-22) ¹².

Otra muestra evidente de esa inculturación de la fe la encontramos en los Padres de la Iglesia. La fe, al ser acogida por las personas de la cultura helenística, no destruyó la identidad de éstos, sino que, muy al contrario, dicha fe adquirió un rostro helenístico. Los Padres apologistas emplearán dichas categorías culturales helenísticas para criticar -comenzando por las personas que pertenecen a tal cultura- toda actitud y creencia que está en contra del evangelio. La fe terminó impregnando la vida de las personas y la cultura helenística, convirtiéndose así en principio normativo e inspirador.

12. Cf. LECERME C., "Encarnação e salvação nos escritos e na vida de São Paulo", en *Inculturação e libertação*, Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI, Paulinas, São Paulo 1986,76.

Con la conversión de los reyes germánicos al cristianismo (ss. V-VII) se consolidó el régimen de cristiandad. Es decir, se dio una simbiosis entre la Iglesia y la sociedad temporal hasta el punto de que ésta tuvo que someterse a las reglas y finalidades de aquélla ¹³. La fe fue expresándose en categorías germánicas. Ejemplo de esto es el carácter individual que tomó el sacramento de la penitencia. Se puede decir que se dio tal grado de inculturación que -aun reconociendo sus errores, y manteniendo las debidas diferencias con respecto a la perspectiva actual- se llegó a una identificación, a una simbiosis, donde ser cristiano y ciudadano era lo mismo.

Aunque el régimen de cristiandad trajo consecuencias negativas para la Iglesia y para los amerindígenas a partir del siglo XV, el mayor obstáculo a la inculturación se inició en el siglo XI con el cambio eclesiológico de Gregorio VII, donde lo jurídico comenzó a predominar en la Iglesia ¹⁴. La Iglesia empezó a perder en gran medida su flexibilidad y su capacidad de inculturación, aumentando en ella -por contrapartida- la uniformidad y el rigorismo. Esto ha llegado prácticamente hasta el Vaticano II, aun cuando, siempre hubo dentro de la Iglesia cristianos que tuvieron conciencia de que la fe tenía que expresarse en las categorías propias de cada cultura y de cada época. En occidente, en el esfuerzo por conciliar la fe con la razón o con las ciencias humanas tenemos los ejemplos de santo Tomás de Aquino, de Teilhard de Chardin, y de otros muchos. En el ámbito del encuentro de la fe con otras culturas, que no sean la occidental, podemos señalar los intentos de inculturar la fe en la cultura china (Mateo Ricci) ¹⁵ y en la cultura amerindígena (Bartolomé de Las Casas, Nóbrega, etc.). Estos esfuerzos inculturadores no son sino muestras de fidelidad a la revelación y al modo como ésta se presenta.

Fue la antropología cultural del s. XX la que, rompiendo la mentalidad etnocentrista, permitió la elaboración de la diferencia: el derecho de cada cultura a su identidad y a la defensa de su dignidad pasaron a ser axiomáticos.

13. Cf. CONGARI I., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 27.

14. Cf. *Ib.*, 58-62.

15. "Al pensar en *traducir* la versión occidental de la doctrina cristiana, Ricci entra en un *re-decir*, inicia una reformulación de la fe conforme al lenguaje y a las categorías de la sabiduría confuciana": (GRITTI J., o.c., 81). El cursivo es del autor.

Esto contribuirá a que comiencen a surgir dentro de la Iglesia sectores que perciban la necesidad de insertarse en el mundo occidental (Philippe Roqueplo, Acción Católica, etc.), y de respetar y valorar la cultura (refiriéndose comúnmente a la cultura occidental). Es sobre todo el Vaticano II quien -junto a su actitud de reconciliación para con la cultura y mundo occidental moderno- destacó la necesidad de respetar cada cultura, valorando lo bueno que ésta tiene. Al mismo tiempo subraya que la fe ha de expresarse conforme a la idiosincrasia de cada pueblo y de cada cultura, y que ha de impregnar a ambos. Resaltó igualmente la importancia de las Iglesias locales. A todo esto acompañó un cambio en el lenguaje -utilizándose en la actualidad el término *inculturación*¹⁶ por parecer el más adecuado- y un cambio en la praxis. Cambio este último que está siendo muy marcante en América Latina, después del Vaticano II.

Por tanto, la fe -conforme a los diversos tiempos, lugares y culturas- ha buscado inculturarse, pues forma parte de su dinamismo intrínseco, desde el momento que ésta atañe al hombre integral y concreto, inmerso en su medio cultural¹⁷. Si responde a las aspiraciones más profundas de los pueblos y de las comunidades humanas hallar su propia fisonomía (EN 63), su identidad, lo mismo hay que decir de cada comunidad eclesial inserta en un medio cultural determinado¹⁸. De ahí que no sólo sea legítimo, sino exigencia de la propia fe, el colaborar con el Espíritu en el surgimiento, en medio de los

16. Hablando en sentido estricto el *problema de la inculturación* es nuevo. Las primeras generaciones cristianas no sentían la necesidad de inculturarse, pues estaban inmersas en el mundo pagano de la antigüedad, donde su preocupación era resolver problemas de la existencia cotidiana. En la Edad Media los cristianos -aun reconociendo un cierto pluralismo dentro de las Iglesias- no admiten más que un modo cultural de expresar la fe (el modelo greco-romano con influencias germánicas), de modo que el pagano se encuentra siempre más allá de las fronteras de la cristiandad. Con la sociedad moderna y secularista, donde los fines de la Iglesia y de la sociedad son diferentes, comienza a plantearse el problema de cómo articular la fe con esa nueva cultura moderna occidental. Será en el encuentro de la fe con otras culturas no occidentales donde se comience a ver la necesidad de *inculturarse*.

17. Cf. TORRES QUEIRUGA A., "Inculturación de la fe", en FLORISTAN C.-TAMAYO J.J., (coord.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 479.

18. Referente a las Iglesias de Africa dijo Jean Zea (obispo de Camerún) en el sínodo sobre la evangelización: "Los cristianos africanos tienen como tarea, en la comunión con Pedro y

amerindígenas, de una comunidad eclesial con un rostro propio. Por eso, la inculturación no es una estrategia, sino la única opción que “respeta la acción de Dios en el mundo y la libertad de las comunidades cristianas”¹⁹

2.2. *Comunión en la misma fe en la diversidad de expresiones*

Si la fe se incultura en cada situación y cultura humanas surgirá evidentemente una diversidad de expresiones. De ahí que sea necesario detenerse a considerar cómo esa diversidad de expresiones no rompe la comunión en la misma fe, y más aún cómo ésta sólo se enriquece en la diversidad.

A) *El Dios-Trinidad y su revelación como fuentes de la comunión en la diversidad*

La vivencia de la unidad en la pluriformidad, de la diversidad que enriquece la comunión, encuentra en el mismo Dios-Trinidad su primer y principal fundamento. Los tres Diferentes e irreductibles se encuentran siempre y eternamente en comunión. Las diferencias entre ellos no significan imposición ni separación entre los mismos. “Es la diversidad que permite la comunión, la reciprocidad y la mutua revelación”²⁰. Cada Persona es distinta de la otra por sus propias características personales y por las relaciones de comunión propias, que desde siempre establece con las otras, pero esto en nada merma la comunión e interpenetración en que viven. Siendo las Tres Personas simultáneas en su origen y coexistiendo desde la eternidad, afirman la diferencia uno del otro, al mismo tiempo, que al entregarse totalmente el uno al otro, se constituyen en Diferente en comunión. De ahí que una fe que tiene

en la solidaridad con las otras Iglesias, expresar, celebrar y vivir su Fe como africanos. Se trata, por así decir, de re-inventar, de re-engendrar, en la fidelidad al Evangelio, a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia, nuestras Iglesias locales” en *O Sínodo de 1974. A evangelização no mundo de hoje. Reflexões teológico-pastorais*, Loyola, São Paulo 1975, 73-74. Palabras que interpelan también a los amerindígenas.

19. ESTEBAN R., “La Iglesia local, protagonista de la inculturación del Evangelio”, en *Iglesia Viva* 127 (1987) 36.

20. BOFF L., *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1986, 176.

como exigencia interna la inculturación y, consecuentemente, la diversidad, el diferente modo de expresión manteniendo la comunión, encuentre en el Dios-Trinidad, en los Tres Diferentes-en-comunión, su principio inspirador. Estos tres Diferentes-en-comunión se despliegan fuera de sí creando otros diferentes para que igualmente vivan en comunión-en-su-diversidad.

Dicha diversidad dentro de una común-uniión se constata también en el modo como el pueblo escogido fue plasmando por escrito la revelación de Dios. Así, por ejemplo, existe pluralidad de teologías (yahvista, deuteronomista, etc.). Israel fue expresando la revelación de Dios y su fe en éste, conforme a los diversos momentos históricos y culturales, de tal modo que, dentro de esa diversidad de expresiones, supo mantener la profesión de fe en el mismo Dios. Una muestra más clarividente aún de lo que se está diciendo se encuentra en los evangelios. Las comunidades cristianas donde surgieron los evangelios de Mt, Mc, Lc, y Jn lo que hicieron fue plasmar por escrito su modo de entender el acontecimiento de Jesucristo. Todas ellas intentan mostrar el mismo y único acontecimiento, pero las comprensiones son diferentes. Son sin duda cuatro teologías diversas. Esa diversidad no significa ruptura o incompatibilidad, sino diferentes perspectivas de una misma realidad inagotable e inabarcable. Es así el mismo Evangelio el que originó los cuatro evangelios. En esa diversidad de teologías, en ese diferente modo de expresar la fe conforme a las diversas situaciones de cada comunidad, conforme a la diversidad cultural y a los destinatarios, se da la comunión en la misma fe: la fe en Jesucristo, muerto y resucitado.

B) La comunidad eclesial en la dialéctica particularidad-universalidad

Esa misma fe en Jesucristo resucitado es el centro del kerigma que acompaña al acontecimiento de Pentecostés. Allí, el hecho de oír hablar en su propia lengua no se reduce simplemente a un fenómeno de traducción, sino que significa “retomar e interpretar, según sus representaciones, sus categorías lógicas, su mentalidad profunda y su cultura consciente o inconsciente (...). El Espíritu Santo hace mucho más que traducir, hace re-decir”²¹.

21. GRITTI J., *o.c.*, 128.

Sólo en una dialéctica que sepa apoyar la unidad en la pluralidad, podrá realizarse la universalidad de la fe. El primer intento de romper con esta dialéctica surgió ya en la primitiva comunidad, cuando los judíos palestinos querían imponer a todo pagano convertido las tradiciones y leyes judías. Fue en el "Concilio" de Jerusalén (Hch 15) donde se buscó solucionar este problema. La autoridad de la Iglesia, guiada por el Espíritu, comprendió que no podrá imponer a los paganos las costumbres judías. Así, la diversidad adquirió carta de ciudadanía dentro de la Iglesia, frente a la uniformidad que algunos sectores de cristianos proponían. Esa diversidad no significa ruptura con Jerusalén, sino comunión en la misma fe, en el mismo bautismo, en el mismo Señor.

Al ir los primeros cristianos anunciando el evangelio, surge la multiplicidad de comunidades que, lejos de darse una uniformidad, lo que aconteció fue la diversidad. Diversidad que se manifiesta en la autocomprensión de la fe (diversos escritos y tendencias teológicas, diversidad de expresiones culturales, etc.) y en la organización de la comunidad eclesial (ministerios de episcopos, diáconos, etc.), y que nace de las situaciones, problemas y contexto cultural determinados en que están ²². Esta pluriformidad continúa en los siglos siguientes, de manera que es diferente la comunidad de Alejandría de la de Antioquía, o de la de Jerusalén, o de la de Roma. "Las Iglesias nacidas en los tres primeros siglos, manteniendo su comunión en la unidad de la misma fe, proliferan en su diversidad religiosa, manteniendo su identidad, según las diversas culturas" ²³.

Esta diversidad de expresiones de fe, así como la diferente fisonomía de las Iglesias particulares ²⁴, se fue perdiendo a medida que el uniformismo fue entrando en la Iglesia, de modo más fuerte en la alta Edad Media. El

22. Cf. DIAS P.V.-CAMELOT P. Th., *Eclesiología. Escritura y patristica hasta San Agustín*, BAC, Madrid 1978, 155-174.

23. VILLAMAÑAN A.S. (de), "La inculturación del Evangelio y la Religiosidad popular", en *Nuevo Mundo* 113 (1983) 453.

24. No vamos a entrar a discutir la cuestión terminológica. Utilizaremos preferentemente el término *comunidad eclesial*, junto con el de *Iglesia particular* (aun cuando éste tenga diversos grados de extensión). Sobre este asunto pueden verse, entre otras muchas obras: BOFF C., *Comunidade eclesial - comunidade política. Ensaio de eclesiologia política*, Vozes, Petrópolis 1978, 19-50; *Igreja particular*, Loyola, São Paulo 1974.

Vaticano II, con su vuelta a las fuentes, intenta revitalizar esa diversidad dentro de la misma comunión de fe -como lo fue en los inicios de la Iglesia- destacando para ello la importancia de las Iglesias locales. Si éstas, siendo diversas, forman un todo es porque el Espíritu uno y total está presente en cada una de ellas, de modo que cada Iglesia particular representa a la Iglesia universal. La Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares (EN 62), y éstas a su vez en la comunión, y no en la suma, constituyen la catolicidad de la Iglesia (LG 23).

Ni la Iglesia particular ni ninguna comunidad eclesial se originan “por la división o atomización del espacio mundial ocupado por la Iglesia universal, sino por la concentración de la Iglesia en su propia capacidad de realizarse”²⁵. En cada comunidad eclesial se realiza la Iglesia universal, pues ella está constituida por la fe en Jesucristo -alimentada en la escucha de la Palabra-, por la celebración de dicha fe -siendo la Cena del Señor la celebración principal-, por la comunión entre ellos y con las otras comunidades eclesiales e Iglesias particulares a través de sus pastores, y por el encargo misionero de anunciar y construir el Reino.

Esta diversidad no sólo es necesaria y legítima, sino que más aún es el fundamento de toda común-unió enriquecedora y fecunda en la alteridad. Una comunión que no es abstracta, ni la suma de las Iglesias geográficamente consideradas. La unidad tiene su base primeramente no en la ortodoxia, sino en la ortopraxis, en la solidaridad histórica por un mismo proyecto, el del Reino ²⁶. En ese empeño común se da la unidad que respeta la diversidad, manifestándose dicha comunión en gestos concretos. Así la catolicidad de la Iglesia será entendida como “solidaridad” entre las diversas Iglesias locales”²⁷. Tal corresponsabilidad se realiza en el mutuo dar y recibir unas Iglesias a otras, en los diversos niveles: litúrgico, pastoral, teológico, etc. Es el conllevarse mutuamente en la fe el que hará posible la realización histórica, diferenciada y fecunda, de la fe de la única Iglesia.

25. RAHNER K., *Missão e graça*. Vol. II: *Funções e estados de vida na Igreja*, Vozes, Petrópolis 1965, 25.

26. “La *unidad* verdadera de la IP (Iglesia particular) se basa, como vimos, en la identidad del *Reino*, en cuanto que su diversidad está ligada a la particularidad del mundo y al momento histórico en que cada IP se encuentra”, BOFF C., *o.c.*, 45. Los cursivos son del autor.

27. SOBRINO J., “Conlleaos mutuamente. (Análisis teológico de la solidaridad cristiana)”, en *ECA* 401 (1982) 164.

Las Iglesias particulares en este conllevase mutuamente en A.L., han tomado conciencia de su carácter propio y local a partir de los *marginados* y *dominados de este mundo*. Eso no significa separatismo ni cerrarse a la universalidad, sino todo lo contrario, mayor apertura a ésta. Esa apertura se muestra en cuanto que, como sacramento histórico de liberación, se solidariza con todos los empobrecidos y marginados de todo el mundo y lucha junto a ellos por lograr esa liberación; en cuanto que recuerda a otras Iglesias aspectos centrales del evangelio que han olvidado; y en cuanto dirigida a todo hombre, es desde los marginados y dominados desde donde ella va a ser evangelizada y a evangelizar. Es, por tanto, una catolicidad, una universalidad, que, buscando abarcar a todos los hombres, se construye desde la parcialidad por los marginados. Cuando entre las diversas Iglesias particulares hay cooperación y corresponsabilidad en el mismo proyecto del Reino de Dios es cuando acontece la catolicidad, la universalidad, que respeta y valora las diferencias; y cuando la unidad lejos de significar uniformidad es fruto de la pluriformidad.

3. Momento tercero: hacia una nueva praxis

Llegamos después de la reflexión teológica al momento tercero, donde se busca establecer una nueva praxis. Son múltiples los desafíos que se podrían abordar, sin embargo nos limitaremos solamente a algunos. Tampoco se trata de dar recetas, pues las comunidades eclesiales indígenas están viviendo situaciones muy diferentes. Además, ésta no es nuestra tarea, sino la de levantar problemas, y la de apuntar e indicar algunas pistas para la nueva praxis, donde sin duda serán los propios indígenas quienes tendrán que buscar la manera de vivir su fe dentro de su propia cultura. Desencadenar este proceso forma parte de la tarea solidaria y evangelizadora del misionero.

3.1. La inculturación del Evangelio ²⁸

Lo que caracteriza al cristianismo es la fe en Jesús, y no las media-

28. El abordar aquí la inculturación del evangelio no nos puede llevar a pensar que primero es el anuncio del evangelio y después su inculturación. Hay que afirmar, por el contrario, que misión (evangelización) e indigenización (inculturación) son simultáneas y no sucesivas.

ciones culturales en que ésa se expresa, que necesariamente son diversas, conforme a la diversidad de culturas. La inculturación presupone necesariamente expresiones culturales particulares en todos los ámbitos, pero la universalidad y la unidad se realizan en la comunión en la misma fe, en los mismos valores evangélicos, en el mismo Espíritu. “La universalidad no puede realizarse extendiendo una única particularidad e imponiendo una expresión cultural particular a todos los pueblos y a todas las culturas”²⁹. Así, en la medida que el evangelio sea vertido en las categorías lingüísticas y antropológicas de cada cultura (EN 63), y las impregne habrá que hablar de *culturas cristianas* -tantas como culturas existen- y no de cultura cristiana -en singular-, como si el evangelio se identificara con una cultura, la occidental. La Iglesia católica occidental siempre vio con recelo cualquier encuentro del evangelio con otras culturas no occidentales, pues tenía miedo de que el evangelio cayese en un ambiente sincretista y perdiese su identidad. Para evitar esto se defendía una postura considerada inofensiva, que consistiese en predicar el evangelio de manera neutra, pura, simple y segura. En realidad no era más que transmitir -junto a la Buena Noticia- la cultura occidental, pues no existe el evangelio químicamente puro, sino que siempre es transmitido en las mediaciones de una determinada cultura.

Cuando el evangelio se vierte en una cultura y la impregna entonces se convierte en principio inspirador y normativo que hará posible una recreación. Sólo cuando el evangelio se incultura surge una Iglesia inculturada, que da lugar a una teología inculturada.

3.2. *El pluralismo moral dentro de una misma moral evangélica*

A la hora de evangelizar se encuentra en la dimensión ética y moral uno de los puntos más delicados. Siempre surge esta pregunta: ¿será la moral romano-occidental la única manera de vivir la moral evangélica? Varias indicaciones previas a tener en cuenta, nos ayudarán a encontrar respuestas a esta pregunta.

El ideal del universalismo ético ha sido propugnado históricamente por los países que detentan el poder en el mundo. Y muchas veces este ideal

29. AMALORPAVADASS D., “Evangelização e cultura”, en *Concilium* 134 (1978) 73.

no ha sido sino una manera sofisticada de dichos países de llevar a cabo su imperialismo.

Por otra parte, en el N.T., no hay un ethos cristiano como teoría pura o como idea, ni como riguroso sistema de normas éticas, sino que siempre de nuevo se ha de efectuar la confrontación de las realidades socioculturales e históricas cambiantes con el criterio ético de Jesús, cuyo mandamiento central es el amor. No se trata meramente de adaptaciones externas, sino que a veces quiebra las tradiciones culturales transformándolas críticamente, al igual que lo hizo Jesús con su cultura judía, o lo están haciendo cristianos africanos con su cultura africana³⁰.

Dentro de un pluralismo ético la fe cristiana -desde la perspectiva de la moral autónoma- se convertirá en la referencia última, en el horizonte determinante en nuestro vivir y actuar. Dicha fe dará un sentido nuevo a muchas prácticas ya existentes, y criticará otras. Al mismo tiempo mostrará nuevas actitudes y prácticas a ser vividas, como el amor a los enemigos -por ejemplo- lo será para muchas culturas.

Desde su breve práctica con algunos grupos étnicos africanos y comunidades eclesiales nos dice B. Haering: "Lo mínimo que se puede exigir es que sea permitido a las Iglesias locales reflexionar sobre tales problemas, sincera y realmente, a fin de sugerir a las autoridades superiores las soluciones más adecuadas, según ellos, a las exigencias del evangelio y al crecimiento progresivo de la comunidad cristiana y de la sociedad global. Las decisiones no deben ser impuestas por quien no tiene conocimiento profundo de las diversas situaciones culturales para las cuales son promulgadas"³¹. Por tanto, en realidad, se trata de ir viviendo en la dialéctica particularidad-universalidad el pluralismo ético y moral que tiene más un carácter de futuro a ser conquistado que de realidad ya alcanzada. La catolicidad será el fruto, no de la uniformidad moral, sino del pluralismo moral, donde las comunidades se

30. ODI OSSAMOIG. (Mujer africana casada, madre de varios hijos, y cristiana) en su artículo "O encontro da moral cristã com a tradição familiar africana", en *Concilium* 170 (1981) 55-65, toma una actitud crítica frente a la tradición familiar africana de la poligamia (sobre todo la poliginia) calificándola de injusta.

31. HAERING B., *Moral e evangelização hoje. A moral da evangelização e a evangelização da moral*, Paulinas, São Paulo 1977, 164.

reconozcan unas a otras, mantengan una actitud de apoyo, de diálogo y de crítica fecunda, comulgando en la misma fe en el único Señor.

3.3. Liturgia, sacramentos y formulación de fe con un rostro cultural propio

Si la fe cristiana se encarna e incultura en cada situación y cultura humana, la liturgia, que es expresión de aquélla, no puede serlo menos. Cada comunidad eclesial ha de procurar descubrir aquellos gestos, palabras, símbolos, etc., que, dentro de su cultura, mejor expresan su fe (SC 37-40). Esto exige creatividad a tales comunidades. Creatividad que se ha de manifestar en la liturgia, en los sacramentos, en la formulación de la fe, etc.

En esas comunidades eclesiales -con una cultura no occidental- el problema de la inculturación de la fe, de la inculturación de la liturgia, se torna más agudo cuando ellas “adquieren nítida conciencia de su propio enraizamiento cultural. Celebrar la Eucaristía con señales visibles que repercuten plenamente en el seno de las culturas africanas, asiáticas, amerindias, etc., es un clamor que crece por todos lados”³². Así, no es en la dimensión material del pan y del vino de la Eucaristía donde se lleva a cabo el mandato de Jesús de representar, de actualizar, aquella Cena última, ni donde radica la fidelidad a ésta, sino en su **significación, en su intencionalidad**. Jesús, para expresar cómo el Dios de vida quería tomarse vida para los hombres, se sirvió de los alimentos que en Israel eran alimentos básicos para la subsistencia cotidiana. Es tarea de cada comunidad eclesial descubrir en su cultura aquellas mediaciones que mejor expresan la intención de Jesús.

Dentro de este ámbito de la liturgia y de los sacramentos es relevante preguntarse por la posibilidad de leer dentro de las celebraciones las escrituras no-bíblicas de los pueblos indígenas, y más concretamente su *antiguo testamento* recogido en sus *mitos*. Si la liturgia romana lee textos del antiguo testamento de Israel como preparación para la Palabra de Cristo, de modo análogo parece evidente la posibilidad de que los pueblos indígenas puedan leer su antiguo testamento. Pero el nudo gordiano está en el nivel de inspiración que se concede a tales lecturas no-bíblicas, a tales relatos o mitos.

32. GRITTI J., *o.c.*, 39.

Ciertamente el Espíritu sopla donde quiere (Jn 3,8), y no tenemos capacidad para limitar su presencia y acción ³³, pero cómo conocer donde está, qué criterios objetivamente verificables utilizar para afirmar históricamente su presencia. Si es verdad que el Espíritu está presente en los mitos indígenas, también es verdad que no lo está del mismo modo que en las Escrituras Bíblicas inspiradas por él, de las cuales él es autor. Aunque las escrituras, relatos y mitos de los diversos pueblos y culturas pueden contribuir a explicar y a tornar más clara la *revelación bíblica*, ésta es el ápice de la revelación de Dios y el criterio normativo último con el cual cualquier otro tipo de revelación ha de ser confrontado ³⁴. No hay que ver aquéllas como opuestas a esta revelación bíblica, sino en correlación a ella y orientadas para la revelación plena y definitiva dada en Jesucristo.

3.4. Ministerios y estructura eclesial amerindígenas

No se puede perder de vista que, tanto los ministerios como la estructura de la Iglesia, están en orden a que ésta desempeñe su misión. De ahí que no puedan ser absolutizados, sino muy al contrario relativizados, y siempre al servicio de la comunidad.

Respondiendo a las necesidades de la comunidad, ésta guiada por el Espíritu ha ido estableciendo diversos ministerios y servicios dentro de ella misma. Esta diversidad se constata ya en el mismo Nuevo Testamento. Por tanto, cada comunidad eclesial va configurando su estructura interna dentro de un pluralismo que profesa la misma fe en el único Señor.

33. "Dios ama a todos y quiere la salvación de todos; manifestándose a los hombres no sólo a través de la revelación cósmica y de la voz de la conciencia moral, sino a través de los profetas, de los santos y de personas privilegiadas, que El suscita en todos los pueblos y en todos los tiempos", CINTRA R., "Valôres das Religiões Não-Cristãs", en *REB* 31(1971) 300.

34. "Desde el punto de vista cristiano y católico, no me parece que exista otro criterio históricamente verificable que no sea el de la *confrontación con las Sagradas Escrituras del AT y del NT*. Allí donde las verdades expresas en los libros sagrados no cristianos se encuentran con la Revelación bíblica, allí está la señal de la presencia de la acción del Espíritu de Dios, allí está también su misteriosa orientación para Cristo", MANNUCCI V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988, 178.

La comunidad eclesial indígena tendrá que descubrir conforme a su idiosincrasia cultural y organizativa sus propios ministerios, el modo de ejercerlos y de vivirlos, así como la manera de elegir a las personas para tales servicios³⁵. Así la estructuración eclesial tendrá un rostro propio, al igual que su pastoral. Por tanto, la indigenización se ha de dar a todos los niveles.

Podemos concluir diciendo que la comunidad eclesial amerindígena no es reproducción de una Iglesia colonial, ni puede ser comparada con la implantación de una filial de una multinacional que tiene su matriz en un país europeo. Tampoco es la declaración de una supuesta independencia, ni es un movimiento cismático o una secta indígena. "La Iglesia con rostro indígena será una nueva manera de ser Iglesia, Iglesia que anuncia su Buena Noticia a partir de la mala noticia de los pueblos indígenas y en función de su 'vida en abundancia'. Las aguas de esta Iglesia llevarán aún muchas buenas simientes y tierras fértiles para playas lejanas"³⁶.

35. RAHNER K., en su obra *Estructuras em mudança: tarefa e perspectivas para a Igreja*, Vozes, Petrópolis 1976, 97-105, da unas pistas sumamente interesantes sobre quién ha de presidir la eucaristía, sobre la elección de los ministros, sobre el celibato de éstos, etc.

36. SUESS P., "Igreja Indígena. Um novo jeito de ser Igreja. Apontamentos sobre os indios no encontro das CEBs e as CEBs dos povos indígenas", en *REB* 46 (1986) 630. El cursivo es nuestro.