



Forma de citar este artículo en APA:
López Arcos, A. (2023). Los jesuitas y la Iglesia con rostro indígena. *Perseitas*, 11, 246-284.
DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4511>

LOS JESUITAS Y LA IGLESIA CON ROSTRO INDÍGENA^a

The jesuits and the Church with an indigenous face

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4511>

Recibido: septiembre 19 de 2022. Aceptado: enero 17 de 2023. Publicado: marzo 8 de 2023

Armando López Arcos*

Resumen

En las últimas décadas un sector de la Iglesia católica latinoamericana ha impulsado la idea de conformar una Iglesia con rostro indígena, en la cual los indígenas se incorporen a la estructura eclesial a través de algunos cargos como catequista o diácono. Algunos incluso han propuesto la ordenación de sacerdotes indígenas que, de acuerdo a la cosmovisión de los indígenas, deben ser casados.

^a El presente artículo es el resultado de la investigación “De la utopía misional a la utopía plurinacional, la propuesta de la antropología jesuita” para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuenta con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

* Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3167-9373>. Correo electrónico: armando_lopez_arcos@comunidad.unam.mx, armandolopezarcos@gmail.com



OPEN ACCESS

El presente artículo tiene el objetivo revisar, desde la perspectiva de la historicización de los conceptos propuesta por Ellacuría, el aporte teórico-práctico realizados por la Compañía de Jesús, en particular tres religiosos ignacianos —Xavier Albó, Manuel Marzal y Bartomeu Melià— a dicho proceso. Como se verá a lo largo del texto, ha sido un camino lleno de avances y retrocesos. En el ámbito teórico, los jesuitas han defendido la idea de que la inculturación es el mejor camino para que la Iglesia logre una verdadera inserción en la realidad de las comunidades indígenas. En el terreno práctico se explora la experiencia de los diáconos indígenas en dos regiones: en la zona aymara de los Andes —especialmente en Bolivia— y en la Misión de Bachajón, Chiapas. Ambas experiencias con resultados disimiles, pero que enriquecen el caminar de la Iglesia con rostro indígena.

Palabras clave

Diaconado indígena permanente; Iglesia con rostro indígena; Inculturación; Jesuitas; Sacerdocio indígena; Sinodo Panamazónico.

Abstract

In recent decades, a sector of the Latin American Catholic Church has promoted the idea of forming a Church with an indigenous face, in which indigenous people are incorporated into the ecclesiastical structure through certain positions such as catechist and/or deacons. Some have even proposed the ordination of indigenous priests, who according to the indigenous worldview must be married.

The purpose of this article is to review, from the perspective of the historicization of concepts proposed by Ellacuría, the theoretical and practical contribution made by the Society of Jesus, in particular three Ignatian religious —Xavier Albó, Manuel Marzal and Bartomeu Melià— to this process. As will be seen throughout the text, it has been a path full of advances and setbacks. At the theoretical level, the Jesuits have defended the idea that inculturation is the best way for the Church to achieve a true insertion in the reality of the indigenous communities. In the practical field, the experience of indigenous deacons is explored in two regions: in the Aymara zone in the Andes —especially in Bolivia—, and in the Mission of Bachajón, Chiapas. Both experiences have dissimilar results, but they enrich the journey of the Church with an indigenous face.

Keywords

Church indigenous face; Inculturation; Indigenous priesthood; Jesuits; Pan-Amazonian Synod; Permanent indigenous diaconate.

Introducción

Durante su pontificado el Papa Francisco I ha establecido como una de sus prioridades implementar una pastoral enfocada al cuidado de la casa común, y ve al Amazonas como un lugar privilegiado para llevarla a cabo, especialmente por la labor pastoral con los pueblos indígenas que en ella habitan. Muestra de ello fue la realización del Sínodo de los obispos para la región panamazónica,¹ que se celebró del 6 al 27 de octubre de 2019 en la Ciudad del Vaticano, en el cual se discutió el papel de la Iglesia en la región.²

En el documento final del Sínodo los obispos plantearon la necesidad de ser una Iglesia que escuche los clamores de la Tierra, el grito de los pobres y de los pueblos de la Amazonía; una Iglesia con una opción preferencial por los pueblos indígenas, y que tenga un *rostro indígena, campesino y africano*. Llamaron a estudiar la posibilidad de formular un rito amazónico que dé paso a la posibilidad de contar con sacerdotes y ministros propios. Una Iglesia con ese perfil solamente será el resultado de un proceso de inculturación entre dichos pueblos y comunidades.

Estos planteamientos, si bien resultan novedosos y causaron revuelo en algunos sectores eclesiales más conservadores, debe destacarse que no son nuevos, sino que han estado presente en distintos espacios eclesiales latinoamericanos en las últimas seis décadas, y han sido especialmente algunos religiosos jesuitas quienes le han dado un mayor impulso tanto en la fundamentación teórica como en la práctica pastoral.

El objetivo del presente texto es conocer el proceso de historización de la inculturación de la Iglesia entre comunidades indígenas, es decir, analizaremos cómo se ha formulado, por parte de la Iglesia católica, en particular por miembros de la Compañía de Jesús, la idea de conformación de una “Iglesia con

¹ En adelante Sínodo Amazónico o Sínodo Panamazónico.

² Para mayor información sobre el Sínodo Panamazónico, puede consultar este enlace: <http://secretariat.synod.va/content/synod/es.html>

rostro indígena”³ y cómo ha sido su implementación (Ellacuría, 2012, pp. 124-125). Esta historización es posible dado que, cuando se habla de inculturación, se hace referencia a una teoría como a una “pastoral practice, pursued through a variety of on-the-ground activities [una práctica pastoral, buscada a través de una variedad de actividades]” (Orta, 2019, p. 598).⁴

Metodológicamente, es importante distinguir, como plantea Marzal et al. (1991), que el proceso de inculturación de la Iglesia en comunidades indígenas tiene dos vertientes: una es la *inculturación*, entendida como “el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada” (p. 35); la otra es el *sincretismo*, “proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se opongan a los cristianos y de revestir los rasgos cristianos aceptados con las categorías religiosas autóctonas” (p. 35). En la primera los protagonistas son los agentes de pastoral que la llevan a cabo, mientras que en el segundo son las comunidades indígenas.

En el presente texto se analiza el proceso de inculturación de la Iglesia en pueblos indígenas, por ende, se enfatiza en las formulaciones que ha hecho la Iglesia latinoamericana, y algunos agentes de pastoral, en torno a la conformación de una Iglesia con rostro indígena.⁵

En la primera parte se hace un recorrido histórico para rastrear qué entiende la Iglesia por inculturación, y cómo se ha plasmado dicho concepto en las distintas conferencias generales de Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) y en los encuentros regionales o continentales organizados por su Departamento de Misiones. En la segunda parte se hace un análisis de cuáles son los aportes de tres autores jesuitas: Manuel Marzal (Perú), Bartomeu

³ He optado por la noción Iglesia con rostro indígena porque es la más cercana a la que formulan los autores jesuitas estudiados en el presente artículo, quienes en distintos momentos hablan de Iglesia nativa o Iglesia autóctona. En las últimas décadas, especialmente en los encuentros de teología indígena, se habla más de una Iglesia con rostro, corazón y pensamiento indígena.

⁴ Esta y todas las traducciones que aparecen entre corchetes son proporcionadas por el autor de este artículo.

⁵ Por otra parte se reconoce la limitación para analizar a fondo la otra cara de la moneda, el sincretismo, ya que para hacerlo se requieren más estudios antropológicos. Los cuales deben tener como requisito mínimo y esencial el aprendizaje de los distintos idiomas indígenas, y de ese modo conocer cuál es la perspectiva de los pueblos sobre la propuesta de la Iglesia católica. De no ser así toda aproximación a dicho proceso será sesgada y superficial dado que se fuerza a los indígenas a expresarse en un idioma que no es el suyo.

Melià (Paraguay) y Xavier Albó (Bolivia),⁶ quienes en las últimas décadas han impulsado, desde la antropología, la idea de una Iglesia con rostro indígena. Por último, se revisarán los esfuerzos prácticos de la Compañía de Jesús por implementar dicha Iglesia: primero con la creación de la Red de Pastoral y Solidaridad Indígena (RPSI, 1997), y por último, con la implementación del *diaconado indígena permanente* en la Misión jesuita de Bachajón, Chiapas.

Sobre el concepto de inculturación

El concepto de inculturación ha sido utilizado por la Iglesia Católica a partir de la segunda mitad del siglo XX, especialmente después de la realización del Concilio Ecueménico Vaticano II (1962-1965). Si bien algunos autores atribuyen su surgimiento a la antropología, especialmente desde la escuela norteamericana encabezada por Melville Herkovits (Tornos, 1991, p. 22), debe enfatizarse que surgió en el seno de la Compañía de Jesús.

Sievernich (2005, p. 285) considera que la Compañía de Jesús, desde una perspectiva misionera, ha aportado dos conceptos clave para entender la labor expansionista de la Iglesia: el concepto de *misión* en el siglo XVII y el concepto de *inculturación* en el siglo XX. Sobre el primero, han sido muy estudiadas las misiones en Oriente, especialmente la labor de Mateo Ricci en China y Roberto de Nobilli en la India. En ellas los misioneros ignacianos pusieron en práctica la llamada *accommodatio*: se adaptaron al modo de vida de las culturas evangelizadas, incorporaron algunos ritos de esas culturas y tradujeron las ideas cristianas retomando tradiciones del pensamiento confuciano (Rocha Pino, 2010, p. 157); prácticas que llevaron a una discusión teológica en las esferas

⁶ Se eligen estos autores porque han trabajado el tema desde la antropología y han acompañado distintos encuentros de teología india. El jesuita Kleiber (2007, p. 405) los llama antropólogos multiculturalistas, teóricos y estudiosos de la inculturación.

Existen otras experiencias implementadas por los religiosos ignacianos en distintos países:

- Guamote en Ecuador, encabezada por Julio Gortaire, quien ha trabajado con comunidades kichwa
- Ixcán en Guatemala, encabezada por Ricardo Falla
- Misión de Moxos en Bolivia, encabezada por Enrique Jordá
- Más recientemente, la de la comunidad de Tirúa en Chile con comunidades mapuche encabezada por Carlos Bresciani

vaticanas de aquella época (Mantecón, 2014, pp. 139-145). Mención especial tienen las reducciones guaraníes en Suramérica por las cuales la Compañía fue acusada de querer conformar un Estado propio.

En cuanto al concepto de *inculturación*, el primero en plantearlo fue el teólogo jesuita belga Joseph Masson (1962), quien en su artículo *L'Eglise ouverte sur le monde* habló de un "catholicisme inculturé d'une façon polymorphe [catolicismo inculturado de forma polifórmica]" (p. 1038). Pero correspondió a Pedro Arrupe, superior de la congregación entre los años 1965 a 1981, desarrollarlo e implementarlo. Arrupe (1978) redactó, por mandato de la Congregación General 32 celebrada en 1975, la *Carta y Documento de trabajo sobre la inculturación*, en los cuales definió y desglosó las principales características que debe cumplir la inculturación y los lineamientos pastorales para ponerla en práctica.

Para Arrupe (1978) la inculturación es la actualización de la tradición misionera de la Compañía de Jesús que, fiel al principio de *adaptación*, plantea nuevos desafíos en la evangelización de las culturas. La definió como

la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así *una nueva creación*. (p. 230)

La inculturación debe llevar a la conformación de una Iglesia particular en consonancia con la Iglesia universal:

la Iglesia [particular] ha de vivir y expresarse en función de la cultura y tradiciones de ese pueblo y, concretamente, en su lengua. Cada Iglesia particular es, pues, una Epifanía de la única Iglesia universal a la que reproduce en una fisonomía concreta. Cada Iglesia particular enriquece a las demás con sus propios dones, y se enriquece con las aportaciones de las demás y con la expresión de una multiforme unidad. (Arrupe, 1978, pp. 243-244)

Con ello Arrupe da paso a que en cada región la Iglesia tenga características distintas, ya que se adapta a las necesidades de cada una de ellas.

A la par, fue Juan Pablo II quien incorporó, a lo largo de su pontificado, la noción de *inculturación* en los documentos oficiales de la Iglesia (Acosta Nassar, 2001). De tal forma que se volvió en una noción clave para entender la labor misionera de la Iglesia en la segunda mitad de la pasada centuria.

Cabe destacar que, si bien el concepto surge en el seno de la Iglesia, ha trascendido los espacios eclesiásticos. En el ámbito de la filosofía latinoamericana ha sido desarrollado por un grupo de filósofos jesuitas, encabezados por Juan Carlos Scannone (2001), quienes postulan la necesidad de una filosofía *inculturada* en la cual se dé un “pensar filosóficamente a partir de la historia, la cultura y la realidad social de nuestro pueblo” (Scannone, 2001; Villanueva Barreto, 2020). Por su parte, el filósofo José Estermann (2006) plantea que la inculturación es un paso necesario y obligado para poder hablar de la filosofía y la teología andinas. Por último, el concepto fue incluido en la última edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2014), que lo define como: “proceso de integración de un individuo o grupo en la cultura y en la sociedad con las que entra en contacto”.

En términos generales, se puede ver que cuando se habla de inculturación, claramente es un esfuerzo unidireccional, en el cual una persona o una institución buscan insertarse en una cultura o sociedad, aunque en el proceso de su realización se plantea la necesidad de un diálogo intercultural. Como plantea Lenkersdorf (2002, pp. 27-28), la inculturación es el paso previo y necesario para entablar un diálogo intercultural. En el caso de los pueblos indígenas, es necesario aprender su idioma y convivir en su realidad, compartir con ellos la vida cotidiana para poder dialogar, no en los términos de la cultura occidental, sino desde sus propias necesidades. A partir de ese diálogo, se debe buscar la creación de una Iglesia con rostro indígena. En el caso que ocupa este texto, significa ver cómo los distintos agentes de pastoral —religiosos jesuitas— como representantes de la Iglesia católica, han hecho esfuerzos teórico-prácticos para que algunas estructuras eclesiásticas (catequista, diaconado y sacerdocio) estén presentes en la vida religiosa de las comunidades de los pueblos indígenas.

La Iglesia autóctona o nativa en los documentos del CELAM

En la década de los años setenta la Iglesia latinoamericana experimentó un proceso de renovación al implementar los lineamientos emanados del Concilio Euménico Vaticano II. A lo largo de las últimas seis décadas la temática de los pueblos indígenas no siempre estuvo presente, poco a poco fue cobrando relevancia, no solamente por un proceso de apertura eclesial, sino también por la emergencia de distintos movimientos indígenas a lo largo y ancho del continente que hicieron visible la realidad de opresión de dichos pueblos.

A continuación, se hará un breve recorrido por los distintos abordajes que ha tenido la temática de los pueblos indígenas y la conformación de una Iglesia indígena o autóctona en las distintas conferencias generales del CELAM, así como en algunos encuentros regionales impulsados por el Departamento de Misiones del CELAM. Además, se incluye el Encuentro de antropólogos en Barbados (1971) por la trascendencia que tuvo en su momento.

Encuentro de Melgar (1968)

Se realizó previamente a la celebración de la II Conferencia General de Episcopado Latinoamericano (1968) en la ciudad de Medellín. En esa ocasión un grupo de científicos sociales —sociólogos y antropólogos— y religiosos dialogaron sobre el papel evangelizador de la Iglesia. Para Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, uno de los momentos más determinantes del encuentro fue cuando el antropólogo austriaco-colombiano Gerardo Reichel Dolmatoff (1969) cuestionó la labor evangelizadora de la Iglesia y la calificó de etnocentrista, colonizadora y etnocida porque promovía la eliminación de la diversidad cultural (Ruiz García & Torner, 2002, pp. 23-24). En el documento conclusivo se estableció como prioridad la evangelización en aquellas regiones donde hay una amplia presencia de comunidades indígenas. Al respecto plantearon la posibilidad de una pluralidad de formas de la vida presbiteral: “debe haber presbíteros que surjan del seno mismo de las

comunidades que ejerzan en ellas un liderazgo, y para los cuales es necesario otro tipo de exigencias y otro estímulo de vida presbiteral” (Departamento de Misiones del CELAM, 1968, pp. 26-27).

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín (1968)

El enfoque general de esta Conferencia estuvo centrado en el cuestionamiento de la situación de opresión que se vivía en el continente. Se propuso una perspectiva para buscar la justicia, el desarrollo, la liberación integral y la promoción del hombre en toda su dimensión (p. 4). La temática indígena fue abordada de manera escueta, solamente se le menciona en cinco ocasiones. En el ámbito pastoral se plantea la necesidad de tener un espíritu misionero para “atender, educar, evangelizar y promover” a este sector de la sociedad (p. 4). Puede decirse que las conclusiones del Encuentro de Melgar tuvieron poco eco en el documento final de Medellín.

Encuentro de antropólogos en Barbados (1971)

Este encuentro marcó un hito en la política indigenista que se venía implementando a lo largo y ancho del continente. A la par significó un fuerte cuestionamiento a la labor evangelizadora de las distintas Iglesias, la cual calificaron de colonialista y que estaba en connivencia con el etnocidio. Ante esa realidad, los antropólogos hicieron un llamado a transformar dicha práctica o, de lo contrario, exhortaba a las Iglesias a retirarse del continente. A pesar de las severas críticas, también reconocían como positivo que dentro de las propias instituciones religiosas había un sector crítico.

Encuentro de Iquitos (1971)

En esa ocasión se reunieron obispos y agentes de pastoral de la Iglesia del Alto Amazonas —Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia— en el Vicariato Apostólico de Iquitos, Perú. La temática del encuentro fue *Antropología y teología en la acción Misionera* (Departamento de Misiones del CELAM, 1971).

En la parte de análisis social identificaban las características propias de las culturas nativas: organización familiar-tribal, organización social no clasista, economía de reciprocidad y participación, propiedad comunal, uso rotativo de la tierra (pp. 156-158). En el aspecto pastoral, hablaron de una Iglesia que *se encarne* en la realidad de los pueblos amazónicos. Un punto clave fue la formación del clero nativo:

ha sido una preocupación de la Iglesia *la formación del clero nativo*. Su ausencia se ha considerado una manifestación de inmadurez que puede tener origen en causas diversas: consideramos que una de ellas reside en la actual forma de vida presbiterial, y en la formación que ella conduce. Nos parece urgente que se tenga en cuenta el documento del encuentro de Melgar sobre la pluralidad de formas de vida sacerdotal.

Mientras no exista un clero autóctono, la presencia del misionero que llega desde fuera, sigue siendo necesaria. Pero sólo será válida si asume una actitud de encarnación. (Departamento de Misiones del CELAM, 1971, p. 165)

Encuentro de Asunción (1972)

Distintas Iglesias cristianas buscaron responder al cuestionamiento de los antropólogos de Barbados, y para ello celebraron una reunión ecuménica en la ciudad de Asunción, Paraguay. Ahí las representaciones de distintas denominaciones cristianas reconocieron que en muchas ocasiones han avalado la opresión de los indígenas, pero negaban la posibilidad de dar por terminado su trabajo misionero. Sin embargo, sí plantearon la necesidad de dar un giro al mismo y entrar en diálogo con los pueblos indígenas para acompañarlos en sus luchas.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla (1979)

En esta ocasión los obispos hablaron de la opción preferencial por los pobres. Acuñaron la expresión *los rostros sufrientes de Cristo*, entre los que mencionaban a los niños, jóvenes, campesinos, obreros, subempleados e indígenas. De estos últimos señalaban que, “viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (p. 34). De manera escueta mencionan como un signo de esperanza que

se estaba dando “un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades” (p. 31). Establecieron los siguientes compromisos pastorales para atender a las comunidades indígenas: “mirarlas con respeto y simpatía; promoverlas, sabiendo cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios” (p. 154).

Encuentro de Bogotá (1985)

En esta ocasión se amplió el análisis sociológico y pastoral de las culturales indígenas. Se pasó de hablar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, en la cual los pueblos indígenas se convierten en los protagonistas de la acción pastoral. Entre los puntos más significativos abordados estuvo la formación de Iglesias autóctonas:

así como los Apóstoles, al inicio de la evangelización no fundaron Iglesias sino que sus misiones hicieron nacer Iglesias particulares, en nuestro continente la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de las *Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas*, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras Iglesias particulares sobre todo y fundamentalmente con Pedro. De esta manera se expresará mejor en nuestro continente la autenticidad y catolicidad de una Iglesia que (...) se encarna en todas las culturas. (Departamento Misiones Indígenas del CELAM, 1986, p. 160)

Adicionalmente se comprometían a “fomentar el surgimiento de ministerios y servicios autóctonos con la debida preparación canónica mediante programas adecuados de formación, que respetando sus culturas los capacite para mejor servir a sus comunidades” (p. 163). Pero no solamente se limitaron a la cuestión eclesial, sino que también abordaron la problemática social que enfrentan los indígenas en los distintos países, especialmente en la defensa de sus territorios y en la lucha por el reconocimiento de sus derechos.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (1992)

Se celebró con motivo del quinto centenario del inicio del proceso de conquista del continente americano. En ese contexto se dio un amplio debate filosófico (Dussel, 2008, pp. 58-62), y tuvieron lugar una serie de movilizaciones indígenas en distintas ciudades del continente en las cuales derribaron las estatuas de los conquistadores (Girardi, 2006, p. 17).

En esa ocasión los obispos latinoamericanos enfatizaron en la necesidad de realizar una *evangelización inculturada*, en la cual la Iglesia debía descubrir las *semillas del verbo* en las culturas indígenas. Para ello establecieron las siguientes líneas pastorales: diálogo y conocimiento, desde la perspectiva evangélica, de las lenguas indígenas; y, por último,

promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia. (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1992, p. 247)

Aunque poco se habló de los cargos eclesiásticos para indígenas, se hizo un llamado a “prestar atención a las vocaciones de indígenas” con miras a incorporarlos al sacerdocio tradicional (p. 79). Un aspecto positivo es que retomó la perspectiva de la evangelización en la lucha de la justicia para las comunidades indígenas y la defensa de sus tierras y formas culturales: promover el valor de la tierra, influir en políticas agrarias para apoyar a las organizaciones campesinas e indígenas (pp. 175-176).

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Aparecida (2007)

La temática general fue la labor misionera de la Iglesia. La Conferencia inició con una controversia, especialmente porque en su mensaje inaugural el Papa Benedicto XVI (2007) cuestionó el desarrollo de las llamadas teologías indígenas por considerarlas como una *utopía* y un *retroceso* que buscaban volver a las religiones precolombinas (p. 9). Para el sacerdote zapoteco,

Eleazar López, en Aparecida, a pesar de la reticencia inicial, hubo voces de algunos obispos que apoyaron las propuestas de los indígenas, tanto al interior como al exterior de la Iglesia (López, 2008, pp. 98-99). En las conclusiones del documento llamaban a acompañar a las organizaciones indígenas en la defensa de sus territorios y de sus derechos en general. Pero también se comprometían a replicar, para el resto de la sociedad, dichas demandas (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 2007, p. 254).

En torno a la presencia de los indígenas en las estructuras eclesíásticas señalaban:

Alentamos la participación de los indígenas y afroamericanos en la vida eclesial. Veamos con esperanza el proceso de inculturación discernido a la luz del Magisterio. Es prioritario hacer traducciones católicas de la Biblia y de los textos litúrgicos a sus idiomas. Se necesita, igualmente, promover más las vocaciones y los ministerios ordenados procedentes de estas culturas. (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 2007, pp. 57-76)

De nueva cuenta los obispos no abordaron la cuestión del sacerdocio indígena y se enfocaron más en la parte litúrgica.

Sínodo Panamazónico, Ciudad El Vaticano (2019)

Como se mencionó al inicio del presente escrito, en él se esbozó el tema de la Iglesia con rostro indígena, especialmente en cuanto a la posibilidad de fortalecer el ordenamiento de diáconos casados y sacerdotes indígenas.

Los obispos reconocieron que una de las principales limitaciones para lograr una Iglesia con rostro indígena es la dificultad para atender a las distintas comunidades que se encuentran dispersas a lo largo y ancho de la selva amazónica (Sínodo, 2019, núm. 111). Para resolver esa circunstancia propusieron dos medidas: el impulso del diaconado y la ordenación sacerdotal de diáconos casados. Sobre los diáconos establecen como una necesidad urgente su formación permanente para atender a las comunidades indígenas en las que, además, desempeñen una labor social: la ecología integral, el desarrollo humano y la pastoral social (Sínodo, 2019, núms. 26-27).

En cuanto a la ordenación sacerdotal de personas casadas, en el numeral 111 llaman a generar las condiciones necesarias para que los diáconos indígenas puedan ser ordenados como sacerdotes, ya que son personas reconocidas por sus comunidades y puedan hacerse cargo de la vida cristiana de las mismas. El hecho de que sean personas casadas no es un impedimento para recibir el ordenamiento sacerdotal (Sínodo, 2019, núm. 28).

Este breve recorrido histórico permite ver que, si bien el tema de la conformación de una Iglesia con rostro indígena o una Iglesia autóctona ha estado presente en el trabajo pastoral de un sector de la Iglesia católica —algunas diócesis y parroquias— no ha logrado permear del todo los documentos oficiales del CELAM, ya que en ellos se ha hecho poca mención del mismo, y solamente en el Sínodo Panamazónico se planteó, de manera oficial, la necesidad de consolidar una Iglesia con rostro indígena.

El rostro indígena de Dios desde la perspectiva de los jesuitas

En el caso de la Compañía de Jesús, puede decirse que el impulso de la Iglesia con rostro indígena ha sido más una iniciativa individual y de algunos equipos pastorales, pero que poco a poco ha hecho eco en la jerarquía de la propia congregación religiosa.

A continuación se menciona el aporte de tres autores jesuitas quienes, además de participar en distintos foros y reuniones de trabajo sobre el tema, en 1991 participaron en la publicación *El rostro indio de Dios*, en la cual presentan distintas experiencias sobre la inculturación de la Iglesia entre los indígenas.

Manuel Marzal

El primero en hablar de una Iglesia indígena o autóctona fue el jesuita español, nacionalizado peruano, Manuel Marzal, quien en 1973 publicó en la revista *América Indígena* el artículo titulado “¿Es posible una Iglesia indígena en

Perú?⁷ Para Marzal la respuesta es afirmativa y, en el caso concreto del Perú, debe ser una *Iglesia andina y selvática*, dado que son las dos regiones en las cuales hay una amplia presencia indígena.

Marzal (1973) desglosa su respuesta y plantea que, para que se conforme una Iglesia autóctona, esta debe considerar todos los elementos que constituyen un sistema religioso: creencias, los ritos, la organización eclesial y la ética (pp. 108-110).

En torno a las tradiciones míticas de las culturas indígenas, la Iglesia debe dar un giro de 180° con respecto a la evangelización colonial, que las despreció y condenó como satánicas; es tiempo de retomarlas para contribuir a la liberación al fortalecer el autoestima de dichos pueblos. No ve en ellas contradicción con la tradición bíblica, ya que son “expresiones del mismo suceso” (Marzal, 1985, p. 218) de la revelación de Dios como creador y consumidor de la salvación.

La inculturación de los ritos es esencial, pues los pueblos indígenas tienen una riqueza de rituales entre los que destacan las distintas fiestas, la danza y los ritos de transición; pero lo más importante es incorporar a la liturgia las plegarias, símbolos sagrados, actitudes penitenciales, entre otras (Marzal, 1985, pp. 220-225).

La Iglesia se debe presentar con formas culturales autóctonas de los pueblos andinos y propone los siguientes puntos:

- La recuperación de los mitos cosmogónicos como narraciones de la presencia de Dios creador con el fin de no proponer planos culturales distintos, sino todo lo contrario, crear uno solo en el que todos los ámbitos de la vida de los indígenas estén integrados (escuela, iglesia, radio y tradiciones propias);

⁷ Lo formulado en este artículo fue ampliado por Marzal en escritos posteriores, principalmente en los libros *El sincretismo religioso iberoamericano* (1985) y *Tierra encantada* (2002).

- Tener una mayor apertura para reconocer el *servinacuy* (matrimonio indígena) como parte del sacramento católico y no considerarlo un concubinato, ya que para las comunidades indígenas es muy importante la unión a través de él como paso previo para la celebración de una ceremonia civil o eclesiástica;
- Retomar los ritos agrarios en honor a la *Pachamama* y a los *apus* (espíritus de los cerros) como el pago a la tierra, entre otros (Marzal, 1973, pp. 118-120).

Y, por último, con respecto a la estructura eclesiástica, identifica que una de las dificultades para que la Iglesia tenga un verdadero arraigo entre los pueblos indígenas es que estos consideran a los sacerdotes como agentes foráneos y, en muchas ocasiones, agentes de una política de colonización.

En el Perú eso se hacía más evidente ya que un gran porcentaje eran de origen extranjero, por ello Marzal (1973) planteaba:

Creo que en las comunidades indígenas hay que correr el riesgo de *ordenar sacerdotes locales, que sean personas maduras, casadas*, de la misma comunidad cristiana local por la explicación de la palabra de Dios y por la celebración eucarística. Y este riesgo debe correrse, aunque haya el peligro de aumentar el ritualismo del mundo campesino, con la multiplicación de los ministros rituales. Y aunque haya el peligro de aumentar la alineación religiosa campesina, por facilitar la práctica de una religión como la actual, que está más orientada a la liberación de las tensiones que a la problematización de las actuales. (pp. 121-122)

Cabe recordar que en las comunidades andinas (quechua y aymara) un individuo es reconocido como persona justo a partir del momento de conformar la pareja en el matrimonio, ya que se cumple el principio de complementariedad entre lo masculino y lo femenino (*warmi-chacha* en aymara y *warmi-qhari* en quechua) (Estermann, 2006, p. 159). En estos planteamientos podemos ver que retoma lo formulado en el documento conclusivo del Primer

Encuentro de Pastoral del Alto Amazonas (1971), en Iquitos. Sin lugar a dudas, es una propuesta controversial y va en contra del canon eclesiástico del celibato sacerdotal.⁸

Para el caso de la *Iglesia amazónica*, por la situación geográfica, económica y política de esta región, ve una oportunidad para que la Iglesia realice una evangelización distinta alejada de los poderes económicos, y que no promueva el etnocidio de los pueblos que allí habitan. Propone dos pautas de acción: promover una evangelización más lenta que propicie el cambio de forma más pausada y autónoma, y para ello es necesario crear nuevas estructuras eclesiológicas, pero no logra concretar alguna propuesta específica.

Bartomeu Melià

Por su parte, Bartomeu Melià (1997), quien ha trabajado con comunidades guaraní de Paraguay, Brasil y Bolivia, se limita a plantear algunas ideas sobre qué debe hacer la Iglesia ante los pueblos indígenas. Retoma la encíclica *Evangelium Nutandi* (Pablo VI, 1975) para decir que la *Iglesia paraguaya* debe abordar la evangelización de los indígenas en tres rubros: en lo cultural, en el idioma y en la acción.

En lo cultural, la Iglesia debe acercarse al conocimiento de las tradiciones indígenas y su sabiduría. En ellas hay lo que denomina una “ecología evangélica”, es decir, viven, sin ser necesariamente cristianas, muchos de los principios evangélicos en sus relaciones interpersonales basadas en la justicia y la igualdad. La Iglesia tiene mucho que aprender de ellas (Melià, 1997, p. 90).

Con respeto al idioma, la Iglesia debe aprender el de cada cultura con la que entra en diálogo, y no solamente las indígenas. Pone como modelo a seguir la labor lingüística de los jesuitas en la época colonial, quienes con su trabajo —de traducción y producción de gramáticas y vocabularios en lenguas indígenas— establecieron las condiciones para que la Iglesia paraguaya de esa época

⁸ En el canon 277 del Código de Derecho Canónico (1991) se establece el celibato sacerdotal; en cuanto al diaconado, en el canon 1037 se menciona que los candidatos al diaconado y al presbiterado “no deben ser admitidos al diaconado antes de que hayan asumido públicamente, ante Dios y ante la Iglesia, la obligación del celibato” (Bernal, 2003, p. 837).

no fuese considerada como “extranjera”. Por ello enfatizaba en la necesidad de traducir el mensaje evangélico en textos, cantos y catecismos didácticos al guaraní y a todas las lenguas indígenas del Paraguay.

Por último, respecto a la acción, la Iglesia paraguaya debe encarnarse en la realidad del Paraguay, en particular en sus culturas indígenas, para dar testimonio y colaborar en la liberación de los hombres y las culturas.

Xavier Albó

En el caso boliviano, Xavier Albó plantea que la Iglesia, al estar en un país plurinacional, debe abrirse al reconocimiento de esa pluralidad. Para él, la Iglesia debe rescatar la experiencia religiosa de los distintos pueblos indígenas porque Dios se manifiesta de muchas formas. Para los pueblos indígenas andinos lo hace a través de la Madre Tierra, de los *apus* (dueños del monte) y de otros seres sagrados (Albó, 1981, p. 44).

El gran desafío de la Iglesia boliviana es practicar realmente el ecumenismo y conformar, tal como en el caso del Estado, una *Iglesia plurinacional*, que dialogue “igual a igual con los más débiles y oprimidos que sufrieron cinco siglos de aplastamiento e incluso religioso” (Albó, 1988, p. 44). Una Iglesia que se construya con esos mil rostros de Cristo, el Dios encarnado, en una Iglesia aymara, quechua, moxo, pacahuara, etc.

De forma particular, Albó analizó el desarrollo de la llamada *Iglesia aymara*, proceso que se implementó en Perú y Bolivia a partir de la década de los años sesenta y la primera mitad de la década de los años setenta (Albó, 1984, 2007). El movimiento en un primer momento se enfocó en elaboración de traducciones de cantos, catecismo y la biblia a la lengua aymara. Ya en la parte pastoral buscó la formación de catequistas casados y, a partir de febrero 1973, en la ordenación de diáconos aymara, especialmente en el lado boliviano, en la región de la Paz. Así lo planteaba Albó (1981):

Dans les années 70, á la suite de cours de l'Institut de Pastorale Latinoaméricaine (IPLA), un groupe de prêtres et de religieuses travaillant sur les hauts plateaux aymaras de Bolivie et du Pérou mirent en marche un mouvement semblable, mais

avec des objectifs plus ambitieux. On découvrait la valeur de la culture aymara et on cherchait la manière de développer une Église réellement autochtone non seulement quant à la langue, mais aussi quant à la liturgie, aux priorités pastorales et, surtout, à la formation de communautés locales avec leurs propres ministres. Un vaste programme de formation de catéchètes et de diacres mariés aymaras prit forme dans l'Église catholique. Il y eut des rencontres de masses en différents endroits et même au niveau de toute la nation aymara de Bolivie et du Pérou. Il y eut une grande diffusion de chants religieux aux rythmes populaires aymaras, composés par des paysans aymaras. Jouissant d'une grande cote d'écoute, les postes de radio de l'Église donnèrent une ample couverture au mouvement, aussi bien dans la partie bolivienne que dans la péruvienne. (pp. 25-26)

[en los 70, en el hollín del Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), un grupo de sacerdotes y monjas que trabajan en el altiplano aymara de Bolivia y Perú pusieron en marcha un movimiento similar, pero con objetivos más ambiciosos. Descubrimos el valor de la cultura Aymara y buscábamos una forma de desarrollar una Iglesia verdaderamente indígena no solo en términos de idioma, sino también en términos de liturgia, prioridades pastorales y, sobre todo, a la formación de comunidades locales con sus propios ministros. Un extenso programa de formación para catequistas y de diáconos aymaras casados tomó forma en la Iglesia Católica. Hubo encuentros masivos en diferentes lugares e incluso a nivel de toda la nación aymara de Bolivia y Perú. Había una amplia distribución de canciones religiosas con ritmos populares aymaras, compuesta por campesinos aymaras. Disfrutando de un amplia escucha, las radios de la Iglesia amplia cobertura al movimiento, tanto en la parte boliviana como en la peruana.]

Entre los agentes de pastoral que impulsaron este proceso se pueden mencionar los siguientes: en Bolivia participaron el obispo auxiliar de La Paz, región Altiplano zona sur, Adhemar Esquivel; el equipo de sacerdotes misioneros de San Luis (USA) en Viacha; los agustinos en las tierras bajas de Yungas, que establecieron en Chulumani otro centro de formación de catequistas; los misioneros Maryknoll en la región de Achacachi, quienes además crearon la Radio San Gabriel; el centro de formación de catequistas en Laja, La Paz. Mención especial merece el equipo jesuita conformado principalmente por Gustavo Iturralde, Jimmy Zalles y Javier Reyes, en las parroquias de Tiwanaku, Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca en la provincia Ingavi en La Paz. En Perú, los misioneros Maryknoll en la prelatura de Juli (Puno), quienes crearon la Radio Onda Azul.⁹

⁹ Para ampliar la información sobre esta experiencia en Bolivia se sugiere remitirse a los siguientes trabajos: Los nuevos q'uchus católicos aymaras (Albo, 2004); *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe* (Jordá Arias, 2003) y *Las brasas de un fuego* (Zalles Asín, 2014). Por otro lado, para conocer la experiencia peruana se pueden retomar los siguientes títulos: La Iglesia y los pueblos indígenas en el Perú (Llanque Chana, 1997) y Una Iglesia que responde a los signos de los tiempos (Jara, 2006).

Para expresar el modelo de Iglesia que se impulsaba en esos momentos, Albó (2009) retoma las palabras de su hermano de congregación, Gustavo Iturralde (1978), quien de manera entusiasta expresaba la vitalidad del proceso:

Queremos crear “pequeñas iglesias”, estilo paulino. Cada comunidad ha de tener sus catequistas y el 70% ya los tiene. A esos 140 catequistas se los forma en diversos cursillos de dos semanas cada uno. De momento hay tres niveles (...) Como los catequistas son tantos y están desparramados, se los ha dividido en zonas: sus jefes son los seis catequistas que tenemos preparados para diáconos. De los mejores catequistas saldrán los diáconos y también presbíteros. Todos ellos surgidos “de sus comunidades, para servir a sus comunidades”... Es la versión aymara de los “Hechos de los Apóstoles”. Con todas sus grandezas espirituales y sus miserias humanas. (como se citó en Albó, 2009, p. 69)

A pesar de tener éxito relativo, el movimiento declinó rápidamente. Especialmente en el lado boliviano cuando, a mediados de 1974, el obispo Esquivel retiró su apoyo al proceso. Se desintegró el equipo de trabajo de jesuitas (principalmente tras el fallecimiento de Gustavo Iturralde y la salida de Jimmy Zalles de la congregación).

El movimiento continuó, aunque de manera más modesta. A partir de 1977 fue el jesuita José Fernández de Henestrosa quien, desde las parroquias de Jesús de Machaca y San Andrés de Macaca, le dio continuidad a la formación de los catequistas y los diáconos aymara. Aunque tuvo que conformarse con trabajar junto a los diáconos ordenados en la primer etapa de trabajo, ya que durante más de 15 años no pudo ordenar nuevos diáconos. Solamente encontró respaldo en la creación de la Diócesis de El Alto en 1994, encabezada por el obispo Jesús Juárez. El nuevo obispo aprobó, después de dos décadas, la ordenación de siete nuevos diáconos en las parroquias jesuitas (Albó, 2009, pp. 356-357). Aunque en esta nueva etapa las dificultades para consolidar a los catequistas y diáconos aymara siguió siendo el tratar de armonizar el cargo eclesiástico con la dinámica cultural de las comunidades, se le sumó una mayor presencia de Iglesias evangélicas.

Al hacer un balance de ese proceso, Albó (1981) reconoce que este movimiento fue exitoso porque en gran medida contribuyó a la conformación de la identidad de los aymara como nación, pero no logró su objetivo principal: la conformación de una Iglesia aymara. En su análisis crítico de dicho movimiento señala los siguientes factores por los cuales no se consolidó:

- Se trabajó más con los catequistas que con las comunidades, lo cual generó que estos buscasen más su promoción personal que el desarrollo comunitario;
- Tanto los catequistas aymara como los agentes de pastoral se limitaron a trabajar en el rito cristiano y no atendieron la problemática socio-económica de las comunidades;
- La presencia de varias denominaciones cristianas genera una competencia entre las distintas iglesias;
- Los agentes de pastoral —sacerdotes— en su mayoría no lograron una plena inserción en el mundo aymara (Albó, 1981, p. 67).

Si bien Albó (1981) reconocía algunos avances, consideraba que eran mínimos, ya que no se partió de la realidad del pueblo, sino desde las inquietudes de los agentes pastorales de la Iglesia, por eso concluía que

le point de départ devrait être la réalité locale dans toutes ses dimensions: la langue, les coutumes, les célébrations, les tâches et routines quotidiennes, et, surtout, les problèmes et les angoisses, les aspirations et les luttes locales et régionales. Tout cela sans nécessité d'aucune médiation. Et tout cela acquiert un nouveau dynamisme quand on lui insuffle l'esprit fécondant de l'Évangile, c'est-à-dire les valeurs de fraternité, de solidarité, de lutte libératrice, la sécurité et l'espérance que la victoire finale est déjà une réalité depuis la mort et la résurrection du Christ, le Dieu-Homme. (p. 71)

[el punto de salida debe ser la realidad local en todas sus dimensiones: el idioma, las costumbres, las celebraciones, las tareas y rutinas cotidianas y, sobre todo, los problemas y angustias, las aspiraciones y las luchas locales y regionales. Todo esto sin necesidad de ninguna mediación. Y todo esto adquiere un nuevo dinamismo cuando lo infundimos con el espíritu fecundo del Evangelio, es decir, los valores de la fraternidad, la solidaridad, la lucha por la liberación, la seguridad y la esperanza de que la victoria final ya sea una realidad desde la muerte y resurrección de Cristo, el Dios-Hombre.]

Otro de los problemas que veía en la conformación de la Iglesia aymara es que al interior de la institución eclesial no se ha logrado una labor de conjunto, dado que existen perspectivas diferentes sobre el trabajo con las comunidades indígenas. Identifica dos líneas de trabajo que, si bien no son contradictorias, no han logrado unificarse: una está enfocada en la *labor pastoral* y la otra, en la *promoción social*.¹⁰ En el caso de Jesús de Machaca, la pastoral estuvo enfocada en la formación de los catequistas y diáconos aymara, mientras que la labor social la desempeñó el Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA) del cual el propio Albó fue fundador y coordinador general de 1971 a 1997.

Años después, al retomar el tema de la inculturación de la Iglesia entre los indígenas, Albó (2008) planteó que los protagonistas de una Iglesia inculturada deben ser los propios indígenas (p. 263). Un modelo de ello es el desarrollo de la llamada teología india, “vertiente indígena de la teología de la liberación”, la cual cuestiona seriamente muchos aspectos doctrinales de la Iglesia oficial, ya que al expresarse desde su cultura y cosmovisión, reclaman su derecho a “ir reflexionando sobre la fe desde su propia cosmovisión y espiritualidad religiosa” (p. 263).

En el ámbito institucional, Albó fue, entre 1997 y 2005, el primer coordinador de la RSAI de la Compañía de Jesús, cuyo objetivo es sistematizar el trabajo pastoral de aquellos misioneros ignacianos que trabajan con comunidades de distintos pueblos indígenas del continente latinoamericano.

Red de Pastoral y Solidaridad Indígena

En 1997 la Compañía de Jesús constituyó la RSAI, cuyo objetivo principal es lograr una labor conjunta con aquellos misioneros ignacianos que trabajan comunidades indígenas. Su primer coordinador fue Xavier Albó (1997-2005).

¹⁰ Para el caso de la parroquia de Jesús de Machaca, ambas líneas de trabajo se han hecho presentes. Está el impulso de lo pastoral encabezado por José Fernández de Henestrosa; en la línea de promoción, está el trabajo del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Si bien esta experiencia ha estado centrada en la inculturación de los agentes de pastoral en las comunidades indígenas, ha dado algunas ideas sobre cómo los indígenas pueden incorporarse a la propia Congregación religiosa.

Esta experiencia de trabajo tiene como antecedentes dos reuniones informales. La primera en la ciudad de México en 1985 cuando se encontraron por primera vez algunos jesuitas que trabajan con comunidades indígenas de Bolivia, Paraguay, Guatemala y México.

La segunda reunión se celebró en 1991, en la ciudad de Puente Grande, Jalisco, en México. En esa ocasión centraron el trabajo en tres temas: el proyecto dominante, y su efecto negativo para los indígenas; el *proyecto indígena*, cuyos participantes demuestran “una voluntad colectiva por construir, al interior de su etnia y en sus relaciones con el resto del país, una sociedad justa” (Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas, 1991, p. 20); y por último, una

Iglesia autóctona. Finalmente hicimos una reflexión eclesial, refiriéndonos a grupos étnicos con algún grado de tradición cristiana asimilada, que son la gran mayoría de los pueblos indígenas del continente. También en lo eclesial hay un proyecto dominante, eurocéntrico, romanizante y en alianza más o menos explícita con el neoliberalismo. Asimismo, hay un proyecto de *iglesia autóctona* que sabe encontrar y acoger con profundo respeto la presencia liberadora de Dios en la historia, la religión, la cultura y las tradiciones de los pueblos indígenas. (p. 20)

Al concluir el encuentro, enviaron una carta a Hans Peter Kolvenbach, entonces Padre General, en la cual consideraban de manera crítica que la Compañía de Jesús no estaba destinando los esfuerzos necesarios para atender a los pueblos indígenas del continente, pero especialmente no favorecía el ingreso de los indígenas a la Compañía. Por eso hacían un llamado: “Los indígenas tienen que ser admitidos en la Compañía, por su diferenciación cultural, y no están previstas etapas que puedan prepararlos para entrar a esa Compañía tan occidentalizada que tenemos” (Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas, 1991, p. 20). Por último, le solicitaban que se reconociera como prioritario el trabajo con pueblos indígenas: “Así como en un momento la Compañía

consideró como algo que debía implicar a toda la Orden, el trabajo con refugiados, así también ahora la situación de los indígenas nos parece que requiere una respuesta semejante” (p. 20).

En 1997, por iniciativa de Kolvenbach, se conformó de manera oficial la Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas. A partir de ese año se empezaron a realizar encuentros bianuales para fortalecer esa área de trabajo pastoral dentro de la Compañía. En cada uno de los encuentros se ha abordado alguna de las temáticas relacionadas con la situación de los pueblos indígenas: educación, participación política, defensa del territorio, entre otros temas.

También se ha abordado la posibilidad de que ingresen indígenas a la Compañía de Jesús, aunque reconocen que es un paso difícil de dar, especialmente por las propias estructuras internas de la orden; sin embargo, han impulsado esa alternativa, como lo prueba la carta que enviaron a los padres provinciales latinoamericanos en 1997:

Que se insista en la promoción de vocaciones “de la más amplia posible para reflejar la cultura y la experiencia de los que deseamos servir” (Decreto 10, núm. 4). En nuestro caso quisiéramos insistir en la promoción de vocaciones indígenas asumiendo el desafío que ellas plantean para la formación y el acompañamiento. Desde ya, nosotros nos comprometemos a ser los primeros en esta promoción así como a colaborar en el proceso de formación en sus distintas etapas. Pensamos que nuestras comunidades también habrán de caminar hacia una mayor apertura de modo que sean cada vez más atractivas para aquellos con quienes compartimos este caminar. (Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas, 1997, p. 1)

La tónica general de los participantes de la RSAI es que hay esfuerzos de algunos integrantes de la Compañía para acompañar e impulsar el trabajo de las comunidades indígenas con las que trabajan, pero no han logrado que la Compañía asuma ese compromiso de manera conjunta.

El diaconado indígena permanente en la Misión de Bachajón, Chiapas

La experiencia más exitosa en la implementación de una Iglesia con rostro indígena es la de la Misión de Bachajón, en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Parte del éxito se debe a que ha sido una política pastoral impulsada por la propia diócesis, pero que en gran medida se ha desarrollado en la Misión de Bachajón. A continuación, se detalla una parte de la historia.

A finales de la década de los años cincuenta surgió el llamado *Movimiento catequético* para hacer frente a la escasez de sacerdotes. Por esa razón se tomó la decisión de elegir algunos indígenas de las comunidades para desempeñarse como catequistas. Una vez elegidos, los preparaban para poder atender parcialmente a las comunidades, sobre todo para que llevaran a cabo las celebraciones dominicales.

Algunas comunidades se mostraron reticentes a la forma de proceder de los religiosos jesuitas:

en uno de los parajes de la Misión manifestaron al P. Mardonio Morales el deseo de tener catequistas; él los escogió entre los mejor instruidos, pero se desconcertó cuando el domingo siguiente nadie se presentó al catecismo. Por fin, un *Trensipal* le explicó: “¡Tú no conoces nuestras costumbres! A ti no te corresponde elegir a los catequistas, sino a nosotros: tú les darás solamente la autoridad de predicar la palabra de Dios”. (Maurer, 1984, p. 455)

Para vencer la reticencia inicial, los jesuitas debieron adaptar su forma de proceder en relación a las formas comunitarias de elección de representantes. Ya no eran los religiosos quienes nombraban a los catequistas, sino que, a partir de ese momento, la comunidad lo hacía y el sacerdote debía reconocerlos. Ese giro de 180° les permitió consolidar el movimiento catequético en la región.

A mediados de la década de los años setenta sobrevino el primer cambio. El jesuita Mardonio Morales (1976) lo relata del siguiente modo:

En 1975 se tuvo una reunión de representantes de zonas de catequistas y Presidentes de Ermitas. Para provocar la reflexión, se les presentó el caso hipotético —pero no del todo irreal— en que el personal no autóctono de pronto se retirara de la región. Sea por accidente o por expulsión violenta. ¿Qué sería de las Comunidades Indígenas en proceso de consolidación cristiana?

Estuvieron reflexionando por grupos. Al volver a la plenaria, uno de los Principales —Domingo Gómez, de Colonia Tacuba— se puso de pie y dijo: es verdaderamente trágico que después de 15 años de trabajo de ustedes entre nosotros, sean aun indispensables, de suerte que si se van todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Pero yo sé que Jesucristo trabajó tres años y dejó establecida su Iglesia. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Jesucristo volvió a su Padre, Jesucristo se fue, pero dejó al Espíritu Santo. Y ustedes no nos han dejado al Espíritu Santo. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo, y no serán ustedes indispensables. (p. 9)¹¹

El obispo Samuel Ruiz García aceptó que algunos catequistas iniciaran el proceso de formación para que pudiesen recibir el nombramiento de prediaconos o candidatos al diaconado con miras a que en el futuro pudiesen consagrarse como diáconos. Entre los requisitos que debían cubrir estaban: ser nombrado por la comunidad, vivir como viven los demás, es decir, no cobrar por su trabajo de catequista; y ser casado, dado que en la cosmovisión tseltal una persona es completa con el matrimonio, que representa la complementariedad de lo masculino con lo femenino (Zepeda Miramontes, 2016, pp. 106-107; Modad, 1999, p. 231).

Al interior de la diócesis se dio el debate entre varios equipos pastorales en torno a la periodicidad del cargo. Para un sector debía ser un nombramiento temporal; para otro, en el cual estaban los jesuitas, debía ser un nombramiento permanente. La discusión estancó el proceso cinco años. Fueron nuevamente las comunidades las que solicitaron al obispo Samuel Ruiz García que los candidatos fuesen reconocidos como diáconos permanentes. En respuesta a su solicitud, el obispo nombró los primeros diáconos indígenas permanentes en marzo de 1981.

¹¹ Mardonio Morales presentó esta anécdota en diversos escritos, he preferido la versión más cercana cronológicamente.

Para consolidar el trabajo de los diáconos y darle una mayor formalidad a los mismos, la Misión de Bachajón elaboró el *Directorio de pastoral indígena para la Iglesia autóctona de la Misión de Bachajón*, el cual fue aprobado por el obispo Samuel Ruiz García en 1993. En él se mencionan una serie de cargos eclesiásticos que han jugado un papel decisivo en el proceso de inculturación de la Iglesia: los catequistas, los presidentes de la ermita, los prediáconos, los diáconos, los *Trensipales* y los promotores comunitarios. De los diáconos se mencionan las características que debían cumplir para poder ejercer ese cargo: identificación con la cultura tseltal, deben ser propuestos y elegidos por la comunidad, vivir de su propio trabajo, pues su servicio ministerial será gratuito, y estar casados. Sin lugar a dudas, el *Directorio de Bachajón* fue el antecedente del *Directorio diocesano para el diaconado indígena permanente* aprobado en 1999.

Posteriormente las comunidades tseltales de la Misión de Bachajón solicitaron, tanto a los jesuitas como al obispo, dar un paso más y pasar a la ordenación de algunos de los diáconos indígenas como sacerdotes indígenas que, en este caso, en consonancia con la cosmovisión tseltal, debían estar casados:

a través de este caminar *hemos visto la necesidad de padres tseltales casados* para la administración de los sacramentos que solamente lo sacerdotes ordenados lo pueden dar ya que nuestro corazón nos dice que sería uno de los caminos para el fortalecimiento de *nuestra Iglesia Autóctona*. (...) queremos pedir tu palabra para que como máxima autoridad de nuestra Iglesia nos des un camino para ver la posibilidad de este nombramiento ya que nuestra cultura es que la pareja fortalece la palabra dentro de la comunidad tanto religiosa como civil. Esto es, la palabra de la comunidad y el corazón de ellos iluminados por el Espíritu Santo para seguir construyendo nuestra Iglesia Autóctona nacida desde nuestra cultura netamente heredada de nuestros antepasados. (Modad, 1999, p. 9)

Para acompañar dicha solicitud, el sacerdote jesuita Felipe Jalel Ali Modad (1999) presentó la tesis en teología *Engrandecer el corazón de la comunidad*, en la cual sostiene que el siguiente paso “necesario y viable al cual el Espíritu está invitado a la Iglesia Autóctona” (p. 10) es el presbiterado indígena uxorado (sacerdotes casados). Esto es de vital importancia en las comunidades tseltales, ya que las personas que ejercen los cargos comunitarios son personas casadas.

La solicitud no fue bien recibida en las esferas de la curia vaticana. En 2005 la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos envió una carta al obispo Felipe Arizmendi en la cual le ordenaban no solamente la suspensión de la ordenación de nuevos diáconos, sino también de la formación de más candidatos al diaconado permanente. Para la Congregación la opción promovida por la diócesis era ideológica porque el nombramiento de diáconos debe hacerse por voluntad individual y no por designación de las comunidades como hasta la fecha se hacía. Además, acusaban a la diócesis de “ejercer presión” hacia la Santa Sede al “alimentar en los fieles expectativas contrarias al Magisterio y a la Tradición” y la conminaban a enfocarse en promover las vocaciones sacerdotales (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 1996, pp. 99-100).

La prohibición fue levantada a principios del 2014 por el Papa Francisco I, quien autorizó, de nueva cuenta, la ordenación de diáconos indígenas permanentes. A finales de ese año los jesuitas ordenaron nueve nuevos diáconos, viendo en ello un gesto de continuidad para el proceso de décadas anteriores.

Recientemente, en el proceso de preparación del Sínodo Amazónico, el jesuita Felipe Jalel Ali Modal participó en el *Encuentro Iglesia con rostro amazónico e indígena*, celebrado en noviembre de 2017 en la ciudad de Quito. En esa ocasión compartió la experiencia del diaconado indígena permanente de la Diócesis de San Cristóbal en la cual:

el encuentro entre el Evangelio y las culturas indígenas (no exento de tensiones) está dando como resultado el florecimiento de una Iglesia Autóctona que va desarrollando una teología, una espiritualidad, una liturgia, una catequesis, una ministerialidad y un derecho propio. (Modad, 2017, p. 12)

Y recalca que el diaconado ha sido la experiencia más palpable de la inculturación de la Iglesia:

El diaconado indígena ciertamente es una respuesta a las necesidades de atención pastoral-sacramental, pero su contribución más importante está en el impulso a una auténtica evangelización desde la perspectiva indígena, según sus usos y costumbres. Se trata de tseltales que predicán a tseltales desde un profundo conocimiento de su cultura y de su lengua y que son capaces de comunicar el mensaje del evangelio

a un nivel que solo quien tiene el bagaje cultural con que ellos cuentan, puede hacerlo con la fuerza que ellos logran frente a su pueblo. Frenar el proceso del diaconado en esta diócesis, cómo se han planteado hacerlo algunos funcionarios de la curia romana, es renunciar a uno de los principales medios para llevar adelante la inculturación del Evangelio. (p. 15)

Destacó que ese proceso ha fortalecido la presencia eclesial y la cohesión comunitaria:

Este modelo eclesial ha sido un elemento que ha ayudado a fortalecer los procesos de paz y reconciliación y ha evitado el desmembramiento del tejido social. Los diáconos frente a sus comunidades han sido en muchas circunstancias una conciencia crítica frente a todo tipo de movimientos políticos y sociales en la región, incluido el EZLN y los grupos paramilitares. (pp. 15-16)

Y concluye:

Este modelo eclesial es, ante todo, un modelo real, un modelo vivo que funciona y que en muchos aspectos parece no encajar dentro del llamado "Rito Latino". Aquí se pone en evidencia que la "catolicidad", en tanto se nota la esencia de la Iglesia, no es algo que ya la Iglesia lo lleva de por sí al lugar a donde llega, sino que en el encuentro del Evangelio con cada cultura y con cada pueblo, la Iglesia se va "catolificando", se va haciendo católica. La "catolificación" de la Iglesia es, pues, una tarea y un aporte propio de las Iglesias Autóctonas. (p. 17)

Cabe destacar que, si bien la promoción del diaconado indígena permanente ha sido una política pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, han sido los jesuitas de la Misión de Bachajón quienes más han fortalecido ese trabajo. Lo podemos ver en las estadísticas. Para 2003, previo a la suspensión ordenada por la curia vaticana, en Bachajón se concentraban 195 de los 339 diáconos, es decir el 57.5% del total, lo cual habla de que para los jesuitas ha sido una tarea prioritaria la conformación de una Iglesia con rostro indígena (Arizmendi Esquivel, 2006, p. 153).

El proceso del diaconado indígena permanente ha estado acompañado de otras actividades con miras a concretar una Iglesia con rostro indígena, en este caso, una Iglesia con rostro tseltal, entre las que destacan: la traducción de la Biblia al tseltal (1969-2003); procesos de defensa de derechos humanos

comunitarios —a través de la organización social *Yomlej* (unión) y la conformación del Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC)—; y la conformación de cooperativas productivas, especialmente de cultivo, procesamiento y comercialización de productos como café, miel, etc., agrupadas en la organización *Yomol A'tel* (López Arcos, 2017).

Consideraciones finales

Para cerrar el presente texto se retoma la pregunta que planteaba Marzal (1973): ¿es posible una Iglesia con rostro indígena? Aunque no se puede dar una respuesta definitiva, sí pueden vislumbrarse algunas pistas.

En primer lugar, la Iglesia ha dado pasos a favor de ir construyendo una Iglesia con rostro indígena. El hecho de que se plantee esa posibilidad como opción prioritaria es una muestra de la apertura que se está dando en la Iglesia para escuchar y dialogar con los pueblos indígenas.

Si bien hay críticos como Báez-Jorge (2011), que postulan que todo este esfuerzo de inculturación es una simple postura retórica con la cual la Iglesia promueve un “sincretismo guiado”, consistente en instrumentar la subordinación de los indígenas bajo el péndulo de la represión y tolerancia eclesial (pp. 232-235), este tipo de planteamientos cae en simplismos y no permitirían comprender a detalle los procesos interculturales entre la Iglesia y los pueblos indígenas.

Al interior de la Iglesia muchos consideran que el Papa Francisco I puso un freno a la Iglesia con rostro indígena en la *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia* (2020), en la cual, si bien es cierto que reiteró algunos de los puntos emanados del Documento conclusivo, especialmente la necesidad de “conformar comunidades cristianas capaces de entregarse y de encarnarse en la Amazonia, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos” (Papa Francisco I, 2020, p. 5), también recalcó la importancia de llevar a cabo un proceso de inculturación de la Iglesia en esa región, que

incluya la inculturación de la eucaristía y de la ministerialidad, es decir, de la estructura eclesial. Pero los críticos al proceso de una Iglesia con rostro indígena sostienen que ya no hizo mención de la posibilidad de sacerdotes casados, solamente habló del “ejercicio del ministerio de los sacerdotes no es monolítico” (p. 64), por ello propuso una mayor presencia de diáconos, y que los laicos asuman mayor responsabilidad y participación en la vida de la Iglesia en las comunidades, cerrando la puerta al sacerdocio indígena, que tendría que estar en hombros de personas casadas por las razones mencionadas en páginas previas.

Para el teólogo jesuita Víctor Codina (2020), el silencio del Papa sobre el tema no significa una negativa sino, por el contrario, un tema abierto:

En la nota 120 recuerda que el Sínodo (...), aprobó proponer un rito amazónico (116-117 del Documento final). Y un nuevo rito supone no solo una inculturación litúrgica, sino una inculturación de las estructuras ministeriales, como sucede en los veintitrés ritos diferentes de la Iglesia oriental católica, algunos de los cuales admiten ministros casados; esto posibilitaría que la eucaristía pudiese animar siempre la vida de las comunidades amazónicas. (pp. 15-16)

La interpretación de Codina puede resultar un poco forzada. Sin embargo, expresa el deseo de ese sector eclesial que promueve el diaconado indígena permanente y el sacerdocio de personas casadas como opción de una Iglesia con rostro indígena, la cual ha sido formulada por un sector eclesial en las últimas décadas.

Estos planteamientos dejan entrever que el principal obstáculo que deben vencer los jesuitas, y aquellos quienes apoyan la idea de una Iglesia con rostro indígena, es la resistencia al interior de la propia Iglesia de aquellas posturas tradicionalistas que homologan el sacerdocio al celibato. Condición que choca con las cosmovisiones indígenas en las cuales una persona solamente se completa cuando está casada, ya que de ese modo complementa lo masculino con lo femenino. La experiencia de la Diócesis de San Cristóbal y de la Misión de Bachajón es una muestra clara de esa contradicción que se vive al interior de la institución eclesial.

Aunque el principal interrogante está en saber si los indígenas aceptan este camino para configurar una Iglesia con rostro indígena. En lo expuesto en páginas anteriores se pueden ver dos experiencias que han llevado a resultados disimiles: en la zona aymara la experiencia de la Iglesia aymara no logró construirse del todo, mientras que en la diócesis de San Cristóbal, en especial en la Misión jesuita de Bachajón, la experiencia de una *Iglesia tselta* sigue avanzando con éxito. El estudio comparado de ambas experiencias, y de otras que se han dado, puede ayudar a entender cuáles factores favorecen y cuáles obstaculizan dichos procesos. Lo que sí se puede afirmar es que, si bien la respuesta está en el aire, el éxito de estos procesos está y estará en que deben ser los pueblos indígenas los que construyan su camino dentro de la Iglesia.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Acosta Nassar, R. J. (2001). *La Inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*. Roma Universitas.
- Albó, X. (1981). Religi3n et lib3ration des paysans dans la Bol3vi3 Aymara: ¿dialogue de sourds? [Religi3n y liberaci3n de los campesinos en la Bolivia Aymara ¿di3logo de sordos?]. *Kerygma*, (36), 41-71. <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/digital/106000036.pdf>

- Albó, X. (1984). ¿Dominar o servir? Hitos de una larga búsqueda eclesialística en el mundo quechua y andino. *Allpanchis*, 16(24), 97-130. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v16i24.1052>
- Albó, X. (1988). 40 naciones en una. En H. Fernández (Ed.), *Obras selectas Xavier Albó, Tomo VI* (pp. 711-735). Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA.
- Albó, X. (2004). Los nuevos q'uchus católicos aymaras. En B. Guerrero Jiménez (Ed.), *AMTAÑA: Para reconquistar espacios* (pp. 54-131). IECTA. <https://iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/AMTAN%CC%83A.pdf>
- Albó, X. (2008). La vertiente indígena de la teología de la liberación. En C. de Prado y P. Hughes (Coords.), *Libertad y esperanza, a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* (pp. 253-264). Centro de Estudios y Publicaciones-Instituto Bartolomé de las Casas.
- Albó, X. (2009). *PPH. José Fernández de Henestrosa: desde su altiplano exterior e interior*. Compañía de Jesús.
- Arizmendi Esquivel, F. (2006). *El caminar de una Iglesia*. San Pablo.
- Arrupe, P. (1978). Carta y documento de trabajo sobre la Inculturación. *Acta Romana Societatis Iesu*, (XVII), 229-255. <http://www.inculturacion.net/autores-invitados?download=70:arrupe-carta-doc-inculturacion>
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Universidad Veracruzana.
- Benedicto XVI. (2007). Discurso Inaugural. En Consejo Episcopal Latinoamericano (Ed.), *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo*. CELAM. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Bernal, J. (2003). El celibato sacerdotal en el código de derecho canónico. *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 35(3), 833-851. <https://doi.org/10.15581/006.35.13065>

Código de Derecho Canónico. (1991). Biblioteca de Autores Cristianos. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html

Codina, V. (2020). *Mi experiencia del sínodo para la Amazonía*. Cristianismo y justicia. https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/col_v_es_20.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). *II Conferencia general del episcopado latinoamericano documentos finales de Medellín*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1979). *Documento de Puebla III. Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1992). *Documento de Santo Domingo*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (2007). *Documento conclusivo, Aparecida*. CELAM. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. (2005, octubre 26). Carta sobre la ordenación de diáconos permanentes de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Revista Iberoamericana de Teología*, (2), 99-100.

Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. (1971). *Antropología y teología en la acción misionera*. Vicariato Apostólico de Iquitos.

Departamento Misiones Indígenas del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. (1986). *Documentos latinoamericanos del Posconcilio*. Abya Yala.

- Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Dirección de participación ciudadana. https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel_.pdf
- Ellacuría, I. (2012). *La lucha por la justicia*. Universidad de Deusto.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo* (2ª ed.). Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Girardi, G. (2006). Los pueblos indígenas, nuevos sujetos históricos: su aporte a la búsqueda de una alternativa de civilización. En M. A. Puente Luteroth (Coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos 1960-1992* (pp. 17-44). Porrúa-UAEM-Facultad de Humanidades.
- Jara, L. (2006). Una Iglesia que responde a los signos de los tiempos. En C. Tovar (Coord. y Ed.), *Ser Iglesia en tiempos de violencia* (pp. 397-632). Centro de Estudios Peruanos e Instituto Bartolomé de las Casas.
- Jordá Arias, E. (2003). *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Universidad Católica de Bolivia; Compañía de Jesús; Verbo divino.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa.
- López Arcos, A. (2017). *Creemos en los indígenas y en sus opciones históricas* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. TESIUNAM digital. <http://132.248.9.195/ptd2017/enero/0755021/Index.html>
- López, E. (2008). La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida. *Revista Iberoamericana de Teología*, 6, 87-117.
- Llanque Chana, D. (2004). *La presencia andina en la Iglesia Católica*. IECTA – CIDSA. <https://iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/Iecta-Cuaderno-de-Investigacio%CC%81n-en-Cultura-y-Tecnologi%CC%81a-Andina-N%C2%BA-11.pdf>

- Mantecón Sardiñas, S. (2014). Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las frontera culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII. *Manuscripts*, (32), 129-150. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/manuscripts.46>
- Marzal, M. (1973). ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú? *América indígena*, XXXIII(1), 107-123.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Pontificia Universidad del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181629>
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada*. Trotta.
- Marzal, M., Albó, X., Maurer, E., Melià, B., & Robles, R. (1991). *El rostro indio de Dios*. Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181626>
- Masson, J. (1962). L'Eglise ouverte sur le monde [La Iglesia abierta al mundo]. *Nouvelle Revue Théologique*, 84(10), 1032-1043. <https://www.nrt.be/en/articles/l-eglise-ouverte-sur-le-monde-1791>
- Maurer, E. (1984). *Los tseltales ¿paganos o cristianos?* Centro de Estudios Ecuménicos. https://cee.edu.mx/NuestrasPublicaciones/10_Los_tseltales_Paganos_o_cristianos/Los_tseltales_Paganos_o_cristianos.pdf
- Melià, B. (1997). *Una nación dos culturas* (4ª ed.). Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Misión de Bachajón. (1993). *Directorio de pastoral indígena para la Iglesia autóctona en la misión de Bachajón*. Mimeo.
- Modad, F. J. (1999). *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una iglesia inculturada*. Centro de Reflexión Teológica.

- Modad, F. J. (2017). Pastoral Inculturada, una propuesta eclesial en la misión de Bachajón Chiapas (México). En P. Hughes y M. López (Comp.), *Memoria del Encuentro Iglesia con rostro Amazónico e indígena* (pp. 12-17). Red Eclesial Panamazónica, REPAM.
- Morales, M. (1976). Hacia una Iglesia indígena. El proyecto de los prediáconos tseltales. *Christus*, 41(493), 8-9.
- Orta, A. (2019). Inculturation. In H. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* [Enciclopedia de las religiones latinoamericanas] (pp. 595-601). Springer International Publishing.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica de su santidad Pablo VI "Evangelii Nuntiandi" al episcopado, al clero y a los fieles de toda la iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Vaticano. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Papa Francisco I. (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Vaticano. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia_sp.pdf
- Real Academia de la Lengua Española. (2014). Inculturación. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Recuperado el 14 de marzo de 2014. <https://dle.rae.es/inculturaci%C3%B3n>
- Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos Indígenas. (1991). Carta a los padres provinciales. *Diáspora*, (164), 20-24.
- Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos Indígenas. (1997). *Carta a los padres provinciales*. Quito.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1969). El misionero ante las culturas indígenas. En G. Reichel-Dolmatoff, J. Recasens, S. Varese, L. González, A. Gortaire, B. Kloppeburg, S. Galilea, N. Olaya & J. García Parent (Eds.), *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina* (pp. 147-158). CELAM.
- Rocha Pino, M. (2010, julio-diciembre). El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China imperial. *Culturales*, VI(12), 147-180.
- Ruiz García, S., & Torner, C. (2002). *Cómo me convirtieron los indígenas*. Sal Terrae.
- Scannone, J. (2001). ¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. *Revista Portuguesa de Filosofía*, (57), 155-161. <https://www.jstor.org/stable/40337612>
- Sievernich, M. (2005). La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso. En J. J. Hernández Palomo & R. Moreno Jeria (Coords.), *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias* (pp. 265-287). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sínodo Panamazónico. (2019). Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.pdf>
- Tornos, A. (1991). La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II. *Estudios eclesiológicos*, (66), 3-26. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/16688/14765>
- Villanueva Barreto, J. (2020). Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 39-62. <https://doi.org/10.15332/25005375/5525>

Zalles Asín, J. (2014). *Las brasas de un fuego*. Fundación Xavier Albó.

Zepeda Miramontes, C. B. (2016). *Acción-unidad en colectividad, jun nax ko'tantik (haciendo uno solo nuestros corazones) entre los Tseltaletik hombres y mujeres no casados* [Tesis de Maestría inédita]. Universidad Iberoamericana.