



FACULTAD DE CIENCIAS
RELIGIOSAS Y FILOSOFÍA
Escuela de Ciencias Religiosas

**“Hacia una catequesis mapuche. Lineamientos para una catequesis mapuche de la
reparación simbólica con espíritu renovador”.**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Educación Religiosa
Mención en Pastoral Catequética**

**Autor: Daniela Mac- Iver Morales
Profesor Guía: Loreto Moya Marchant**

**SANTIAGO – CHILE
(2013)**



**FACULTAD DE CIENCIAS
RELIGIOSAS Y FILOSOFÍA**
Escuela de Ciencias Religiosas

“Hacia una catequesis mapuche. Lineamientos para una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”.

**Tesis para optar al grado de Magíster en Educación Religiosa
Mención en Pastoral Catequética**

**Autor: Daniela Mac- Iver Morales
Profesor Guía: Loreto Moya Marchant**

**SANTIAGO – CHILE
(2013)**

Dedicatoria

Dedico todo el esfuerzo y entrega efectuado en esta Tesis, a todas las personas sin distinción, tanto a laicos y consagrados, así como mapuches y no mapuches, de modo que ellos puedan descubrir a lo largo de estas páginas, un mensaje de amor fraterno, que los lleve a reconocerse y reconciliarse, porque Jesús nos ama a todos por igual y nos invita a una vida plena en comunión, con él, la naturaleza y nuestro prójimo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco en primer lugar a Dios, que me ha acompañado en cada momento de mi vida y especialmente en esta oportunidad.

Agradezco en segundo lugar a mi familia por su apoyo, pero más especialmente a mi pololo (Leonardo Contreras Oyarzún) por su paciencia y comprensión.

Agradezco en tercer lugar a mi profesora guía, por su incentivo y dedicación, apoyo que me ayudó a concluir con éxito esta importante etapa de mi estudio catequético.

Y agradezco de forma especial a la Pastoral Mapuche de Santiago, específicamente a los sacerdotes: Luis Rodríguez y Francisco Belec que creyeron en mí.

SIGLAS

Documentos del Concilio Vaticano II

- AG** *Ad Gentes*. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- GS** *Gaudium et Spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.
- LG** *Lumen Gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia.
- NA** *Nostra Aetate*. Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas.
- SC** *Sacrosanctum Concilium*. Constitución sobre la Sagrada Liturgia.

Documentos eclesiales universales

- DGC** Directorio General para la Catequesis (1997).

Documentos pontificios o episcopales latinoamericanos

- CT** *Catechesi Tradendae*. Exhortación Apostólica Juan Pablo II (1979).
- DA** V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (2007). *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6)*. Aparecida. Documento Conclusivo. Bogotá, CELAM (1997).
- DP** III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1979). *La Evangelización en el presente y en el futuro de América latina. Documento de Puebla*. Bogotá, CELAM (1979).

- Med II** II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1968). La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. *Documento de Medellín*. Conclusiones. Bogotá, CELAM (1968).
- Rio I** I CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1955). *Sobre las necesidades de América Latina. Documento de Río de Janeiro*. Conclusiones. Bogotá, CELAM (1955).
- SD** IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1992). *Nueva Evangelización Promoción humana. Cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre"*. *Documento de Santo Domingo*. Conclusiones. Bogotá, CELAM (1992).
- EAm** *Ecclesia in América*, Exhortación Juan Pablo II (1999).
- EN** *Evangelii Nuntiandi*. Exhortación Pablo VI (1975).
- RM** *Redemptoris Missio*, Encíclica Juan Pablo II (1990).
- SA** *Slavorum Apostoli*, Encíclica Juan Pablo II (1985).

INDICE GENERAL

Dedicatoria	iii
Agradecimientos	iv
Siglas	v- vi
Índice General	vii- x
Resumen	xi

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Elección del tema	1- 4
2. Tipo de investigación y perspectiva metodológica	4- 7

CAPÍTULO I

LOS MAPUCHES, UNA APROXIMACIÓN A SUS CREENCIAS Y CONTEXTO ACTUAL

Introducción	9
1.1 ¿Quiénes son los mapuches? Breve historia	9
a) El pasado precolombino mapuche	9-10
b) La invasión, destrucción y transformación	11- 12
c) Los Parlamentos	12
d) Al finalizar la Colonia	13
e) Durante la República de Chile (1831-1861)	13- 15
f) La invasión de la Araucanía	15- 16
g) La Reducción (1884-1929)	16- 17
h) Después de las reducciones (1900-1931)	17- 20
i) El Golpe de Estado	20- 22
j) Situación actual	22- 23
1.2 Cosmovisión y Religiosidad Mapuche	23
a) Cosmovisión Mapuche	23- 27
b) Religiosidad Mapuche	28- 45
1.3 El mapuche urbano. Una radiografía del mapuche “santiaguino”	45- 57

CAPÍTULO II
EL ROL DE LOS MISIONEROS EN LA EVANGELIZACIÓN DEL PUEBLO
MAPUCHE DESDE EL SIGLO XVI AL XIX

Introducción	59
2.1 Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos: las misiones religiosas más destacadas en la Araucanía	59- 66
2.2 Los clérigos como mediadores y recaudadores de recursos económicos durante la pacificación y evangelización de los indígenas	66- 70
2.3 La cruz y otros objetos cristianos como medio de evangelización en el pueblo mapuche	70- 75
2.4 El mapudungun como otro medio de evangelización en el pueblo mapuche	75- 83

CAPÍTULO III
REFLEXIÓN TEOLÓGICA DE LOS DOCUMENTOS ECLESIALES QUE TRATAN
EL TEMA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (MAPUCHES)

Introducción	85
3.1 Documentos del Concilio Vaticano II	85
a) Sacrosanctum Concilium	85- 87
b) Lumen Gentium	87- 88
c) Gaudium et Spes	88- 91
d) Ad Gentes	92- 95
e) Nostra Aetate	95- 96
3.2 Otros Documentos Eclesiales	97
a) Slavorum Apostoli	97- 99
b) Redemptoris Missio	99- 101
c) Ecclesia in América	101- 105
3.3 Magisterio Latinoamericano	105
a) Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano:	105- 107

Río de Janeiro 1955	
b) Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín 1968	107- 109
c) Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla 1979	109- 113
d) Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Santo Domingo 1992	113- 117
e) Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Aparecida 2007	118- 126
e. 1 Síntesis final de Aparecida: hitos que se repiten, hitos pendientes y nuevos hitos.	126- 138
3. 4 Documentos Catequéticos	138
a) Evangelii Nuntiandi	138- 141
b) Catechesi Tradendae	141- 144
c) Directorio General para la Catequesis (1997)	144- 152

CAPÍTULO IV

HACIA UNA CATEQUESIS MAPUCHE DE LA REPARACIÓN SIMBÓLICA CON ESPÍRITU RENOVADOR

Introducción	154
4.1 Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación a partir de Carolina Montero	154- 156
a) La Vulnerabilidad	157- 161
b) El Reconocimiento	161- 165
c) La Reparación	165- 171
4.2 Funcionamiento de la tríada ética o movimiento ético (Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación)	171- 173
a) La relación entre la tríada ética y el “hacer memoria”	173- 175
b) La relación entre la tríada ética y “el Nuevo Testamento”	175- 184
4.3 Renovación Catequética a partir de Emilio Alberich	184
a) Comprensión de la catequesis	184- 187

b) Proyecto de renovación de la catequesis	187- 206
CONCLUSIÓN GENERAL	207- 212
BIBLIOGRAFÍA	213- 218

Resumen

La presente tesis se realizó con el objetivo de lograr una aproximación hacia una catequesis mapuche, entregando para ello algunos lineamientos para realizar una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador, que es en el fondo una propuesta nueva y un intento por superar la falta de reflexión catequética en el tema mapuche, así como la inexistencia de un itinerario que sirva como guía para los catequistas y catequetas que deseen llevar a cabo una catequesis con destinatarios mapuches o inclusive con otros catecúmenos, que necesiten ser reconocidos y de una reparación simbólica.

Los mapuches constituyen una etnia cultural muy importante en Chile, y por lo tanto para la Iglesia. El mapuche urbano actual es una realidad, y necesita que se le entienda y se le dé un espacio para hacer crecer su fe y al mismo tiempo, mantener su identidad, su cosmovisión y sus expresiones tanto culturales como religiosas, situación que sólo se logrará realizando una catequesis realmente inculturada y de la reparación simbólica con espíritu renovador ya mencionada.

Este estudio analiza la situación histórica, religiosa, social y cultural del pueblo mapuche, viendo algunos rasgos o particularidades que han mantenido a través del tiempo, pero sobre todo que poseen hoy en día, así como también, hace una revisión de los documentos eclesiales en cuanto a este asunto, para ver la preocupación mostrada por la Iglesia a lo largo de los años, y finalmente se entregan algunas pautas u orientaciones que intentan ser una ayuda para posteriores investigaciones catequísticas acerca de la cultura mapuche que surjan más adelante.

Efectivamente, esta investigación puede ser un aporte y asimismo una invitación novedosa que anime a todos los responsables de la catequesis, a incluir la temática mapuche de forma natural y habitual, de modo que no sea algo alejado sino cercano, pues los mapuches son nuestros, son un regalo cultural para Chile y su Iglesia, a los que se debe conocer y entender antes de evangelizar, actuando según sus necesidades y características propias.

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Elección del tema

El mundo mapuche es un tema que decidí escoger porque desafía en muchos aspectos a la realidad que actualmente estamos viviendo, por ejemplo, en la manera que tiene de mirar y vivir la vida, con una cosmovisión y admapu (sistema de leyes) muy arraigada a la tierra y la naturaleza, con una religiosidad o forma de creer en lo divino muy fervorosa y vivenciada mediante la celebración de ritos y fiestas, con un modo de entender las relaciones humanas basadas en la horizontalidad y el bien común, con una medicina de sanación o curación natural, con un idioma propio, entre otras características particulares que tiene este pueblo y que hacen cuestionarnos varias cosas, sobre todo el trato injusto que se le ha dado a este pueblo y el lugar que tiene esta cultura en la Iglesia.

En el presente la relación que existe entre este pueblo con la Iglesia, no es la adecuada, si se piensa que la Iglesia debe esforzarse por acercarse a todas las culturas sin distinción, al parecer le falta mayor atención para con ellos, porque aunque los ha considerado en varios de los documentos eclesiales emitidos durante su historia y ha hablado mucho de inculturación, de pluriculturalidad, de ecumenismo y de una verdadera acogida, en la práctica esto no se está aplicando, por ende, queda innegablemente un vacío y un sentimiento de disconformidad y decepción de parte del pueblo mapuche, puesto que no logran ver el suficiente apoyo y compromiso para con su causa.

Esta falta de apoyo y preocupación se ve reflejada en la catequesis mapuche principalmente, puesto que el catequista y/o el catequeta, muchas veces se ve enfrentado a un grupo mapuche, pero no logra o no se siente capaz de realizar una catequesis adecuada, porque no cuenta con un itinerario mapuche específico y actualizado, debido a que el que existe, llamado: “la fe cristiana y la cultura y religión mapuche al servicio de un nuevo trato con el Pueblo Mapuche”, es un itinerario piloto, que en realidad es una guía de apoyo, elaborado en el año 2002, sufriendo algunas modificaciones el año 2008, pero que al leerlo, de todas formas, continúa con varias falencias, que le impiden estar acorde con las exigencias de los mapuches actuales que están siendo catequizados.

Entre estas falencias, podemos mencionar: la falta de una actualización pertinente, las pocas instancias que se definieron en el documento para que el mapuche escogiera y participara frente a temas que le interesen, el escaso esfuerzo por entregar una visión complementaria entre lo divino para el mapuche y la persona de Jesús, la poca importancia que se le dio a la oración, a las fiestas mapuches que se celebran durante el año y quizás lo más importante, no se estableció una forma concreta de incorporar el idioma mapuche (mapudungun), el cual cumple un papel fundamental en acercar a los catecúmenos, porque se establecen códigos que facilitan la inculturación a la que se aspira con estos pueblos.

Igualmente, hay que mencionar la carencia de otros materiales como libros, revistas, tesis, etc., que apoyen la catequesis mapuche, y asimismo, la bibliografía que existe no es necesariamente diseñada por editoriales de la Iglesia, sino de autores independientes que intentan entregar su visión de la realidad, la cual suele ser mucho más integradora y reveladora, de lo que se ha hecho hasta ahora por la Iglesia, pues falta un mayor aporte en estos temas, considerando desde hace cuánto tiempo se viene tratando la integración de los pueblos originarios.

Es por esa razón, por la falta de lineamientos o de ideas inclusivas para empezar a integrar verdaderamente al mapuche en la Iglesia, que este estudio pretende profundizar en los siguientes temas: conocer la historia del mapuche, desde sus comienzos hasta el presente, familiarizarse con su cosmovisión y religión, ahondar en las características fundamentales que muestra el mapuche urbano santiaguino actual, ver en qué momento de la historia del pueblo mapuche, este se ve dañado por la evangelización llevada a cabo por los colonizadores y algunos religiosos, de forma impuesta y en ocasiones muy violenta, quedando heridas abiertas que no han sanado y por consiguiente, si se abordan estos temas, que realmente les interesan a los mapuches de hoy, se puede avanzar hacia una catequesis mapuche acorde a las necesidades que este pueblo plantea, es decir, una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador.

No obstante y sabiendo la imposibilidad de responder a todos los desafíos que impone el mundo mapuche, pero sobretodo la religiosidad mapuche, es que la presente investigación puede ayudar a tomar conciencia e incentivar a que se formen espacios de expresión en que los mapuches expongan qué esperan de la catequesis, donde señalen qué valores son los que más les interesan para trabajar desde su religiosidad y cosmovisión, así como, de qué forma practicar su idioma o

lengua materna, de modo que no sólo se haga dentro de la misa, sino que se trata de inculturar el mapudungun en toda la catequesis, situación que se podría conseguir, por ejemplo, dejando que los mismos mapuches sean monitores y transmisores de su cultura en el proceso evangelizador, en definitiva que participen más en la reafirmación de sus creencias y tradiciones dentro de la Iglesia.

En virtud de lo anterior, la importancia de dicha investigación, se sustenta en que si bien existen muchos estudios acerca de la historia y antropología mapuche que se han realizado permanentemente a lo largo de diferentes épocas en nuestro país y fuera de él, respondiendo a una necesidad cultural, para que todos conozcan a nuestros pueblos originarios chilenos, todavía prevalece en contraposición un notable abandono respecto a conocer y reflexionar acerca de la catequesis mapuche, porque si bien se conoce acerca de la religiosidad y cosmovisión mapuche falta integrarlo y valorarlo dentro de la reflexión catequética.

Siguiendo la línea del Concilio Vaticano II, en el documento de la *Gaudium et Spes* y recordando lo que allí se afirma respecto de toda cultura, se tiene que ésta “debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien común de la comunidad y de la humanidad entera”, con lo cual se está ubicando a la cultura en un rango de importancia vital en todos los aspectos de la vida del ser humano, inclusive señala que le sirve a este mismo de ayuda para alcanzar la perfección, añadiendo además que toda cultura “exige respeto y goza de una cierta inviolabilidad” (GS 59).

Respecto a las culturas entonces, se puede observar que la Iglesia realiza un esfuerzo por considerar al indígena, por aceptar, apreciar y respetar a estos pueblos, que por siglos evangelizó, pero que sabe que en el pasado lo hizo imponiéndose, sin escuchar aquello que podían entregar estas personas, sin invitar realmente al diálogo y que si bien hoy esta institución pretende mejorar llamando reiterativamente al diálogo e inclusión, a través de varios documentos eclesiales que se han elaborado con ese fin, aún no lo consigue porque en la práctica falta mucho por hacer.

Ciertamente, esto se hace más evidente, cuando advertimos la falta de un mayor trabajo en este tipo de catequesis, que claramente no es igual al resto de las catequesis como la de niños,

jóvenes y adultos, por las que sí la Iglesia se ha preocupado de investigar y de ir renovando metodologías y considerando estrategias, de manera de poder otorgarles a sus catequistas las herramientas apropiadas para evangelizar, de acuerdo a las distintas características e intereses que cada catequesis requiere.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la catequesis de mapuches, que por cierto, hay que recordar, que ya no son los mismos del pasado, sino que nos referimos a mapuches contemporáneos, que ya no viven en zonas rurales, sino que viven en la ciudad y que además, están insertos en una época globalizada, impactada fuertemente por el comercio, las nuevas tecnologías y el internet, condiciones que los han ido modificando considerablemente en varios aspectos de su vida y que dan como resultado, “un mapuche urbano”, del cual poco o nada se ha preocupado la Iglesia de entender e integrar en su realidad actual, sin lograr por tanto, su tarea principal que es evangelizar a todas las culturas de forma eficaz y significativa.

Además, esta investigación, no sólo es relevante en el ámbito religioso y específicamente de la catequesis, sino también porque integra el aspecto cultural y social mapuche, puesto que se describirán las características que los mapuches urbanos han ido adquiriendo en la ciudad, los cuales tienen particularidades y riquezas interesantes, esto reparando en todos los cambios que les han afectado y en las innovaciones, incluso en lo religioso, que han debido realizar como pueblo para seguir vigentes en la sociedad chilena, a diferencia de otros pueblos originarios chilenos que desgraciadamente, no tuvieron la fuerza y las herramientas para adaptarse a los vaivenes del medio y terminaron por sucumbir a la vorágine del desarrollo, perdiendo completamente su cultura.

Resumiendo, esta tesis consolida su pertinencia en aportar a la reflexión catequética, relejendo lo que existe referente a los textos de catequética y al mismo tiempo, cuestionándolos sobre su coherencia y relación con la realidad que vive el pueblo mapuche urbano actual, lo que es un paso para sentar lineamientos que pudieran guiar la elaboración de futuros itinerarios u otros trabajos, que sirvan para mejorar el trabajo catequético con los hermanos mapuches.

2. Tipo de investigación y perspectiva metodológica

En cuanto al tipo de metodología esta será cualitativa, es decir, es un método de estudio “a veces referido como investigación naturalista, fenomenológica, interpretativa o etnográfica, es una especie de 'paraguas' en el cual se incluye una variedad de concepciones, visiones, técnicas y estudios no cuantitativos¹”.

Por tanto, el objetivo principal que busca esta investigación, es examinar los discursos catequéticos que existen sobre los pueblos indígenas, para establecer a partir de lo que no se ha hecho aún, los desafíos correspondientes. Para tal efecto, el tipo de investigación que se pretende realizar es exploratorio-descriptivo; exploratoria puesto que no existen estudios previos o no se tiene acceso a los mismos, y descriptiva, porque a partir del análisis documental (teórico), se describirá el contexto, las intenciones y la visión del mapuche urbano respecto a su religión y específicamente su forma de articular la catequesis, así como sus deseos o sueños respecto de esta.

Entonces, este trayecto lo abordaremos desde el análisis de contenido, cuyo propósito básico es la identificación de determinados elementos componentes de los documentos escritos². Así también, el análisis de contenido “puede concebirse como un conjunto de procedimientos que tienen como objetivo la producción de un meta-texto analítico en el que se representa el corpus textual de manera transformada”³.

En consecuencia, el enfoque investigativo a utilizar será cualitativo, debido a la intención del estudio, que nos revelará cómo creen los mapuches urbanos católicos de este tiempo, y a partir de esa información, entregar el aporte más novedoso de este estudio que será acercarnos a una catequesis mapuche y para ello, se entregarán algunos lineamientos para una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador, que permita aportar a las reflexiones

¹ HERNÁNDEZ, R; FERNÁNDEZ, C; BAPTISTA, P. *Metodología de la investigación*. México DF: Mc Graw Hill, 2006. p.8.

² Cf. FERNÁNDEZ, F. *El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación*. Revista Ciencias Sociales. 2002, Vol. II, no. 96, p. 35- 54.

³ FERNÁNDEZ, F. *El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación*. Revista Ciencias Sociales. 2002, Vol. II, no. 96, p. 35- 54.

catequéticas posteriores que se hagan del pueblo mapuche, y en definitiva, comprometer más a la Iglesia y los catequetos con la evangelización del pueblo mapuche actual.

En cuanto a la forma en que se organizará este trabajo, estará conformado por cuatro capítulos, cada uno con su correspondiente introducción, donde se irá profundizando y analizando la importancia y el escenario en el que se encuentra hoy la catequesis mapuche, hasta llegar a registrar los desafíos que surgen de dicho recorrido.

En cuanto al primer capítulo, titulado *Los mapuches, una aproximación a sus creencias y contexto actual*, se verán los hechos históricos más relevantes en la vida del Pueblo mapuche, luego se mostrarán detalles de su religiosidad y cosmovisión, y por último se descubrirá la realidad actual de los mapuches urbanos santiaguinos.

En el segundo capítulo, denominado *El rol de los misioneros en la evangelización del pueblo mapuche desde el siglo xvi al xix*, se efectuará un recorrido por la primera evangelización realizada al pueblo mapuche de parte de la Iglesia Católica, la cual trajo como consecuencia un quiebre muy profundo, que dejará heridas hasta el presente.

En el tercer capítulo, designado con el nombre de *Reflexión teológica de los documentos eclesiales que tratan el tema de los pueblos indígenas (mapuches)*, se presenta una completa reflexión catequética sobre los pueblos indígenas, de manera, tal que se pueda evidenciar el trabajo realizado por la Iglesia en este tema, durante todos estos años, sobre todo a nivel latinoamericano.

Y en el cuarto capítulo, llamado *Hacia una Catequesis Mapuche de la Reparación Simbólica, con Espíritu Renovador*, se pretende proporcionar los desafíos o lineamientos que servirán para abordar una adecuada catequesis mapuche, a partir de lo que nos propone tanto la reparación simbólica de Carolina Montero, como el proyecto renovador especialmente de Emilio Alberich, combinación novedosa y eficaz.

Al finalizar esta investigación presentará las conclusiones principales que intentará recoger y sintetizar a partir de los descubrimientos y propuesta obtenida de esta investigación, la cual

desea abrir un espacio de reflexión y sistematización de lo que puede ser una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador.

Capítulo 1

Los mapuches, una aproximación a sus creencias y contexto actual

Los mapuches, una aproximación a sus creencias y contexto actual

Introducción

En el presente apartado se da a conocer primero, quiénes son los denominados mapuches en Chile, por medio de hechos históricos concisos pero relevantes y significativos para esta investigación, ejemplificando la realidad vivenciada por dicho pueblo, desde la llegada de los españoles hasta fines del siglo XX, cuando se restituye la democracia.

Segundo, se presentará la cosmovisión y religión mapuche, profundizando en lo que creen los mapuches, la forma en la que entienden el mundo en el que viven, donde lo principal está en la combinación que hacen de lo mundano y lo sagrado, en una búsqueda constante del equilibrio para estar bien y cómo esto se mezcla con la religión católica.

Y tercero, se describirá al mapuche urbano santiaguino, mostrando las características que presenta en la actualidad, su forma de enfrentar la vida, de mantener su cultura y sobre todo de practicar sus creencias, lo que contribuye a reafirmar su identidad, lo que logra al relacionarse con otros mapuches con los que comparte.

1.1 ¿Quiénes son los mapuches? Una mirada breve a su historia

a) El pasado precolombino

A mediados del siglo XVI, cuando los europeos alcanzan el territorio sur de Chile, una parte considerable era ocupada por grupos indígenas que hablaban una misma lengua, el araucano, por eso, los denominaron araucanos⁴. Pero, este nombre fue dado por los conquistadores, porque ellos se designan a sí mismos según su idioma o lengua principal que es el mapudungun, como “mapuches”, que traducido al español sería: “gente de la tierra”, siendo mapu: tierra y che: gente⁵.

⁴ Cf. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf> /GOBIERNO DE CHILE. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Primera edición. Santiago: Editado por el Comisionado Presidencial para asuntos indígenas, 2008. p. 320. Consultado el 05 de junio, 2013.

⁵ Cf. <http://es.wikipedia.org/wiki/Mapuches> /WIKIPEDIA. *Mapuches*. Consultado el 12 de septiembre, 2012.

De acuerdo a la historiografía tradicional, “los mapuches o araucanos son una de las etnias más numerosas que sobreviven en la actualidad [...] Habitaban principalmente en Chile, donde ocupan el área comprendida entre el río Bío Bío y la Isla Grande de Chiloé (37° y 42° de latitud sur). En la cordillera del Neuquén, Argentina, también hay pequeñas agrupaciones que se identifican como mapuches”⁶.

La forma de diferenciación, que poseía el pueblo mapuche se relacionaba con la ubicación geográfica de sus poblaciones, existiendo cuatro puntos geográficos distintos: Pincunmapu, lugar de asentamiento Pikunche, que hace referencia a la población que, a la llegada de los españoles, se ubicaba desde los valles centrales hasta el río Bio Bío; Puelmapu, para hacer referencia a la población Pehuenche, gente del Pehuen o Piñón, ubicados en el Este, en sectores precordilleranos y cordilleranos, del Alto Bío Bío, Lonquimay, y en una franja cordillerana desde los lagos Icalma al Panguipulli; y a los puelches, de más allá de los Andes; Lafquenmapu, situados en la franja marítima extendida desde Cañete hasta el río Toltén, y por último Huillimapu, donde a su gente se les denomina Huilliches, instalados desde el sur del río Toltén hasta Chiloé⁷.

En cuanto a la población mapuche en general, a la llegada de los españoles, era de un millón de personas, viviendo en los valles centrales entre las 40 y las 60 mil personas, y al sur del río Maule había medio millón de personas, cifra que disminuyó notoriamente por los enfrentamientos y epidemias traídas por los españoles. Ahora bien, cabe destacar, en relación a lo anterior, que aunque todas estas poblaciones formaron parte del Pueblo Mapuche, históricamente se ha sostenido que la población mapuche propiamente tal, se asentó desde el río Itata hasta el río Toltén⁸.

⁶ HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p.111.

⁷ Cf. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf> /GOBIERNO DE CHILE. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Primera edición. Santiago: Editado por el Comisionado Presidencial para asuntos indígenas, 2008. p. 321. Consultado el 05 de junio, 2013.

⁸ Ibidem, p. 321- 322.

b) La invasión, destrucción y transformación

Con respecto al proceder de los españoles durante esta época, éstos pretenden arribar a la zona de la Araucanía con el objetivo de conquistar estas tierras y fracasan en reiteradas oportunidades. Indudablemente se producen enfrentamientos, siendo un período marcado por la violencia, la guerra y la destrucción de la sociedad indígena. A pesar de esto, los mapuches, no se dejan vencer por completo y son unos pocos capturados por los españoles y puestos a trabajar en las minas de oro. Por esta forma de resistir tan particular, que muestra el pueblo mapuche, es que la Corona española ya no ve con los mismos ojos a esta gente tan aguerrida, entendiéndolo que tiene que tratar de forma distinta a los mapuches⁹.

Los españoles, al no poder penetrar los territorios mapuches, se ven obligados a constituir y fortalecer una frontera en los límites que señala el río Bío Bío y es en este contexto de frontera, que se inaugura un proceso de mestizaje constante, donde las conductas, comportamientos y habilidades de este pueblo, son el resultado de una adaptación a su entorno, su recorrido histórico, su relación con otros pueblos, dando paso a un intercambio cultural, que va a transformar inexorablemente la vida y las costumbres del pueblo mapuche¹⁰.

En relación a la victoria militar alcanzada por este pueblo en forma sostenida e inesperada por sus adversarios, esta se debió a que tenían una organización social no jerarquizada, sin poder central, siendo cada familia mapuche una unidad independiente, que no obedecía a una autoridad común, convirtiéndose con el tiempo en una sociedad guerrera, que además, debido a su capacidad de adaptación se irá transformando en ganadera, puesto que el mapuche pasa a ser un diestro jinete, generalizando en su medio el uso del caballo y de alguna forma este cambio viene naturalmente a condicionar su economía¹¹.

Resumiendo esta primera etapa de contacto entre el pueblo mapuche y los conquistadores europeos, está marcada por la guerra, que si bien termina por ser favorable para los mapuches,

⁹ Ibidem, p. 329- 330.

¹⁰ Ibidem, p. 330.

¹¹ Ibidem, p. 333- 334.

de todos modos constituyó un costo brutal para éstos, que se tradujo en el exterminio de la sociedad indígena prehispánica¹².

c) Los Parlamentos

Al fracasar el sometimiento hispano, se inaugura una segunda etapa en la relación mapuche-español que está marcada por la política de los parlamentos, donde el mapuche persigue evitar la guerra y buscar un pacto de co-gobernabilidad que le permita convivir de manera pacífica con los españoles¹³. Al mismo tiempo, comienza una tarea pacificadora realizada por misioneros jesuitas, encabezada por el Padre Luis de Valdivia, la que, no logra reunir a ambas partes¹⁴, pero si logra ser una iniciativa frente a la situación indígena, puesto que trata de separar lo militar de lo religioso, en todo caso las misiones se realizaron en espacios considerados libres por ambas partes¹⁵.

Con respecto a los parlamentos o encuentros entre españoles y mapuches, se puede decir que favorecieron la independencia del pueblo mapuche, pudiendo gobernar su territorio de forma tranquila, por ejemplo el de las paces de Quillín (1641 y 1647), realizado 91 años después de la “guerra de Arauco” reconoce la frontera del río Bío Bío y la soberanía del territorio mapuche, además establece que los españoles deben abandonar Angol, y los mapuches deben devolver a los prisioneros, dejando predicar a los misioneros y no vulnerar la frontera¹⁶.

Asimismo el Parlamento de Negrete (1726), es una muestra de cómo tanto mapuches y españoles convivieron en la Frontera desde el siglo XVII en una complementariedad que contuvo el conflicto y favoreció las relaciones pacíficas, donde ambas partes eran autónomas y se reconocían mutuamente¹⁷.

¹² Ibidem, p. 335.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p. 335-336.

¹⁵ Cf. http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=44/OBISPOS DEL SUR. *Al servicio de un nuevo trato con el pueblo mapuche (Parte 1)*, Santiago, 2003. p.3. Consultado el 12 de junio, 2013.

¹⁶ Cf. <http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf>/GOBIERNO DE CHILE. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Primera edición. Santiago: Editado por el Comisionado Presidencial para asuntos indígenas, 2008. p. 336. Consultado el 05 de junio, 2013.

¹⁷ Ibidem, p. 339- 340.

d) Al finalizar la Colonia

Entre el siglo XVII y la primera mitad del XIX, la sociedad mapuche sufrió transformaciones importantes, primero a través de la guerra y después a través del comercio. Esto sucede cuando muchos mapuches, que huían de la expansión hispana, se refugiaron en la cordillera de los Andes, incorporando diversos elementos externos y convirtiendo a la sociedad mapuche en ganadera. Este proceso de trasladar al ganado permitió a los mapuches controlar el sistema cordillerano, y expandir su territorio hasta esos lugares¹⁸.

Entorno a las emergentes relaciones económicas, se produce una transformación en la estructura social y política mapuche, lo que condujo a una jerarquización social y centralización del poder político mapuche. Situación que se debió a una transformación sufrida por los lonkos más destacados económicamente, porque estos empezaron a luchar por el poder y a formar alianzas¹⁹.

En suma, durante el siglo XIX la sociedad mapuche es distinta a la sociedad antigua existente, pues cambia su situación económica, social y política, gozando así de un período de abundancia, en el que adquieren monedas de plata producto del intercambio producido en la frontera y que exclusivamente eran ocupadas para confeccionar platería mapuche, sin necesidad de venderlas para vestirse o comer²⁰.

e) Durante la República de Chile (1831-1861)

En el proceso de independencia de Chile, los mapuches se ven envueltos en una guerra ajena, entre patriotas y realistas, manteniendo los compromisos contraídos en los parlamentos con los españoles, porque temieron por la constitución de un gobierno central en Santiago que, sometiera definitivamente su territorio. Entonces, deciden adherirse al bando realista y luchar contra los chilenos²¹.

¹⁸ Ibidem, p. 340 y 343.

¹⁹ Ibidem, p. 344.

²⁰ Ibidem, p. 344- 345.

²¹ Ibidem, p. 349- 350.

A partir, de ese entonces, es que los chilenos, transforman radicalmente la imagen que se habían construido de los mapuches y aparece el estereotipo del bárbaro, de un ser salvaje que no estaba a la altura del proyecto de nación liberal civilizada que se pretendía edificar. Se percibe, así que posteriormente, los fundadores del Estado Chileno, no reconocerán a los mapuches como un pueblo independiente sino que buscarán integrarlo, pero no integrarlo como uno más, sino como una especie de ciudadano de segunda clase²².

A estos intentos de homogeneización cultural del país, se agregan una serie de mecanismos de dominación; los medios jurídicos, la educación y la inmigración europea en el sector, que no era para aumentar la población, sino para ir generando actitudes que querían desarrollar entre los miembros de la nación²³.

Junto con lo anterior, a mediados del siglo XIX comienza a agudizarse una crisis económica, donde los chilenos empiezan a desarrollar acciones tendientes a sacar al país de la crisis; pensando en modernizar las haciendas, los cultivos y todo lo demás. Así es como también, empiezan a ver, como una posibilidad muy factible y conveniente, el hecho de aumentar el territorio chileno a través de la incorporación de la Araucanía²⁴.

Los artículos de prensa así lo señalan, haciendo una campaña, dirigida por El Mercurio de Valparaíso, el órgano más representativo de los intereses de los inversionistas chilenos. Éste publicaba acerca de la crisis y al mismo tiempo planteaba que las tierras del sur tenían como destino natural la ocupación²⁵.

A partir de 1850 y producto de los factores mencionados, se procede a ocupar el territorio araucano, desintegrándose así el espacio fronterizo construido hace más de dos siglos. El Estado en formación se deja sentir, imponiendo a la región el proyecto de país y nación, elaborado desde Santiago²⁶.

²² Ibidem, p.350.

²³ Ibidem, p. 350- 352

²⁴ Ibidem, p. 354.

²⁵ Ibidem, p. 355.

²⁶ Ibidem, p. 356.

En la segunda mitad del siglo XIX, un censo de población, estima que la Araucanía ya incorporada alcanzará solo cerca de treinta mil personas. Después de 1850 comienzan a llegar los primeros colonos alemanes a Valdivia, Puerto Octay, Puerto Montt. Dichos colonos comienzan a construir industrias, fabrican vapores, empieza por ende, a consolidarse una economía pujante en el sur del país²⁷.

En esta época la suerte de los mapuches ya estaba echada, se encontraban entre dos líneas expansivas. Por un lado, estaba el Chile central que necesitaba más tierras para continuar con su modelo agrícola hacendal y, por otro lado, más al sur, se encontraba colonia alemana, que de forma exitosa, iba estableciendo un modelo o estándar piloto de lo que debía hacerse con esas tierras²⁸.

f) La invasión de la Araucanía

Desde 1850 en adelante llegan al territorio mapuche múltiples chilenos que se asentarán en la zona, ya sea trabajadores, arrendatarios o incluso propietarios de terrenos que fueron adquiridos de manera fraudulenta. Esta especie de “colonización espontánea”, se llevó a cabo en los territorios mapuches ubicados entre los ríos Bío Bío y Malleco (Alta frontera), y entre el Bío Bío y el río Lebu (Baja Frontera o Arauco)²⁹.

Con la llegada también del ejército chileno al territorio, se establecen un conjunto de normas legales sobre la Araucanía. La primera de ellas es la Ley de 1852 que crea la Provincia de Arauco y que abarca el territorio comprendido entre el río Bío Bío y el Toltén, que es considerada zona mapuche por excelencia³⁰.

Luego, en el año 1866 se dictan las primeras leyes de ocupación, donde se cambia el concepto de territorio de indígenas por el de territorio de colonización. Las tierras de esta forma, son declaradas fiscales para impedir que tanto los aventureros como los especuladores se apropien

²⁷ Ibidem, p. 357.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

de todos los recursos y no dejen espacio para la inmigración extranjera, que era el propósito principal que se perseguía³¹.

Hasta 1881 los mapuches lograron resistir el avance de los chilenos, porque ese año los españoles logran su cometido y abren caminos, construyendo puentes, fundando ciudades y fuertes. Entre ellos, se funda el fuerte Temuco, el cual era lugar de mayor densidad indígena de todo el sur de Chile³².

Es así como alrededor de quince años se produce un período marcado por la violencia. Desde el año 1866 hasta la fundación de Temuco y el ataque, que las agrupaciones mapuches hicieron el 5 de noviembre del mismo año, al fuerte que estaba fundado en ese lugar, se puede advertir un período de continua guerra, con mucho angustia, sufrimiento y mapuches desplazados, donde a las familias de la Frontera, que estaban próximas a la recién construida línea del Malleco emigraron a lugares lejanos, hacia la Cordillera, teniendo que pelear también contra el ejército argentino³³.

g) La reducción (1884-1929)

Cuando llegan los agrimensores a la Araucanía y constatan que la tierra que se había considerado vacía, estaba ocupada por una gran cantidad de mapuches, surge firmemente, entre las autoridades del país, la idea de la reducción, es decir, de reducir la tierra indígena que ocupaba grandes áreas o espacios de territorio a propiedades más pequeñas³⁴.

El proceso de radicación, reducción y entrega de Títulos de Merced estuvo marcado por todo tipo de abusos en contra del pueblo mapuche, teniendo incontables consecuencias que transformaron de manera feroz y en forma categórica a la sociedad mapuche, porque se transgredió el territorio autónomo, quebrantando los acuerdos políticos que se habían realizado los españoles; El Estado chileno eliminó los espacios territoriales jurisdiccionales de los

³¹ Ibidem, 357- 358.

³² Ibidem, p. 358.

³³ Ibidem, p. 359.

³⁴ Ibidem, p. 360.

mapuches, y por último rebajó o disminuyó sus propiedades a las tierras de labranza alrededor de las casas³⁵.

Dentro de ese marco, se crea una Comisión Radicadora que nombraba a un cacique de forma fija y le entregaba determinadas tierras, luego, se traían a otras familias grandes que tenían sus propios caciques o jefes, y se les ubicaba en las mismas tierras, pero éstas a su vez, se hacían dependientes del cacique nominado con el Título de Merced, situación que provocó muchas pugnas internas, afectando rotundamente las relaciones dentro de la sociedad mapuche³⁶.

Con esta forma de integración obligada, cruel y extrema, ocupada por el Estado chileno, donde se reducían a las familias mapuches, en miles de pequeñas reservas o reducciones, que significó quinientas mil hectáreas, es decir, una porción ínfima en relación al antiguo territorio mapuche, lo que genera gran parte de los conflictos territoriales mapuches que hoy existen en el presente, puesto que cuando les usurpan y roban sus tierras y autonomía, están al mismo tiempo no reconociéndolos como pueblo³⁷.

En síntesis, la sociedad mapuche después de encontrarse en un estado de riqueza y abundancia, experimentado durante la colonia y que se había prolongado hasta los primeros años de la República, pasa a un estado completamente distinto, que se destaca por una marcada pobreza que se prolongará en el tiempo y que va quedando en la impunidad, pese a las denuncias hechas, porque desgraciadamente no son escuchadas a tiempo³⁸.

h) Después de las reducciones (1900-1931)

En esta etapa se observa un proceso de incorporación subordinada, de la población mapuche a la sociedad nacional, en el cual se distinguen tres situaciones que definieron el carácter del Pueblo Mapuche, como fueron: el término de las reducciones, la usurpación de las tierras reduccionales, y la división de las comunidades³⁹.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 361.

³⁸ Ibidem, p. 368.

³⁹ Ibidem, p. 390.

En consecuencia, se desata una ola de violencia increíble sobre las comunidades indígenas y lamentablemente la presencia del Estado sólo consigue llegar a las ciudades, quedando los sectores rurales y la zona de frontera, sujetos a la ley del más fuerte. Frente a esta rudeza, los mapuches se convierten en una sociedad de resistencia; que logra sobrevivir manteniendo y también readaptando sus costumbres, tradiciones, cultos y lengua⁴⁰.

En efecto, los mapuches realizan un camino de asimilación-integración a la sociedad chilena que no es fácil, y utilizan como herramienta principal la educación, la que tendió a eliminar lo propiamente indígena e imponer una visión criolla, católica occidental, sin embargo, de todos modos les servirá para que los primeros mapuches en recibir educación formal, con el tiempo, formen las primeras organizaciones que defenderán los derechos de su pueblo⁴¹.

Aunque habían pasado treinta años ya, del proceso de Reducción, la violencia contra los mapuches continuaba, siendo algo ya cotidiano. Sin embargo, a partir de este hecho, es que las organizaciones mapuches ponen todas sus energías en la denuncia y en la protesta, saliendo a acusar y exigir por un lado, el trato vejatorio dirigido al Pueblo Mapuche y también la defensa de sus tierras despojadas⁴².

En el siglo XX, durante la primera gran movilización mapuche, se reúnen en la plaza de Imperial entre tres mil a cuatro mil mapuches para protestar y esta reunión estuvo a cargo de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, primera organización mapuche de carácter no tradicional, la cual recordaba la lucha que hicieron sus antepasados y que a ellos les correspondía continuar⁴³.

Con esta primera movilización mapuche, sin duda, se inicia una nueva etapa en la relación existente entre el Pueblo mapuche y Estado chileno, dando paso al discurso, que va a prevalecer durante el siglo XX, donde los principales temas eran: el problema de las tierras usurpadas, la

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, p. 391.

⁴² Ibidem, p. 393.

⁴³ Ibidem.

violencia ejercida, la discriminación y la marginalidad; es decir, se demanda un cambio frente a la condición de pobreza y marginalidad, que tenía el mapuche de ese entonces⁴⁴.

Al respecto, en 1952, la demanda mapuche encuentra mayor eco, cuando Carlos Ibáñez del Campo llega a la Presidencia de la República respaldado masivamente por la Corporación Araucana, la que logra un apoyo estatal no recibido hasta ese momento por ninguna otra organización mapuche. Ibáñez, entonces nombra a Venancio Coñoepán como Ministro de Tierras y Colonización y respalda los proyectos de Ley presentados por la Corporación Araucana⁴⁵.

Es así, entonces, que por medio del Decreto Ley 56 del mismo año, se crea la Dirección de Asuntos Indígenas dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización. También, se organiza el primer programa de becas para estudiantes indígenas, coordinado por el profesor mapuche Lorenzo Lemunguier, y un sistema de créditos financiados por el Banco del Estado⁴⁶.

En 1962, se lleva cabo El Primer Congreso Provincial de Campesinos e Indígenas de Cautín, realizado en Temuco, con ideas muy claras, entre ellas: la restitución de las tierras usurpadas, el respeto al igual que otro campesino y la no división de las tierras de las comunidades⁴⁷.

Con respecto al primer período de Reforma Agraria llevado a cabo durante el Gobierno de Jorge Alessandri, que en realidad, no fue realmente un proceso de reforma agraria para el país, si ayudó a que se comenzara a instalar en el ámbito público, la demanda de tierras por parte de los mapuches, floreciendo a su vez un apoyo de distintos sectores, por ejemplo parlamentarios de centro y de izquierda⁴⁸.

No obstante, y a pesar del gran auge e incremento de las demandas mapuches, el gobierno de Eduardo Frei Montalva, no cambia demasiado las cosas para ellos, porque bajo este contexto se discutirá una nueva normativa para reformar la nueva ley de Reforma Agraria, que desgraciadamente no considerará a los indígenas, como sujetos específicos⁴⁹.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, p. 400.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, p. 401- 402.

⁴⁸ Ibidem, p. 404.

⁴⁹ Ibidem.

Por otra parte, la Ley Indígena 17.729 del año 1972, y en general toda la línea política referida a los pueblos indígenas desarrollada en el gobierno de Salvador Allende, es vista a nivel nacional y latinoamericano como un avance significativo para el movimiento mapuche-indígena respecto a su relación con el Estado chileno, porque por primera vez, se disponía de una legislación efectiva para la restitución de las tierras indígenas usurpadas⁵⁰.

En este sentido, los resultados obtenidos de la Reforma Agraria, entre el 4 de noviembre de 1970 y el 11 de septiembre de 1973, fueron muy positivos porque se expropiaron en la Araucanía a favor de las comunidades mapuches 574 fundos, con una superficie de 636.288,3 hectáreas y 138 predios, con una superficie total de 132.115,78 hectáreas físicas, equivalentes a 7.407,77 hectáreas de riego básico⁵¹.

Finalmente, para el año 1972 había más de 40 organizaciones que representaban al pueblo mapuche, lo cual era un gran avance, en la lucha de sus derechos y en el reconocimiento de los mismos por el resto del país⁵².

i) El Golpe de Estado

Sin embargo, con el golpe militar de 1973, se ve un completo retroceso para el pueblo mapuche, porque el gobierno militar impulsará un profundo proceso de contrarreforma agraria, que invalidará los acuerdos y logros alcanzados hasta ese momento y desatará una ola de represión que no solo afectó a los mapuches sino a la población chilena en general⁵³.

En cuanto a todas las organizaciones mapuches que existían hacia fines del año 1972 y que representaban el pensamiento del Pueblo Mapuche, no se supo de ellas, ni tampoco de sus dirigentes después del golpe militar de 1973, desapareciendo en su totalidad el movimiento indígena nacional, así como también el movimiento social y popular chileno en general⁵⁴.

Dentro de ese marco de la contrarreforma, se revocaron en la Araucanía 98 predios, con un total de 100.392, 3 hectáreas, de las 155.11, 38 hectáreas que correspondían a los 164 predios expropiados entre 1972 y 1973. En consecuencia, fue devuelto un porcentaje de 64,7% de las tierras expropiadas a favor de los mapuches, se remataron tres predios ocupados por mapuches,

⁵⁰ Ibidem, p. 410.

⁵¹ Ibidem, p. 411.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

con una superficie de 1.478,2 hectáreas y se parcelaron 63 predios, con un total de 53.204,88 hectáreas⁵⁵.

Asimismo, el Gobierno militar suprime el Instituto de Desarrollo Indígena, con lo cual la Ley indígena 17.729, promulgada en el gobierno de Salvador Allende, también pasa a no tener ninguna aplicación, medida que en el año 1979 es reforzada con la promulgación del Decreto de Ley 2.568, que tendrá como fin principal, acabar con la existencia de las comunidades mapuches⁵⁶.

A dicha ley, se agrega una cláusula especial, que estipulaba un plazo de 20 años para que los recintos resultantes de la división pudieran entrar al mercado de tierras. A pesar de dicha cláusula, de todas formas, se produjo el despojo de las tierras mapuches con una maniobra legal contemplada en los denominados “arriendos a 99 años”, en consecuencia, muchos mapuches perdieron sus tierras⁵⁷.

Como era de esperar, este decreto Ley 2.568, generó una fuerte resistencia por parte del Pueblo Mapuche, lo que se traduce en la creación y organización de los Centro Culturales Mapuches, siendo la primera organización post golpe de Estado con un carácter independiente y autónomo. Dicha organización tuvo un gran apoyo de la Iglesia Católica, principalmente del Obispado de Temuco y del Vicariato de la Araucanía⁵⁸.

En consecuencia, durante el gobierno militar, el Estado ignoró los reclamos y exigencias del pueblo mapuche, y frente a cualquier tipo de acto indigenista, no dudo en ser, fuertemente represivo, controlador y castigador, anulando a sus dirigentes. Por su parte, los dirigentes mapuches, fueron prudentes y esperaron, reuniéndose cautelosamente para estudiar y discutir sus derechos, objetivos y expectativas, dedicándose en definitiva, a mejorar el discurso para el momento en que pudieran hacerlo efectivo, situación que ocurriría en los años noventa⁵⁹.

Resumiendo, todas estas razones, llevarán a que los mapuches ya desde mediados de la década del ochenta instalen en el debate público la demanda por la autonomía, por el reconocimiento

⁵⁵ Ibidem, p. 412.

⁵⁶ Ibidem, p. 415.

⁵⁷ Ibidem, p. 417.

⁵⁸ Ibidem, p. 419.

⁵⁹ Ibidem, p. 421.

como pueblo y con derecho a la libre determinación, tendiendo a una fuerte reafirmación étnica, que dejará en claro sus diferencias respecto a la sociedad huinca⁶⁰.

j) Situación actual

La demanda mapuche en la década de los 90 se caracteriza por la exigencia de que se dicte una ley indígena que reemplace al Decreto Ley 2.568 de 1979, para que resuelva entre otros temas los problemas y conflictos de tierras existentes en las comunidades mapuches. El compromiso entonces, de un nuevo texto legal, lo toma el candidato a la presidencia don Patricio Aylwin en la ciudad de Nueva Imperial, en diciembre de 1989, siendo a partir de marzo de 1990 que comienza a discutirse el anteproyecto que se traducirá en la dictación de la Ley indígena N° 19.253, el 5 de Octubre de 1993⁶¹.

En esta nueva Ley Indígena, se establece que la tierra es el fundamento principal de la existencia y culturas indígenas, y que es el Estado quien tiene la obligación de proteger esas tierras y preocuparse por su ampliación, además, se crea el Fondo de Tierras y Aguas, administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuya meta es otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas o comunidades indígenas y buscar la forma de solucionar los problemas de tierras indígenas que provienen de títulos de merced, títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones efectuadas por el Estado u otro anteriormente⁶².

A través, entonces, de estas facultades, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) pudo resolver un significativo número de conflictos y demandas de tierras, en las regiones VIII y IX, que fueron planteados por las comunidades mapuches de diversas comunas de las provincias de Arauco, Bío Bío, Malleco y Cautín, así como otras demandas efectuadas por diversas organizaciones territoriales de la época⁶³.

Sin embargo, cabe señalar, que en la actualidad persisten diversos conflictos y demandas de tierras no resueltos, y que tienen relación con la historia de usurpación y pérdida de tierras a la que han sido sometidas las comunidades indígenas desde la ocupación militar de los Fütalmapus

⁶⁰ Ibidem, p. 420- 421.

⁶¹ Cf. http://biblioteca.serindigena.org/libros_digiales/cvhynt/v_iii/t_ii/capitulo_II.pdf/COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE. *Capítulo II Territorio y tierras mapuche*. p. 908. Consultado el 05 de junio, 2013.

⁶² Ibidem, p. 908- 909.

⁶³ Ibidem, p. 909.

de la Araucanía y tierras que formaron parte de las comunidades mapuches durante la reforma agraria e inclusive las que son reivindicadas como parte de las tierras ancestrales previas al proceso de reducción⁶⁴.

1.2 La Cosmovisión y religiosidad mapuche

a) Cosmovisión Mapuche

La cosmovisión o la forma en cómo la sociedad mapuche percibe su mundo, es decir, cómo se explica o interpreta todo lo existente, incluida su valorada tierra, es muy interesante y vital para entender su respeto solemne hacia la naturaleza y hacia el entorno en su totalidad.

La forma más fácil, de explicar su mundo, es a partir del kultrún, instrumento musical mapuche que contiene toda una simbología, la cual resume el pensamiento religioso de este pueblo y que se puede entender a partir de dos concepciones, que son:

Concepción vertical del cosmos:

La concepción vertical, de forma resumida, se puede decir, que explica las tres principales dimensiones del universo mapuche, que se relacionan e influyen entre ellas, las cuales son: el cielo, la tierra e infierno⁶⁵.

Para María Ester Grebe, el cosmos mapuche se constituye en siete plataformas cuadradas iguales, que están superpuestas en el espacio. Dichas plataformas están ordenadas de forma descendente, tomando como modelo la plataforma más alta y se pueden agrupar en: cinco plataformas de cielo (wenumapu): Meliñom, Kelañom, epuñom, kiñeom y ankawenu, una plataforma de tierra (mapu) y por último una plataforma de infierno (minchemapu)⁶⁶.

⁶⁴ Ibidem, p. 909.

⁶⁵ Cf. <http://meli.mapuches.org/spip.php?article95>/GREBE, M., PACHECO, S., SEGURA, J. *Cosmovisión mapuche*. En Cuadernos de la Realidad Nacional, N° 14, Santiago, 1972. p. 49-50. Consultado el 05 de junio, 2013.

⁶⁶ Ibidem.

De estas plataformas, las cuatro primeras son del bien y allí habitan los dioses, los espíritus benéficos y antepasados y las del mal son dos: ankawenu y minchemapu, en las que residen los espíritus maléficos (wekufes) y los hombres enanos o pigmeos (laftrache)⁶⁷.

El conflicto que se da entre las dos zonas cósmicas mencionadas, se proyecta en la tierra y en ella se sintetiza este dualismo. Conviviendo así, el bien y le mal en yuxtaposición dinámica, es por eso, que para el mapuche el mundo sobrenatural es algo tan real y tangible como el natural y también entienden que la unión de estas dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista⁶⁸.

En efecto, esto se ve representado en el rehue de madera o altar de la machi, que posee cuatro o siete peldaños, según la región y la reducción, donde los escalones representan las plataformas del árbol cósmico. Entonces, aquellos rehues que tienen siete peldaños, equivalen al cosmos completo incluido el minche mapu, y los de cuatro equivaldrían al meli ñom.⁶⁹.

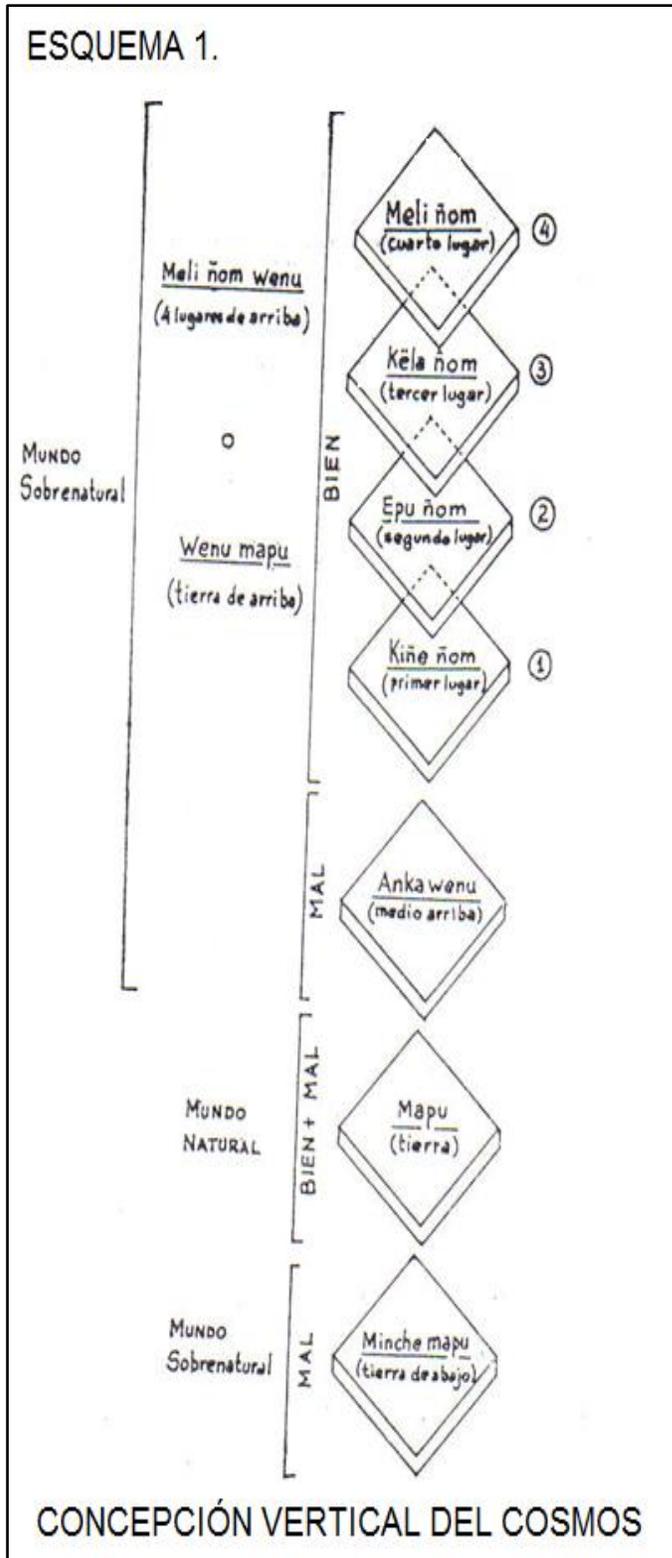
Resumiendo, las ideas expuestas se pueden percibir con mayor detalle en el siguiente esquema.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

Esquema 1. (Grebe 1972: 50)



Concepción horizontal del cosmos:

Esta forma de entender el mundo, se refiere particularmente al mapu o a la tierra habitada por los hombres, la cual posee cuatro puntos cardinales, que tienen formas de vida diferentes, según como se relacionan con la naturaleza y cómo esta actúa sobre cada lugar⁷⁰.

Al respecto, María Ester Grebe, declara que la concepción horizontal del universo mapuche, está orientado según los cuatro puntos cardinales que están organizados a partir del Este, lugar de la Cordillera de los Andes y región matriz de esta concepción espacial⁷¹.

Con referencia a la plataforma cuadrada terrestre esta constituye la llamada “tierra de las cuatro esquinas” (*meli esquina mapu*), también llamada “tierra de los cuatro lugares” (*meli witrán mapu*) o “tierra de las cuatro ramas” (*meli chankiñ mapu*)⁷².

Por otro lado, las alternativas A y B que aparecen en el esquema 2, coinciden en colocar al centro del cuadrilátero terrestre el anën mapu (“tierra donde estamos sentados”), denominado también nelfün mapu (“la tierra de nosotros”) o raniñ mapu (“el medio de la tierra”) y “en el centro estamos nosotros”⁷³.

Por su parte, en el medio de la figura A y B, está el kultrún, tambor chamánico mapuche, el cual es un microcosmos simbólico y según la división espacial que este hace, el pueblo mapuche se divide en cuatro grandes grupos que se ubican en las cuatro regiones del territorio considerado mapuche: los pehuenche (gente del este), los huilliches (gente del sur), los picunches (gente del norte) y los lafquenches (gente del oeste)⁷⁴.

A este respecto, los mapuches señalan que los dioses los mandaron a vivir en estos cuatro lados o puntos cardinales de la tierra, que a su vez, poseen distinta simbología, teniendo por ejemplo, que al este y al sur, se le atribuyen connotaciones positivas como: buen viento, buena cosecha, salud, entre otras. Además, no hay que olvidar, que el este es el lugar óptimo, el de mayor importancia y jerarquía⁷⁵.

⁷⁰ Ibidem, p. 51- 52.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem p. 52- 55.

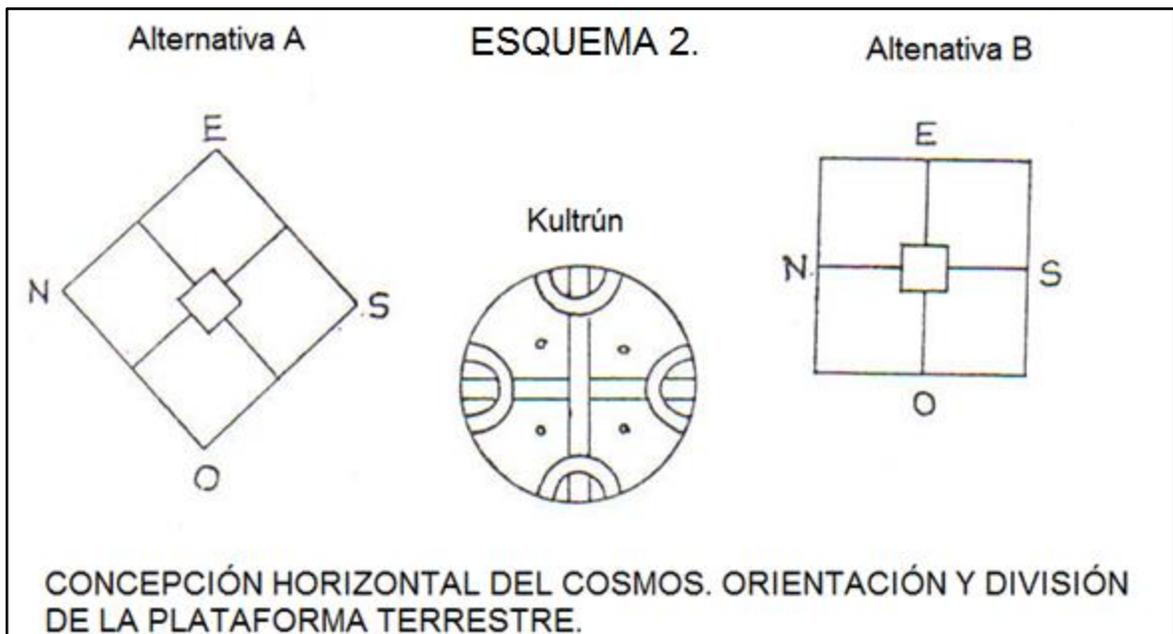
⁷⁵ Ibidem.

En contraposición tenemos al oeste y al norte que son calificados como lugares donde: hay viento malo, ruina de cultivo, enfermedad, etc; siendo el oeste, el polo opuesto y considerado por los mapuches como el peor de todos⁷⁶.

En consecuencia, ambas concepciones, tanto la vertical como la horizontal, se complementan y logran entregar una explicación, no solo a nivel terrenal sino espiritual del cosmos mapuche, donde las relaciones son muy importantes para mantener el orden o equilibrio necesario entre el bien y el mal, de lo contrario intercede la machi, la cual está capacitada para comunicarse con el mundo espiritual y lograr por medio de este poder reestablecer el equilibrio dentro de la comunidad mapuche⁷⁷.

Lo recién mencionado respecto de la cosmovisión horizontal, se puede ver claramente en el esquema 2.

Esquema 2. (Grebe 1972: 52)



⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

b) Religiosidad Mapuche

Antes de referirnos a la religiosidad mapuche se hace necesario, definir el concepto de religión que etimológicamente “viene del verbo 'religare', que significa estar atado o vinculado a la divinidad”⁷⁸.

Según esta definición, la religión se limitaría solamente a la divinidad, que es un solo Dios, acorde con la religión cristiana y su visión monoteísta, sin embargo, la religión mapuche, no se queda solo con eso, sino que esta presenta una variedad de sistemas religiosos, que la definen como: “uno de los conjuntos simbólicos más importantes de la cultura, y que permite mantener la identidad étnica”⁷⁹. Lo que no quiere decir que no sea monoteísta, simplemente es diferente y un poco más compleja.

Por su parte, las características de todo sistema religioso son: que evocan sentimientos de reverencia y respeto; están vinculadas a rituales y ceremoniales practicados por una comunidad de creyentes, así como a seres u objetos que generan respeto y devoción, además, reverencian a una fuerza divina que puede estar personificada en Dios, poderes, fuerzas, energía de la naturaleza o figuras que no son dioses como por ejemplo Buda y otras enfatizan en los ideales morales relacionados con la armonía de la naturaleza⁸⁰.

Atendiendo a estas características, que son comunes a todo sistema religioso, se puede establecer que se articulan en tres aspectos generales: respeto, rituales y valores, que dan sentido a los estilos de vida de las personas creyentes de una determinada religión, lo que está íntimamente relacionado a su cultura, historia e identidad. Situación muy importante, sobre todo en la ciudad, donde el mapuche urbano, al practicar los ritos principales de su religión, logra mantener vigente su cultura y esto lo corrobora Curivil, al recordar las palabras del filósofo y teólogo alemán Paul Tillich cuando señala que:

“la religión es la esencia de la cultura y la cultura es la forma de la religión...sin religión, en su profundo y universal significado, el hombre no puede existir. La religión, en este sentido, vivirá,

⁷⁸ MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995. p. 32.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Cf. MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995. p. 32.

mientras el hombre viva; no puede desaparecer de la vida humana, porque una historia sin religión dejaría de ser historia humana”⁸¹.

En relación a esta idea, se puede agregar, que los mapuches de Santiago, cuando practican sus ritos, se sienten felices, satisfechos, porque consideran que de una u otra forma están recuperando parte de su origen al conectarse también con sus antepasados, pese a que su religión, indudablemente ha ido modificando ciertos aspectos, por la influencia del cristianismo, situación que hoy en día, ya no se cuestionan, porque lo que les interesa es estar bien, vivir su fe, para ser lo más libres posible, aunque se encuentren viviendo en la ciudad.

Por otro lado, Ramón Curivil hace referencia a la religión, utilizando en mapudungun la palabra “feventún”, término que se traduce como creencias y sólo tienen sentido cuando son vividas a través de ritos ceremoniales, dichas creencias o feventún, están fijadas en el ad mapu o canon mapuche, que se define como un conjunto de leyes que tienen que ver con el comportamiento humano en sus relaciones internas y externas⁸², siendo algo así como los mandamientos o normas ético-morales.

A este respecto, es importante destacar la calidad e importancia que tienen las relaciones humanas que establecen los mapuches entre sí, donde se observa un trato horizontal, siendo todos iguales, independientemente del cargo o rol que tengan dentro de la comunidad, así por ejemplo, la machi, el lonko o el ngenpin, aunque son autoridades destacadas y reconocidas por el resto de los mapuches, no tienen más importancia que cualquiera del resto de la comunidad mapuche, al contrario, su cargo lo usan para servir a la comunidad, porque entienden que todos son hermanos, que tienen los mismos derechos y deben ayudarse mutuamente⁸³.

En este sentido, llama la atención, la forma de entender las relaciones sociales que tiene el pueblo mapuche, y que la han tenido desde siempre en su tradición, siendo valorable en comparación con otras culturas antiguas e incluso actuales que poseen conductas agresivas y dañinas respecto del otro, sin embargo, desgraciadamente este comportamiento también ha sufrido cambios en el mapuche urbano actual, que muchas veces se deja influenciar por esta

⁸¹ Paul Tillich (1886) filósofo y teólogo alemán, pastor protestante y profesor universitario. Fue expulsado de Alemania por oponerse al nacional socialismo. Citado en *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995. p. 34.

⁸² Cf. MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995. p. 37- 39.

⁸³ *Ibidem*, p. 39- 40.

sociedad competitiva, consumista y exitista, que parece prevalecer en las ciudades grandes como Santiago.

Finalmente, una vez entendido el concepto de religión, se pretende entregar una breve síntesis de lo que el mapuche considera sagrado dentro de su religión, donde hay seres espirituales, antepasados y su por supuesto su deidad más importante, Ngenechen. Asimismo, se analizarán algunos ritos, que para el desarrollo de esta investigación, son los más relevantes y que se realizan principalmente en la ciudad de Santiago.

Los Ngen o geh:

Con referencia a la concepción dualista del cosmos mapuche que planteó María Ester Grebe, tenemos que Ramón Curivil también apoya esta idea, al indicar que: “la vida, en cualquiera de sus manifestaciones materiales, se desarrolla en el tiempo y en el espacio, donde la división de lo sagrado- profano, material e inmaterial, en la práctica no es tan real, dado que la vida se juega en ambos espacios”⁸⁴.

Al respecto, existe en la tierra una fuerza o “newen”, que, independiente del dualismo en el que esta se encuentra, debe conseguir mantener el orden y estabilidad necesaria, de tal forma que todos los elementos de la creación funcionen correctamente, y en definitiva, que la vida mapuche sea armoniosa para todos sus habitantes⁸⁵.

Como ya se dijo, la tierra o mapu, tiene espacios cargados y protegidos de una fuerza o poder misterioso (newen) personificados en los geh (dueños y protectores de ciertos espacios de la naturaleza). Como son: los xayenko (vertiente de agua rodeada por vegetación), los menoko (lugares húmedos y pantanosos), los xen xenwigkul (cerros mitológicos) y los gijatuwe, entre otros⁸⁶.

Otra manifestación de lo sagrado, son los perimontun, que son apariciones de seres de la vida real como: animales, serpientes, etc., pero que pueden traspasar las fronteras naturales o hacerse invisibles, siendo seres extraordinarios y se aparecen para anunciar algo a una persona o a la

⁸⁴ CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 38.

⁸⁵ Cf. CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 39.

⁸⁶ Ibidem.

comunidad. En los sueños (peuma), también pueden aparecerse personas antiguas o familiares muertos que viven una vida normal y vienen a entregarle un mensaje⁸⁷.

Igualmente, se cree que las machis tienen newen (fuerza, poder), el cual proviene de un espíritu tutelar llamado Fileu, que son sus protectores, asimismo, los lonkos y personajes importantes tienen newen, que viene de sus antepasados o kvpan, y las personas comunes y corrientes también tienen un espíritu que los protege, considerados gehce o protectores de las personas⁸⁸.

En relación, a como se relaciona el mapuche en general, con esta fuerza o newen, este lo hace con mucho respeto, teniendo en consideración todos los espacios que lo rodean, porque si ingresa a un lugar sin pedir permiso o hacer una oración, el geh se ofende y reacciona agresivamente, causando enfermedades físicas, psicológicas y espirituales, así como problemas a la comunidad en general, catástrofes, etc., situación, que obviamente prefiere evitar⁸⁹.

Lo anterior, nos muestra sin duda, que “lo sagrado en cuanto manifestación de un poder, está al alcance de todos porque está disperso en el mapu”⁹⁰, es decir, en el entorno en general. Y es a raíz, de esta expresión de lo sagrado, que los mapuches piden permiso al ingresar a lugares como los mencionados y lo hacen a través de oraciones que realizan a los geh⁹¹.

La oración que se realiza al geh, se llama gvneun o gejepin, es propia de cada persona o familia, se transmite de generación en generación y se utiliza en cualquier tipo de situación, porque se supone que está incorporada en la vida cotidiana de la persona. De esta forma, el mapuche, supera las adversidades y se hace más fuerte espiritualmente⁹².

Divinidades y espíritus de los antepasados

Hasta aquí, se ha realizado una breve referencia a los geh, que son espíritus destacados de la naturaleza, para dentro de ese marco, continuar refiriendonos a los antepasados de los mapuches, a quienes, a veces, se tiende a considerar como divinidades por algunas personas, sin embargo,

⁸⁷ Ibidem, p.39- 40.

⁸⁸ Ibidem, p. 45.

⁸⁹ Ibidem, p. 43- 44.

⁹⁰ CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 40.

⁹¹ Cf. CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 49- 50.

⁹² Ibidem, p. 50- 51.

esto no es así, porque los mapuches identifican fundamentalmente a una divinidad como la central o ser supremo, creador del universo, que es Ngenechen o Chau Ngenechen.

Los antepasados

Se cree que “los antepasados son mediadores, intercesores entre los hombres y las divinidades mayores. Este carácter supone una cierta deificación o sacralización de ellos”⁹³.

Existen entonces, dos tipos de antepasados, los cuales desempeñan funciones distintas y son: en primer lugar, los antepasados míticos (antupainko), que no tienen nexo de filiación con ningún grupo particular y éstos comandan la ceremonia del nguillatun junto con el creador Ngenechen⁹⁴.

Y en segundo lugar, están los antepasados auténticos (Kuifiche), quienes están relacionados con sus parientes por líneas de descendencia directa y éstos sirven a grupos pequeños, involucrándose más con las ceremonias fúnebres y la lucha entre el chamán y el brujo⁹⁵.

La relación entre los mapuches y sus antepasados es de reciprocidad, puesto que los antepasados los vigilan y protegen, pero a su vez los mapuches, para que sus antepasados descansen tranquilos deben respetar y mantener las tradiciones del admapu (conjunto de leyes o normas). De lo contrario, exponen a sus antepasados a ser atrapados por brujos, que los obligan a causar actos malos en la noche⁹⁶.

Por último, la invocación o rezo a los antepasados se ha ido perdiendo en los nguillatunes de la cuidad, por falta de nguillatufe y además, porque la machi le dedica la mayoría de sus oraciones a la deidad principal que es Ngenechen, tal como lo hacen los cristianos de la Iglesia Católica.

Ngenechen

De esta divinidad se pueden decir muchas cosas, pero quizás lo que con el tiempo, se ha hecho más característico en esta figura, es lo que dice Ricardo Salas cuando manifiesta que: “lo

⁹³ HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 195.

⁹⁴ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 195.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas turas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 195- 196.

importante es comprender el proceso de reinterpretación permanente de este símbolo en las comunidades indígenas y en los creyentes mapuches”⁹⁷.

Atendiendo a estas consideraciones, es que se hace imposible, partir explicando este fenómeno religioso mapuche, sin indicar los cambios que esta divinidad, ha sufrido en su significado e interpretación con el paso del tiempo, puesto que el Ngenechen que entendían los primeros mapuches ha variado para los mapuches actuales, en realidad comenzó a cambiar innegablemente por la influencia del cristianismo, en un proceso de adaptación o actualización, en que los mapuches fueron tomando ciertas cosas cristianas católicas y se las fueron otorgando a Ngenechen a “secas” en sus principios, hasta posteriormente llegar al actual “Chau Ngenechen”, diferencia que se explicará posteriormente.

El término Ngenechen, significa “el que administra a la gente”⁹⁸, así como “el que domina, gobierna y dirige a las personas; pero también el que observa y vigila a las personas. Se trata de una acción propia de la Pareja Divina”⁹⁹, dicha interpretación se entendería a partir de la existencia de una pareja originaria de esposos, con una pareja de jóvenes deidades, que serían sus hijos, que se conocen y conversan entre ellos¹⁰⁰.

Por lo anterior, hay quienes dicen que los mapuches son politeístas, pero esto no es así, ellos creen en un Dios soberano que es creador, aunque existan en él cuatro personas que son: Fucha o feta (viejo), Kushe (vieja), Weche wentru (joven) e Ilcha domo (joven mujer). Esta situación, es semejante a lo que ocurre con los cristianos, que creen en la Santísima Trinidad¹⁰¹.

En relación a Ngenechen, este se representaría en una figura cuádruple, porque según Ricardo Salas, la base de esta asociación está dada por la metáfora de familia, en la cual hay jerarquía entre los dos sexos, en este caso, se nombran primero a las entidades masculinas y luego a las

⁹⁷ SALAS, R. *Lo Sagrado y lo humano para una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1996. p. 159.

⁹⁸ HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 194.

⁹⁹ CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 84.

¹⁰⁰ Cf. SALAS, Ricardo. El simbolismo de “Ngenechen” mapuche ¿Hacia una simbólica mapuche de Dios?. *La Revista Católica*. Abril- Junio 1994, no. 1102, p. 102.

¹⁰¹ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 194.

femeninas. Así también, se basa en las relaciones de respeto, estando los ancianos por sobre los jóvenes y existiendo entre ellos una complementariedad, porque no se nombran separados¹⁰².

Asimismo, la figura de Ngenechen, se puede decir, que si bien siempre ha sido una deidad mapuche representativa, es por influencia del cristianismo, que adquiere un mayor protagonismo, porque su simbología se fue resignificando para que integrara más aspectos, de manera tal, que se asemeje con el Dios cristiano, siendo esta divinidad hoy en día, la principal en las ceremonias mapuches, y a la que se le dedican todos los rezos.

Atendiendo entonces, a estas consideraciones, es que se quiere esclarecer, que la génesis de Ngenechen, lo más probable es que haya sido distinta en su significado respecto del Dios cristiano, incluso, no siendo el creador del mundo, como es para los cristianos, sino el que está a cargo de gobernar a los hombres, idea, que probablemente todos entendían al principio y que algunos mapuches siguen concibiendo, sin embargo, los mapuches cristianos católicos de esta época, intentan unificar a su deidad mapuche con el Dios de la Iglesia Católica.

En este sentido, dicha postura, es muy entendible y válida, porque los mapuches urbanos santiaguinos y católicos necesitan encausar sus creencias, llenar espacios vacíos que a veces su religión no logra explicar y que la religión católica logra complementar con sus creencias, entregándoles lo que les falta, sin que les afecte demasiado, puesto que les da lo mismo como llamarle a Ngenechen, o si son tres personas o cuatro, porque sienten que esas cosas no influyen en lo que realmente es importante, que es su significado o sentido de trascendencia.

A raíz de lo planteado, es que a Ngenechen le han ido agregando de a poco otros nombres “que le parecen menos confusos como: “Chau Dios (Padre Dios), Eluma Creador, Montulchefe Salvador”¹⁰³. Lo que viene a corroborar la adaptación que ha experimentado esta divinidad mapuche, porque con estos nuevos nombres se le concibe como un Dios Padre y Creador, que al parecer los primeros mapuches no entendían así, porque ya se mencionó, que lo designaban como el gobernador de los hombres y no necesariamente como su creador.

Tal es el caso, que actualmente, cuando los mapuches le rezan a Ngenechen, lo hacen diciéndole Chau Ngenechen, refiriéndose como los católicos al Padre- creador, es decir, que la oración del

¹⁰² Cf. SALAS, Ricardo. El simbolismo de “Ngenechen” mapuche ¿Hacia una simbólica mapuche de Dios?. *La Revista Católica*. Abril- Junio 1994, no. 1102, p. 102.

¹⁰³ SALAS, Ricardo. El simbolismo de “Ngenechen” mapuche ¿Hacia una simbólica mapuche de Dios?. *La Revista Católica*. Abril- Junio 1994, no. 1102, p. 105.

Padre nuestro, se la atribuyen a Chau Ngenechen, sin que esto tampoco les cause ningún cuestionamiento, porque incluso algunos machis, dicen que todos creemos en el mismo Dios, re-significándolo.

Ritos mapuches

Los mapuches de Santiago y en general, mantienen viva su religiosidad a través de la expresión de ritos y creencias, puesto que para mantener viva su cultura e identidad, se hace necesario practicar aquello que los distingue como pueblo y los conecta con la divinidad. Concretamente, serían dos motivos principales que impulsan estos ritos¹⁰⁴.

Por un lado, actualizar los sistemas de creencias, mitos y relatos de lo sagrado y los dioses y por otro lado, para conectar o lograr un encuentro entre lo profano y lo sagrado, regulando sus relaciones de complementariedad. Entonces, entre los ritos más estudiados en la sociedad mapuche, encontramos el guillatún y el machitún, que tienen como objetivo principal la mediación entre lo sobrenatural y lo humano¹⁰⁵.

A estas ceremonias, agregaremos la fiesta del wetripantu, por la importancia que ha adquirido sobre todo en la ciudad de Santiago, puesto que se ha transformado en una fiesta que se celebra con gran entusiasmo, donde se privilegia bastante el “compartir”, entre las comunidades mapuches y también con los no mapuches.

Machitun

El machitun, es un rito de “sanación” y de las personas, divinidades y poderes¹⁰⁶. En esta ceremonia la machi tiene un rol mucho más destacado que en el nguillatún, porque es ella quien debe hacer este ritual y no otra persona, además, este evento no es de carácter sacrificial o de consagración como el nguillatun. Pero de todos modos la machi está consagrada por los dioses contra las fuerzas del mal (wekufe)¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 204.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 212

¹⁰⁷ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 212- 213.

En cuanto al éxito de la curación y sus beneficios es importante destacar que estos no solo son para la persona mapuche concreta, sino para el grupo en general, el cual también se ve afectado por ese mal, y por último, este acto sirve para verificar la eficacia de su efecto sobre la enfermedad¹⁰⁸.

Cabe destacar, que en la sanación del enfermo, se distinguen tres subsistemas que debe realizar la machi, los cuales tienen el siguiente orden: el primero, es hacer un diagnóstico del mal, realizado por signos sencillos (orina, quebraduras, animales muertos, huevos podridos enterrados, etc.) o por revelaciones del más allá, donde la machi realiza el rito del pewutún, toca el kultrún, canta, ora, entra en trance y su ayudante interpreta lo que dice¹⁰⁹.

El segundo, es cuando la machi expulsa el mal, realizando una oración de exorcismo y fricciones de cuerpo, y el tercero, ocurre cuando los seres sobrenaturales que intervienen, le revelan la sanación para esa enfermedad, que habitualmente son infusiones de plantas medicinales¹¹⁰. Es aquí, donde utiliza su rewe, pues su alma viaja subiendo los siete escalones para hablar con los seres del otro mundo¹¹¹.

En este rito la machi, actúa de médica o curandera, situación que en la actualidad, ha sido aprovechada y valorada por la medicina huinca, puesto que en Santiago, incluso existe un consultorio en la comuna de la Pintana, que trabajan con medicina mapuche, atendiendo tanto a pacientes mapuches como no mapuches, de forma muy eficaz y profesional¹¹².

Dentro de ese marco, se puede observar, que a diferencia de las/los machis de antaño, en el presente, la/el machi aplica otros tratamientos, porque por un lado, en la gente que vive en la ciudad, son más frecuentes, las enfermedades mentales como la depresión, el estrés, etc., y por otro lado, las plantas o hierbas que en el pasado los mapuches obtenían fácilmente, pues eran sacadas de sus tierras, hoy son muy difíciles de conseguir, sin embargo, las/los machi se las arreglan y sanan igual a la gente¹¹³.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 214- 215.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem, p. 214- 215

¹¹² Cf. DANNEMANN, M. (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile? II*. Primera Edición. Santiago: Universidad de Chile, 2007. p. 47.

¹¹³ Ibidem.

Por último, así como el/la machi no tiene problemas para atender a gente no mapuche, el mapuche tampoco tiene problemas en consultar tanto a la machi como al doctor cuando adolece de algo, porque mira a ambos “médicos” con respeto, debido a que el mapuche ha ido aceptando otras alternativas, producto de la adaptación y tolerancia, que tiene frente la sociedad actual.

Resumiendo, el objetivo principal de este rito, es encontrar la causa del mal y luego darle una solución, para así restituir el equilibrio de la persona que padece la enfermedad y al mismo tiempo, de su entorno, que fueron dañados.

Nguillatun

“El término 'Nguillán' significa 'pedir' y 'tún' elevar”¹¹⁴. Por lo tanto, el Nguillatun es una ceremonia religiosa que realiza la comunidad mapuche, en un tiempo y lugar determinado, establecido por cada comunidad¹¹⁵.

Los nguillatunes pueden ser liderados por la machi o por el ngenpin. En cuanto al motivo por el cual se desarrollan, la comunidad mapuche, distingue dos tipos de nguillatunes: el nguillatun solemne o “kamarikun o lepun” que tiene una fecha predeterminada por la comunidad, cada dos o cuatro años, antes o después de las cosechas. Si se celebra antes de las cosechas, es para “pedir” buen tiempo y buenas cosechas y si es después, es para “dar gracias”, particularmente en Santiago, se celebra a fin de año, siendo precedido por la machi¹¹⁶.

También, se realiza el “lef o pici nguillatú” que es un nguillatun más pequeño, improvisado según la circunstancias, especialmente en situaciones de emergencia, como una catástrofe de la naturaleza, guerra, enfermedad, etc., y dura solamente un día¹¹⁷.

Los responsables de llevar a cabo este rito son: los adultos o fvcakece, los/as machi, los ngenpin (personas que dominan muy bien la lengua del mapudungún), los ñizol-lonko (tienen a su cargo una comunidad o sector) y los gillatufe (persona que dirige la oración en los nguillatún)¹¹⁸.

¹¹⁴ MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995. p. 60.

¹¹⁵ Cf. CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 56.

¹¹⁶ Ibidem, p.56- 57.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ibidem.

El Nguillatun celebrado en Santiago en conjunto con la Iglesia Católica

Según lo que establecen las estadísticas, en relación a los pueblos indígenas de Chile, el Censo del año 2002, declaró que un número de 404.495 mapuches se adscribió a un tipo de religión, de los cuales un 63, 5% dijo practicar la religión católica, en comparación a un 31, 1% que se proclamó evangélico. Escenario que en los últimos años se cree que no ha variado mucho, pero lamentablemente no se tienen los datos actualizados para comparar, debido a que la información obtenida del Censo del año 2012, que sería la referencia más actual, no se encuentra disponible hasta que concluya la auditoría interna al proyecto Censo 2012 solicitada por la Dirección del INE. Es por eso, que mientras tanto, nos quedaremos con la información del Censo anterior ya mencionado¹¹⁹.

No obstante, acerca de este dato, podemos decir, que el mapuche mayoritariamente es de religión católica y a la hora de efectuar sus ritos y celebraciones, parece sentirse más cómodo y libre de expresarlos bajo el apoyo de esta institución, puesto complementa sin mayores inconvenientes varias de sus creencias con lo católico, situación que no ocurre con las otras iglesias, que muchas veces les exigen dejar sus prácticas religiosas, por relacionarlas con la superstición o la hechicería, obligándolos a negar su tradiciones religiosas y con ello, su identidad étnica.

En resumen, esta afinidad entre mapuches y católicos se debe principalmente a que “después del Concilio Vaticano II la Iglesia se ha hecho más flexible”¹²⁰, mostrándose abierta al diálogo y a una evangelización inculturada, que consiste en la aceptación de los pueblos originarios, valorando mucho más sus ceremonias, como una forma de revertir los errores del pasado y de descubrir aquellas cosas propias y únicas que hacen grandes a los pueblos originarios.

Después de aclarado el ambiente que rodea al mapuche santiaguino católico, se puede hablar de cómo este celebra en conjunto a su comunidad, el rito del nguillatun ahora ambientado en la urbe y con la presencia de invitados no mapuches que también los acompañan en esta ceremonia.

¹¹⁹ Cf.

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf
/INE., MIDEPLAN. *Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile*. Santiago, 2005. p.59. Consultado el 12 de junio, 2013.

¹²⁰ DANNEMANN, M (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile? II*. Primera Edición. Santiago: Universidad de Chile, 2007. p. 79.

Sobre el asunto, se observa que el rito del nguillatun, celebrado por los mapuches de la capital, ha sufrido algunas innovaciones en relación al de sus antepasados, partiendo, por ejemplo, por el lugar donde se va a realizar, porque en sus orígenes el nguillatun se hacía en un lugar escogido, respetado y con características bien definidas¹²¹.

Ciertamente, y así lo señala Ramón Curivil, cuando dice que el nguillatun se hace necesariamente en un guillatuwe, que es un espacio físico que reúne ciertas características numinosas, es decir, un sitio que tiene fuerza y poder, considerándolo un campo sagrado, al que se le cuidaba y resguardaba para que fuese utilizado sólo para esta ceremonia, considerando, que en el pasado, los mapuches podían seleccionar un vasto lugar, sin mayores problemas de espacio¹²².

Sin duda, en la ciudad esta situación claramente no se da, puesto que no hay muchos terrenos naturales o áreas verdes para utilizar y que además, sean exclusivamente para efectuar nguillatunes. Por esta razón, es que el mapuche urbano santiaguino, se tuvo que adaptar y ya no se complica por el lugar donde se realice este rito, optando por hacer la ceremonia en cualquier otro espacio que esté disponible para ello.

Con respecto a esta adaptación o cambio que ha experimentado el nguillatun en la ciudad, se puede destacar, que se hizo posible gracias a que las autoridades mapuches y la comunidad, han consensuado que lo más importante y que valida el nguillatun, no es el parque o la cancha de fútbol urbana que se utilice, sino que es la comunidad religiosa, la cual reunida y con su fe, le da el poder o newen a dicho ritual¹²³.

Atendiendo a estas consideraciones, es que para el mapuche de la ciudad el tema del recinto ya no es relevante, puesto que lo que importa realmente, es la comunidad reunida y en definitiva seguir realizando dicha ceremonia y preservando sus tradiciones aun viviendo en la ciudad.

¹²¹ Cf. CURIVIL, R. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007. p. 58.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem, p. 60.

A este cambio o adaptación mapuche, del sitio o lugar sagrado para el nguillatún, se suma que no todos los nguillatunes son iguales a lo largo de nuestro país y en algunos, se puede distinguir la incorporación de símbolos cristianos, como la cruz e imágenes de santos o de la virgen, y además, se dicen oraciones católicas como el Padre Nuestro y el Ave María, las cuales se dirigen principalmente a la divinidad de Ngenechen, llamándolo Dios como los cristianos, realidad producida por la complementariedad que se ha dado entre religión mapuche y cristiana ¹²⁴.

Por último, se puede agregar a lo planteado, que en Santiago, específicamente en la pastoral mapuche católica, se ve al sacerdote como autoridad infaltable en las ceremonias mapuches, ya sea en el nguillatun, wetripantu, u otra celebración mapuche, así como se ven a distintas congregaciones de hermanas participando y gente no mapuche. También se observa la situación contraria, porque hay mapuches que asisten a misa, celebran a los santos, se bautizan, y en fin, son tan devotos como cualquier católico. En este sentido, este enriquecimiento religioso de ambas partes, viene a renovar el escenario religioso mapuche-católico actual.

We tripantu

El año nuevo mapuche o we tripantu (regreso del sol) es una ceremonia típica de la cultura mapuche. En la cual se agradece y se pide por la vida que se renueva, por eso se la considera como una ceremonia “rogativa”¹²⁵.

Esta fiesta, coincide con el solsticio de invierno (la aproximación sistemática del sol al hemisferio sur de la tierra), comenzando antes que el sol se oculte en el horizonte y usualmente se realiza durante la noche del 23 de junio, esperando hasta el amanecer para que el nuevo sol regrese por el oeste. Este ritual, que invoca a los antepasados, es dirigido por la machi o por el lonko¹²⁶.

Para el pueblo mapuche es una ceremonia espiritual, una celebración familiar en la que participan los ancianos, los adultos, los niños, y toda la diversidad de los seres vivos. La fecha en

¹²⁴ Ibidem, p. 63- 66.

¹²⁵ Cf. <http://www.gob.cl/especiales/we-tripantu-ano-nuevo-mapuche>/GOBIERNO DE CHILE. *We-Tripantu- Año Nuevo Mapuche*. Consultado el 12 de junio, 2013.

¹²⁶ Ibidem.

que se realiza esta fiesta, coincide con el día nacional de los pueblos indígenas de Chile, que fue declarado por Decreto Supremo N° 158 en Santiago, el 24 de junio de 1998¹²⁷.

Actualmente, y por el proceso de adaptación que ha ido experimentando el pueblo mapuche, esta fiesta típica, si bien ha logrado masificarse en la sociedad chilena, de alguna forma, también ha ido perdiendo el carácter sagrado y el fin que tenía de rezarle a Ngenechen, porque en el presente, se celebra en la ciudad como una fiesta social más, así vemos como lo festejan diversas instituciones, entre las cuales están: colegios, universidades, municipalidades, empresas, entre otras, etc.

Esta situación, aunque promueve la integración del pueblo mapuche en la ciudad, muestra que ya se ha convertido en una fiesta más común y que al igual como sucede con el nguillatun, se debe adaptar a las nuevas condiciones que ofrece la urbe, dándole un tiempo determinado, que ya no es el de dos días, ni tampoco es tan familiar, sino más bien para todo tipo de invitados, dependiendo del grupo que celebre esta fiesta, que como se dijo no siempre es mapuche.

A estos cambios en el modo de celebrar el wetripantu, se añade, la participación de la Iglesia en esta ceremonia, es el caso de la pastoral mapuche de Santiago, que lleva celebrando esta fiesta desde el año 1993, donde se involucra al sacerdote, seminaristas y autoridades no mapuches, los cuales comparten, comen alimentos mapuches, beben mudai, festejan y de alguna u otra manera, ayudan sin duda, a mantener vigentes los ritos y ceremonias más características de la gente mapuche de Santiago, así como a su vez, los resignifican con el apoyo de las autoridades mapuches, como son el/ la machi y el lonko.

Finalmente, y tomando las palabras de uno de los sacerdote de la pastoral mapuche, Francisco Belec, los ritos mapuches y en general la religiosidad mapuche tiene muchísima vitalidad, por su dimensión festiva, participativa, comunitaria y compartida. Donde hay un gran involucramiento de todas las personas, donde se entremezclan sentimientos, afectos, comida, regalos, etc., porque para el mapuche el rito mismo es fiesta¹²⁸.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Cf. BELEC, F (s.f.). *El aporte de la Buena nueva de Jesucristo a la preservación de la identidad del pueblo mapuche*. Ensayo inédito. p. 9.

Y además, Belec agrega que si bien los ritos mapuches son netamente festivos, en ellos lo fundamental es que se redescubre la presencia de Dios en todas partes, en el hombre, la naturaleza, en el respeto a ésta, etc¹²⁹.

Personajes destacados en la religiosidad mapuche

La/el machi.

También se le conoce como chamán, que eran los agentes médico-religiosos propios de la sociedad de los caciques y relacionados netamente con el ámbito militar, éstos no se hacen profesionales por voluntad propia, sino que son elegidos sobre-naturalmente. En el siglo XVI y XVII los machis eran esencialmente hombres¹³⁰.

En cuanto al novato chamán, este tenía contacto con espíritus ancestrales, transmitía sus mensajes, sufría alucinaciones y realizaba “vuelos mágicos” para recuperar almas perdidas, siendo común en ellos la práctica del ventriloquismo y los ritos de curación donde extirpan el mal físico¹³¹.

Esta situación, varía a mediados del siglo XVIII, puesto que las machis dejan de ser chamanes para convertirse en chamanes- curanderas, surge la agricultura, y ya no están vinculadas a la guerra. En esta época es que empiezan a predominar las machis mujeres, además, estas son poseídas por un espíritu familiar y no por distintos poderes sobrenaturales como sucedía antiguamente¹³².

Dentro de ese marco, es en el siglo XIX, cuando se consolida la sedentarización mapuche y aparece el concepto de Ngenechen, momento en que las machis empiezan a orarle con mayor fuerza a esta divinidad principal, así como a deidades regionales y cada vez menos a los espíritus ancestrales¹³³.

Por otro lado, en la ceremonia del nguillatun, la machi tuvo que empezar a realizar funciones sacerdotales, que antes no hacía, además de las funciones de curación que ya tenía, para suplir la

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Cf. MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995. p. 52- 55.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

falta de ngepinos bien instruidos, producida por la aculturación. Esta nueva participación orante de la machi vino a modernizar y revitalizar su rol e importancia en dicha ceremonia¹³⁴.

Ngenpin o Nguillatufe

Para efectos de una mayor comprensión, vamos a tomar al ngenpin y nguillatufe (jefes ceremoniales) como sinónimos, siguiendo a Ana Bacigalupo, puesto que otros autores como Curivil y Belec, los separan. Entonces, el ngenpin o nguillatufe se define de la siguiente forma: “Es una persona que 'sabe orar'. Es instruida o aprende de 'oídas' de otra persona y tradicionalmente es el que ora en las ceremonias de 'nguillatún'. Puede haber varios ngenpin, pero sólo uno de ellos es el jefe ritual que lidera la ceremonia. Los ngenpin están vinculados al sistema patrilíneo por nacimiento y es a la vez líder político, lineal y espiritual del grupo”¹³⁵.

Los ngenpin que están vigentes, tienen conocimientos de rezos tradicionales que no tiene un mapuche común, conoce la genealogía de los ngenpin anteriores y la lengua antigua. También se le llama sacerdote porque es especialista de tiempo completo¹³⁶.

Con respecto a la machi se puede decir, que esta es ajena a la estructura del parentesco, se conecta con los espíritus por estados de conciencia alterados y su poder deriva de un espíritu familiar. En cambio el ngenpin, se conecta con los antepasados a través de ofrecimientos y oraciones aprendidas formalmente¹³⁷.

Machi y Nguillatufe en el Nguillatun

Estos personajes tienen en común, que ambos presencian y offician el nguillatun, porque en todas partes de Chile, el nguillatun no se realiza igual y tampoco sucede que estén siempre estas dos figuras juntas, puesto que la gran mayoría de las veces, esta uno o el otro, debido a que en las comunidades rurales por ejemplo, hay pocos nguillatufe y la causa es que las generaciones más jóvenes, ya no se interesan por este rol o función religiosa.

¹³⁴ Ibidem, p. 58- 59.

¹³⁵ MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995, p. 56.

¹³⁶ Cf. MARILEO, A., SALAS, R., CURIVIL, R., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995, p. 57.

¹³⁷ Ibidem, p. 58

Por otro lado, quizás hay más machis en zonas rurales, pero aún así, no siempre pueden abarcar todos los sectores, como se requiere. En definitiva, es casi un privilegio tener a ambas figuras religiosas en el mismo momento. Pero teniendo por lo menos a uno de los dos, se puede efectuar la ceremonia sin problema.

En la ciudad de Santiago, hay pocos/as machis, y nguillatufe no hay, porque en algunas ocasiones, cuando la pastoral mapuche ha invitado a un ngenpin a la capital, este viaja desde la novena región. En consecuencia, en Santiago los nguillatunes son oficiados fundamentalmente por machis.

Mito sobre la creación de la cultura mapuche

Tren-Tren y Kai Kai

Por su relevancia y popularidad en la religión mapuche, se hará referencia a este mito relacionado con el nguillatun y con la aparición del pueblo mapuche como tal.

Si bien es cierto, este mito es muy conocido y relevante suele ser mal entendido y relacionado directamente con la creación del mundo mapuche, situación que no es así, porque explica el origen de la cultura mapuche que no es lo mismo. Por otro lado, este epeu (cuento) aprovecha para descubrir el inicio de la práctica ritual del nguillatun y también la aproximación a la figura divina de Ngenechen¹³⁸.

Según lo mencionado, este mito no se refiere a la creación del mundo y del hombre mapuche, sino que parte por una especie de diluvio que causa la destrucción de los primeros habitantes y los animales existentes en ese momento, para dar origen, a partir de los hombres que sobrevivieron, a una nueva cultura, que sería la cultura mapuche¹³⁹.

Y a esto se agrega que, pasado mucho tiempo, los sobrevivientes, que se encontraban aún en el cerro Tren-Tren, estaban desesperanzados y comienzan a hacer nguillatunes en conjunto,

¹³⁸ Cf. HIDALGO, J., SCHIPPACASSE, V., NIEMEYER, H., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996. p. 201- 202.

¹³⁹ Cf. MARILEO, A. "Aspectos de la cosmovisión mapuche". *Nitram*. 1989, artículo 5,3, p. 43- 45.

ofreciendo a su vez todo tipo de sacrificios a Ngenechen para que intercediera y ayudara a Tren-Tren a vencer a Kai-Kai¹⁴⁰.

1.3 El mapuche urbano. Una radiografía del mapuche “santiaguino”

Para comenzar este tema, se hace necesario explicar por separado los siguientes conceptos: mapuche, mapuche urbano y mapuche santiaguino, con el fin de facilitar su comprensión. En este sentido, ¿qué significa mapuche?, algunos autores han definido este concepto, pero se optará por el más utilizado y de saber general.

Entonces, se desglosará la palabra, teniendo que “mapu”, en mapudungun significa tierra y “che” se traduce como gente, lo que en una transcripción muy sencilla sería “gente de la tierra”, enunciación que se asocia mucho más al mapuche que vive en zonas rurales, que tiene tierras y es cercano a la naturaleza, que al mapuche actual que se encuentra viviendo en la ciudad.

Por otro lado, se puede agregar que desde su etimología, al concepto mapuche, se le da el adjetivo de “araucano”, así también lo hace la historiografía y la etnografía. Esto se explica porque fueron los españoles en el siglo XVI, quienes comenzaron a nombrar a este pueblo, como “araucanos”, haciendo alusión a la gente que vivía entre los ríos Bío-Bío y Toltén.

Ahora bien, para definir mapuche migrante urbano, Ramón Curivil, entrega un concepto muy particular y lo llama “wariace”, donde “waria” sería algo así como ciudad. Sin embargo, este término, inicialmente era para referirse a los mapuches que vivían en pequeños poblados, pero con el tiempo se utilizó para señalar al mapuche que vive en grandes ciudades, migrante y urbano, que ya abandonó el campo y por ende, no tiene contacto con la tierra y su parentesco¹⁴¹.

Vinculado a lo anterior, y producto de una jornada de trabajo realizado por indígenas urbanos en Millahue, ellos se auto-definieron de esta forma: “los indígenas urbanos somos parte integrante de los pueblos indígenas de Chile, poseedores de la identidad propia de cada pueblo con todos los elementos culturales que la definen y que por distintas razones históricas nos encontramos ocupando estos territorios (macro región central) que es territorio Pikunche”¹⁴².

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Cf. CURIVIL, R. 1997. Estudio de identidad mapuche en la comuna de Cerro Navia, Tesis. Santiago: Ediciones UCSH. p. 8

¹⁴² [http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_indigenas_urbanos_\(7\).pdf/](http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_indigenas_urbanos_(7).pdf/)

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO. *Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos*. Volumen 3, Tomo1, p. 516. Consultado el 13 de junio, 2013.

En consecuencia, al hacer una reflexión de estas definiciones, se puede extraer la definición de mapuche urbano santiaguino, como aquel que ante todo es mapuche, tiene un apellido o ascendencia que lo ratifica y se identifica así mismo como tal. Luego, es urbano porque vive en la ciudad, lejos de su tierra y sus familiares y por último es santiaguino, porque vive específicamente en la ciudad de Santiago, ya sea porque nació en ella o porque migró hace años y ha pasado la mayor parte de su vida en esta.

De lo recién mencionado, llama la atención, la fuerza que ha ido adquiriendo la presencia del pueblo mapuche en las ciudades, debido a las continuas migraciones o éxodos que se producen desde las zonas rurales a las urbes, puesto que los mapuches que viven en zonas rurales o pueblos pequeños del país, ven con muchas expectativas a las ciudades grandes, que se caracterizan por tener un desarrollo constante, ofreciendo por lo tanto, mayores oportunidades tanto a nivel laboral, educacional, cultural, etc. Es el caso, como se señaló, de la ciudad de Santiago, a la cual muchos jóvenes y adultos mapuches han llegado a vivir, creando de esta forma, un escenario bastante diferente al que existía hace algunas décadas en la ciudad.

Ahora bien, si se analizan los datos de población mapuche del país, la referencia más actualizada para entregar los datos señalados sería el Censo del año 2012 -datos que como se dijo anteriormente, lamentablemente aún se encuentran en análisis y revisión-, por lo que en esta oportunidad se mostrará la información del Censo de Población y Vivienda del año 2002, el cual establece que Chile tiene una población total de 15.116.435 habitantes, de los cuales un número de 692.192 personas declaró pertenecer a un grupo étnico, que a nivel de todo el país serían los siguientes: Alacalufe, Atacameño, Aimara, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui y Yámana. Destacando principalmente a la etnia mapuche que representa a la mayoría de estos grupos con un número de 604.349¹⁴³.

A estos elementos, se agregan los datos, que señalan que el total de la población de habitantes de la Región Metropolitana es de 6.045.192, donde se encuentran viviendo un número de 182.963 mapuches. Esto quiere decir que un 30,27% del pueblo mapuche chileno total se encuentra en esta ciudad, lo que equivale a la segunda mayoría a nivel nacional, puesto que la primera

¹⁴³ Cf. http://www.ine.cl/canales/usuarios/cedoc_online/censos/pdf/censo_2002_volumen_I.pdf/INE. *Censo 2002 Resultados Volumen I Población País- Región*. Santiago, p. 193. Consultado el 12 de junio, 2013.

mayoría correspondiente a 203.221 habitantes mapuches vive en la Región de la Araucanía, es decir, un 33,63%¹⁴⁴.

En este sentido, la Conadi (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) también, se ha preocupado del contexto actual mapuche, interesándose por defender con fuerza, el tema legal y de los derechos de los pueblos originarios chilenos desde sus inicios, desarrollando un Programa Indígena Urbano (PIU), el cual fue creado con el objetivo de solucionar las dificultades que debe enfrentar la población indígena que vive en las zonas urbanas del país, procurando de esta forma, que el indígena tenga un desarrollo completo, en todos los aspectos de su vida, pero principalmente en lo económico y en lo cultural, donde se respeten sus valores, mejorando su calidad de vida, afirmando sus derechos y oportunidades, así como trabajando por promover el fortalecimiento de su identidad¹⁴⁵.

Por consiguiente, se hace necesario que los pueblos indígenas se apoyen en la ciudad, especialmente en Santiago, que a veces resulta ser una ciudad tan inhóspita, fría y acelerada donde estos grupos mapuches se juntan para compartir experiencias, se contienen mutuamente, pasan a sentirse parte de un grupo humano que tiene las mismas aspiraciones como etnia, a recordar sus costumbres, a convertir la ciudad en un ambiente más cálido, en el que ya no se añore tanto lo que tuvieron sus antepasados en la zona sur, sino que lo importante, sea seguir adelante, aceptando esta nueva realidad y sus condiciones, pero, sin perder su cultura, logrando convertir a la “urbe” en su hogar, de modo tal, que aunque sea a la distancia, el mapuche santiaguino, permanezca conectado con sus raíces, manteniendo así su identidad.

A este respecto, se puede decir, que en el presente, estos nuevos grupos de mapuches que se han ido formando en la ciudad, no sólo se han reunido para ver temas políticos, económicos y culturales, sino que también para mantener un aspecto fundamental en su vida, que es la “religión”, pues ellos, han querido continuar con las creencias de su abuelos, sin embargo, ya no de la misma forma, porque les ha sido imposible desconectarse de las religiones que se profesan en la ciudad, debido a su gran influencia, y entonces, han asumido sus creencias religiosas unidas a la religión católica o evangélica u otras que más le acomodan, llegando incluso en el

¹⁴⁴ Ibidem, p. 206 y 212.

¹⁴⁵ Cf. <http://www.plasmadg.com/prueba/index.php/programa-indigena-urbano/> CONADI. *Programa Indígena Urbano (PIU)*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

caso de los que optan por ser católicos, a formar un grupo de pastoral mapuche en Santiago sin mayor problema.

De acuerdo a lo mencionado, la pastoral mapuche de Santiago, esta formada por distintas comunas, entre ellas, están: “Cerro Navia, Estación Central, Maipú, Peñalolén, La Pintana, La Florida y San Joaquín”¹⁴⁶, las cuales, han ido adquiriendo gran solidez, porque sus integrantes son mapuches que se conocen y trabajan juntos hace varios años, que cuentan con el apoyo de sacerdotes del Verbo Divino, que igualmente se han esforzado en mantener estos grupos vigentes, específicamente, los sacerdotes Luis Rodríguez y Francisco Belec, quienes además, han aportado a esta investigación, con su gran experiencia y conocimientos respecto del tema, pues ellos, han dedicado su vida a trabajar con comunidades mapuches de escasos recursos en la Iglesia, y no solo en Santiago, sino también en la Araucanía.

En síntesis, los objetivos fundamentales que la Pastoral Mapuche de Santiago pretende conseguir, se refieren, por un lado, a reconstruir y fortalecer la identidad cultural de los hermanos mapuches, y por otro lado, relacionado por supuesto más con lo trascendente, que estos mismos, puedan expresar su fe y adherirse a la persona de Cristo de acuerdo a sus propios modelos culturales¹⁴⁷. En otras palabras, se trata de: “‘ser cristiano a la manera mapuche', implica orar en el propio idioma, utilizar los atuendos típicos y realizar otras expresiones culturales como la danza”¹⁴⁸.

No obstante, todo lo recién planteado parece ser muy integrador y estimulante, para aquellos que participan día a día dentro de la pastoral mapuche, pero hay que tener en cuenta que, en la práctica no abarca toda la realidad de la capital y de otras ciudades del país porque es un pequeño grupo, haciendo esfuerzos enormes, que no recibe todo el apoyo que debiese entregarle la iglesia, pero que necesita estar en comunión con Dios, vivir y celebrar su fe, porque ellos creen en un Dios creador, que es el mismo para todas culturas y razas existentes.

¹⁴⁶ http://www.verbodivino.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=44/MISIONEROS DEL VERBO DIVINO CHILE. *Pastoral Mapuche en Santiago*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

¹⁴⁷ Cf. http://www.verbodivino.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=15/MISIONEROS DEL VERBO DIVINO CHILE. *Mapuches*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

¹⁴⁸ http://www.verbodivino.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=44/MISIONEROS DEL VERBO DIVINO CHILE. *Pastoral Mapuches en Santiago*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

Volviendo la mirada hacia como se auto-definieron los indígenas urbanos de la jornada de Millahue, estos añadieron otros aspectos importantes que se relacionan y distinguen finalmente al mapuche- urbano- santiaguino. Lo señalado se puede ver en las siguientes palabras:

“Debido a la interacción en los ámbitos de la cultura, la economía, la política desarrollada en la ciudad, hemos ido creando ciertas particularidades que nos diferencian de nuestros hermanos de las comunidades originarias, sin embargo mantenemos la cosmovisión ancestral como fundamento esencial de vida”¹⁴⁹.

A partir de lo expuesto entonces, se observa que los mapuches reconocen que a nivel cultural e ideológico ya no son tan puros, aludiendo a que se encuentran influenciados por ideologías y formas de pensar, propios de la sociedad actual. No obstante, al saber que la cultura es dinámica, que se nutre y se transforma por la acción humana, es indudable que los mapuches de hoy, se encuentren dando origen a nuevas expresiones culturales, aún no definidas del todo, pero que conservan elementos ancestrales tan importantes como son: su cosmovisión, su idioma y su espiritualidad¹⁵⁰.

Dado este fenómeno, es fundamental dimensionar la realidad del mapuche urbano no solo desde esta influencia en las formas y modelos de vida dominantes; sino que también, al interrelacionar su cultura con la de los no mapuches, porque se genera una mayor aproximación hacia la diversidad cultural, que es positiva para la sociedad en su conjunto, logrando aumentar la participación e intercambio de puntos de vista rígidos, hacia otras formas de valorar, significar o articular discursos.

En resumen, todos estos elementos, van haciendo menos puro el pensamiento y cultura propia de los mapuches, como también la de los no mapuches, produciéndose una transformación cultural bidireccional, es decir, desde y hacia ambas formas culturales.

A este respecto, se debe añadir, que el mapuche de hoy, se encuentra en un tiempo de transformaciones económicas, culturales y sociales a nivel mundial y nacional, en donde la globalización, los medios de comunicación, la tecnología e internet son parte de su desarrollo individual y colectivo, especialmente al vivir en la capital del país.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ibidem.

Efectivamente, al mapuche santiaguino urbano actual, le ha tocado enfrentar muchos cambios a nivel externo como se ha indicado, pero también interno, dicho de otra manera, ha sufrido variaciones a nivel biológico, de herencia o genéticos puesto que pertenece a un país determinado que es Chile y éste a su vez, tiene un origen que de igual forma ha evolucionado, y es el que se describe en estas palabras:

“Cuatro grupos poblacionales han contribuido en distinta proporción a conformar la población chilena actual: los habitantes amerindios originarios, los invasores españoles, los esclavos africanos y los inmigrantes europeos, árabes y asiáticos”¹⁵¹.

Según lo expuesto y otras evidencias encontradas se “permite asegurar que, probablemente, no existen grupos indígenas puros en Chile, por ejemplo, la población de la ciudad de Santiago tiene entre un 24% y un 53% de composición indígena, dependiendo del estrato socioeconómico examinado”¹⁵².

Tenemos así, que ninguna persona sea o no mapuche, puede negar ser una mezcla de todos los pueblos mencionados anteriormente, y que si bien, puede no tener los apellidos mapuches o ascendencia mapuche, sin duda, posee una herencia genética que evidencia claramente la tremenda diversidad que guardamos en nuestra composición biológica, donde por supuesto predomina más la fusión mapuche-española, de la cual resulta el “mestizo” hasta llegar a lo que hoy reconocemos como “chilenos”.

Asimismo, a esta transformación genética que ha sufrido la población chilena existente, se suma indudablemente la migración permanente ocurrida desde espacios rurales a centros urbanos, en este caso, el ejemplo más cercano, es el que ocurre cuando la gente se traslada desde regiones hacia la capital, aumentando de esta forma la movilidad social y la posibilidad de seguir mezclándose entre individuos de diferentes lugares.

Queda definido entonces, que estamos frente a un mapuche que es urbano, chilenuizado y occidentalizado, que construye su vida de diferentes modos, dependiendo de sus posibilidades económicas, sociales y culturales, así como es capaz de vivir en un mundo globalizado, que sabe

¹⁵¹ DANNEMANN, M.(ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?*. Primera Edición. Santiago: Editorial Universitaria, 2004. p. 19.

¹⁵² *Ibidem*, p. 24.

que lamentablemente, estima y se inclina mucho más por aquello que es extranjero que por lo propio.

Acontece por ende, que Chile debido a la influencia que persistentemente ha tenido de modelos y prototipos culturales ajenos, en general, sobrevalora y tiende a copiar muchas cosas de afuera, para alcanzar el éxito que otros han logrado, realidad que el mapuche conoce muy bien, y entiende que no le favorece para resguardar su cultura, pero que asume y sabe como como sobrellevar.

Por ejemplo, la inclinación del modelo norteamericano que tiene la sociedad chilena actual, deja de lado la participación, solidaridad y diálogo por nuevas dimensiones de la exigencia y el éxito en todo ámbito (personal, laboral, económico, etc.), las que transforman a la sociedad y atomizan e individualizan su respuesta grupal, por una pre-ocupada solo de lo propio, del bienestar más inmediato: material, placentero y consumista.

Por otra parte, en relación a la manera de asumir esta realidad, podemos decir indudablemente, que no todos los mapuches del país son iguales, debido a que viven en comunas diferentes, su nivel socio- económico no es el mismo, su educación y sus expectativas varían, situación que muestra Hilda Llanquinao cuando expresa lo siguiente: “existen entre los mapuches diferentes grupos con diferentes discursos en el escenario nacional, que plantean demandas y propuestas desde su propio contexto cultural, social, económico y político”¹⁵³.

En este sentido, es que aparecen grupos a los que esta autora da diferentes características y descripciones que se analizarán uno por uno, donde se tiene que existe: un primer grupo, que ha reaccionado con una fuerte auto identificación como pueblo y como cultura, dentro del cual están los profesionales, estudiantes universitarios, dirigentes de comunidades indígenas y organizaciones urbanas¹⁵⁴.

Como se puede inferir, de este primer grupo, hay muchos en la ciudad, que son de clase media, que han tenido mayor acceso a la educación y que por lo mismo, valoran su cultura y la defienden con fundamento, sintiéndose privilegiados de su origen, existiendo varios inclusive

¹⁵³ DANNEMANN, M. (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?*. Primera edición. Santiago: Editorial Universitaria, 2004, p. 49.

¹⁵⁴ Cf. DANNEMANN, M. (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?*. Primera edición. Santiago: Editorial Universitaria, 2004, p. 50.

que han aportado recopilando parte de su historia en libros dedicados al pueblo mapuche, y se han convertido en dirigentes, motivando a otros, para que se atrevan a plantear sus derechos y a defender su patrimonio, porque entienden, que son los herederos principales de esta riqueza autóctona dada por sus antepasados y que por lo tanto, son los responsables directos de conservarla.

Con respecto al segundo grupo, este corresponde a los que se han sentido halagados y convidados por las bondades de las empresas transnacionales y han sucumbido a su generosidad, al llamado programa de buena vecindad y generosidad de las empresas forestales, que han sido reforzados por la institucionalidad del Estado chileno, llámense fuerza pública, instituciones de servicios y otras. Frente a tales condiciones, de presión, sumado al estado de pobreza, este sector mapuche se incorpora a la producción empresarial desatendiendo sus valores culturales, como el respeto a la tierra y a la naturaleza¹⁵⁵.

Lo anterior, se relaciona más con la gente mapuche de sectores rurales y de la ciudad, pero de escasos recursos, que no han tenido muchas oportunidades y que buscan ser patrocinados y surgir a como de lugar, olvidándose o simplemente callando los ideales del pueblo mapuche y terminando por ser parte, de un sistema capitalista que los atrapa y los aleja de su cultura.

Por otro lado, se encuentra un tercer grupo, el cual plantea que es malo o negativo el hecho de ser mapuche; siendo mejor, olvidar y borrar esta condición, cambiando hasta sus apellidos, aunque los rasgos físicos los delaten, situación que podría verse como antojadiza o caprichosa, pero que en la mayoría de los casos, responde a una reacción generada para combatir la constante discriminación que este pueblo han sufrido a lo largo de su existencia¹⁵⁶.

En este sentido, los mapuches de este grupo, a diferencia de los otros, niegan tajantemente su identidad, condenándola porque los demás lo hacen, a esto se agrega, que asocian el hecho de ser mapuche con que no les ha ido bien en la vida, se sienten estigmatizados y desean simplemente ser aceptados y reconocidos por el resto como igual. Pero, tal vez, a este grupo se le debe

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem.

disculpar, porque ha sido la influencia de la cultura dominante, la que de alguna forma los ha empujado a rechazarse, a sentirse menos, a no poder ser quienes realmente quisieran ser.

En relación, a un cuarto grupo, aunque minoritario, este prefiere opinar sobre la situación mapuche como si fuera miembro de la sociedad occidental, pero desde quienes ostentan el poder económico y, por tanto, consideran que los mapuches no deben reclamar sus derechos territoriales, y que si estos están pobres es por culpa suya, porque no trabajan, o les falta visión de futuro¹⁵⁷.

De acuerdo a esto, se puede decir, que estos mapuches valoran lo chileno por sobre lo mapuche, porque es indudable que no les hace falta luchar por tierras, puesto que ellos tienen muchos terrenos, las demandas de los otros no les afectan, tienen todo lo que quieren y ante la sociedad son importantes, el sistema les acomoda y les da resultado para ser felices, entonces ¿qué importan las raíces, si económicamente hablando no les han servido para nada?.

Y finalmente, se presenta un quinto grupo de mapuches, que es el intervenido, o al que le han hecho creer que es pobre de bienes materiales y también de capacidad intelectual, es aquel que siempre pide ayuda, es el “cliente permanente” que del contacto con el Estado o personas pertenecientes al grupo dominante, siempre pretende sacar algún provecho o beneficio¹⁵⁸.

Este grupo sería más bien de conducta reprochable si pensamos en que prefiere seguir instrucciones y no dirigir su vida según sus creencias, prefiriendo una comodidad que lo limita como a un niño que es llevado por sus padres, pero que aún éste sería capaz de opinar porque es una persona distinta, que puede discernir lo correcto de lo que no.

En definitiva, cada persona mapuche- chilena- santiaguina, vive su vida aceptando o no la carga genética y cultural con la que nació, pero, en esta investigación, nos interesa, continuar profundizando en aquella persona que es y se considera así misma perteneciente al “pueblo mapuche” y que además, trabaja cada día por preservar su cultura, en la medida en que puede hacerlo.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 50- 51.

De igual forma, es importante destacar, que el mapuche santiaguino es una persona que ha vivido un buen tiempo en la capital o probablemente toda su vida, llegando a ser un adulto, que formó una familia y se casó con alguien de Santiago o de otra ciudad del país, que tuvo sus hijos y éstos poco saben de su cultura y lengua, debido a que él mismo ya no habla el mapudungun o sencillamente lo desconoce, pero que a pesar de eso, se considera mapuche y por ende, tiene la inquietud y el deseo de aprender acerca de su cultura.

En efecto, el mapuche de Santiago actual que valora su origen, decide no quedarse tranquilo, viendo como el medio busca homogenizarlos a todos y terminar con el que es diferente, por el contrario, pretende encontrar en la ciudad que es muchas veces, inhóspita, fría y que lo limita para desarrollarse plenamente, a otros mapuches o también chilenos que lo acojan, donde se establezcan lazos de confianza y donde se sienta perteneciente, pero por sobre todo, que este grupo o comunidad, responda principalmente a afirmar su identidad.

Sobre el asunto, Héctor Conquil sostiene que: “el surgimiento de las organizaciones mapuches en Santiago obedece a varias intencionalidades, algunas de las cuales son: el retomar el tema de lo indígena en torno a los derechos civiles y las reivindicaciones sociales, la necesidad de mostrar protagonismo y presencia de los mapuches en Santiago y en la sociedad chilena, estimular y reforzar el surgimiento del liderazgo dirigencial, y por último, el retomar ciertas prácticas y rituales socioculturales del pueblo mapuche; todo unido en un objetivo básico: el rescate y el fortalecimiento de la cultura y la consolidación de la identidad mapuche”¹⁵⁹.

En este sentido, estos grupos contribuyen a afianzar la identidad mapuche, realizando diversos encuentros en los que celebran ceremonias y los ritos fundamentales, que son propios de su cultura y que Héctor Conquil da a conocer cuando plantea que: “en los últimos años, aquí en Santiago, también se han realizado bastantes nguillatún o tripantu, encuentros de palín e, inclusive, iniciación de machis”¹⁶⁰.

Se puede observar entonces, que los grupos mapuches que se están formando, realizan un esfuerzo por retomar sino todos, pero la gran mayoría de los aspectos de su cultura, tanto en lo

¹⁵⁹ DANNEMANN, M. (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?*. Primera edición. Santiago: Editorial Universitaria, 2004. p. 57-58.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 57.

social, político, como en lo religioso, en un contexto que es totalmente diferente al de sus antepasados, pero que han sabido conciliar, sacando lo bueno de ambas culturas (mapuche y chilena), con el fin de ir conformando su identidad y enriqueciéndola a la vez, con estos aportes.

A este respecto, llama la atención, que al mapuche de hoy ciertamente, le cuesta mucho separar lo mapuche de lo chileno, debido ha que ha convivido e intercambiado demasiadas cosas, por demasiado tiempo, para pretender ser chileno y no mapuche o mapuche y no chileno. Aunque, no vamos a ignorar algunas minorías de mapuches que optan por condenar a quién por ejemplo, se hace católico y comparte con sacerdotes, rechazándolos por ser parte del régimen, pero en esta investigación serán los mapuches católicos chilenos, esos grupos que surgen con fuerza como se dijo anteriormente, en comunas como Cerro Navia, la Pintana, etc., en los que centraremos mayormente nuestra atención.

A lo mencionado, se puede agregar que “la identidad mapuche necesariamente es un proceso que debe partir del interior de la persona, la cual se reconoce y se identifica como mapuche, con una autoafirmación de identidad (en el caso urbano) como un valor referencial”¹⁶¹.

Además, se puede decir, que debido a que los tiempos han cambiado, y el mapuche ya no es el de antes, las exigencias no son tan grandes para considerarse mapuche, ciertamente el mapuche de la ciudad, lo que menos quiere, son condiciones para pertenecer a un grupo, porque ya no habla el mapudungun, no tiene tierras, es católico o de otra religión y ha modificado tantas cosas de sus costumbres, que piensa solamente en ser aceptado, mostrando al mismo tiempo, mucho entusiasmo en participar.

Sin duda, el mapuche actual, especialmente el mapuche de la pastoral católica de Cerro Navia, se reconoce a sí mismo “mapuche”, pese a estas nuevas condiciones, porque según su visión, tiene “la sangre” que “lo llama”, por eso, no puede rechazar su identidad, ni desconocer los anhelos de recuperar parte de su historia, incluso si no habla mapudungun por alguna circunstancia, afirma que para el mapuche es cosa de tiempo, porque es algo innato, que brota espontáneamente, no les cuesta nada aprender porque es parte de su ser.

¹⁶¹ Ibidem, p. 59.

Lo anterior, se complementa con lo que plantea Manuel Dannemann, al señalar que: “otro proceso es el externo, el cual es social, donde se debe ser reconocido por los miembros de la cultura a la cual pertenece”¹⁶². Naturalmente, la identidad necesita que el mapuche se reconozca así mismo como tal y que el grupo o la comunidad que le rodea, así también lo haga.

Por consiguiente, la propia identidad se construye con otros, otros que te legitiman y te reconocen como semejante, es primordial que los mapuches compartan entre sí sus miedos, alegrías y aspiraciones para que juntos se enriquezcan y tengan mayor fuerza como grupo, desarrollándose y aprovechando lo que cada peñi o lamgen puede entregar, de forma desinteresada a su gente y al resto de la sociedad.

A este respecto, también Dannemann, profundiza destacando que: “la identidad mapuche se reconstruye permanentemente a través de la experiencia, la conciencia y el discurso, los cuales tienen como ejes centrales los patrones culturales originarios. Uno de los principales patrones es la relación que sostiene la tierra en cuanto naturaleza. Otros patrones son el lenguaje, los símbolos, los valores que regulan la conducta social”¹⁶³.

Entonces, se tiene que además de las celebraciones mencionadas que efectúan los mapuches en la cuidad, así como el hecho de distinguirse a sí mismos como mapuches y de compartir con sus pares, que son algunos aspectos que ayudan a la formación de su identidad hoy día, se destaca el idioma, es decir, la lengua de la que son herederos los mapuches y que es fundamental mantener, puesto que es principalmente oral, donde los mapuches antiguos que hablan el mapudungun de sus padres, tienen la labor de enseñarles a las generaciones más jóvenes, pero esto ya no está ocurriendo porque los jóvenes, no se interesan por aprender, y cada vez queda menos gente adulta que sepa el idioma.

Esta situación, es bien conocida por los sacerdotes católicos de la pastoral mapuche, por eso, le dan mucha importancia al mapudungun, y ellos mismos se han dedicado a aprenderlo, de manera tal, que hacen misas, realizan cantos, plegarias, e incluso hacen la homilía en

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibidem.

mapudungun, sabiendo lo fundamental que es el hecho de recordarlo y practicarlo, ayudando con su labor, en la re-construcción de la identidad del mapuche santiaguino actual.

Capítulo 2

El rol de los misioneros en la evangelización del pueblo mapuche desde el siglo XVI al XIX

El rol de los misioneros en la evangelización del pueblo mapuche desde el siglo XVI al XIX

Introducción

En el siguiente capítulo, se presentan las tres misiones religiosas más importantes que llegaron al territorio araucano (jesuitas, franciscanos y capuchinos), mostrando sus particularidades y sus huellas en el proceso evangelizador, haciendo mayor alusión a la presencia de los jesuitas y franciscanos, por ser los primeros en tener contacto con el pueblo mapuche, pese a que su evangelización no fue la más efectiva.

Además, se exhibe el rol que tuvieron los religiosos no solo como evangelizadores en la araucanía, sino en la pacificación de este territorio colaborando con la corona, al actuar como mediadores entre los conquistadores y los indígenas, así como también, al ser tesoreros del patrimonio español.

Y por último, se detallan los medios que se utilizaron para favorecer el proceso de evangelización, que en concreto fueron la cruz, representaciones y objetos cristianos, así como el mapudungun, lengua mapuche que fue trascendental en la comunicación entre misioneros e indígenas, haciendo posible de esta forma, que se pudiera difundir el cristianismo por primera vez en estos territorios.

2.1 Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos: las misiones religiosas más destacadas en la Araucanía

Durante todo el siglo XIX, la corona española se dejó sentir sobre nuestro país, diversos procesos, como acciones militares, oleadas de colonos, usurpaciones sobre la propiedad de tierras indígenas, llegada de vapores, ferrocarriles y la fundación de ciudades. Sin duda, aquellos procesos fueron agilizados por la labor de las misiones religiosas que actuaron como dispositivo de intervención y transformación del territorio chileno en general, sin quedar ajena la Araucanía.

De esta forma, las misiones actuaron como mediador entre el Estado chileno y los lonkos mapuches, ya que reconocían al indígena, su territorio y la apremiante necesidad de educarlos y modernizarlos. Así, para lograr modernizar al mapuche, la corona española en una primera instancia y luego el mismo Estado chileno, dispone la venida de misioneros, quienes llegaron en diferentes momentos históricos, que serán relatados en las próximas líneas.

Tal es el caso, que la primera aproximación de los misioneros a América fue cuando estaban recién asentados los españoles, y lo hicieron con una cruz en las manos, y con la idea firme de evangelizar, sin embargo, se encontraron con una realidad distinta, que desgraciadamente hizo las cosas más difíciles, porque debían compartir territorio con los conquistadores, a quienes Sergio Villalobos califica de la siguiente forma:

Estos eran “hombres de dos mundos: medioevo y renacimiento. Tuvo sed de gloria, deseo de dejar fama y memoria de sí [...] pero también fue hombre de profundas convicciones religiosas y el clima beligerante de la contrarreforma católica terminó por envolverle: la conquista tuvo también fisonomía de cruzada y hubo momentos en que toda la vieja tradición de lucha contra el infiel pareció revivir. Fue un hombre que mezcló toda la teología medieval con las ideas del capitalismo”¹⁶⁴.

Bajo este contexto, es que llegan los primeros evangelizadores a territorio chileno, que son los franciscanos, luego los jesuitas y finalmente los capuchinos, sin embargo, a la zona de la Araucanía el orden no es el mismo, porque los primeros en pisar suelo mapuche son los jesuitas, luego los franciscanos y finalmente los capuchinos¹⁶⁵.

En efecto, los religiosos franciscanos llegan en octubre de 1553(4) a la ciudad de Santiago y algunos años más tarde alcanzarán las tierras de la Araucanía, por su parte, los jesuitas arriban en el año 1593 a la ciudad de Santiago, y luego, se extienden por todo el territorio araucano, sobresaliendo por llegar con sus misiones más allá de sus fronteras, no obstante, su trabajo en Arauco permanece hasta el año de 1767, fecha en que son expulsados de los dominios de España¹⁶⁶.

En relación, a la labor que realizaron los jesuitas durante su estancia en la Araucanía, este se hizo “al amparo de un proyecto evangelizador que se sostuvo en tres pilares fundamentales: la propuesta misional elaborada en el Perú por el padre José de Acosta; la corriente mística llamada

¹⁶⁴ VILLALOBOS, S. *Vida fronteriza en la Araucanía el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago: Andrés Bello, 1989. p. 20.

¹⁶⁵ Cf. http://repositoriodigital.uct.cl:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/202/CUHSO_0716-1557_03_1986_2_art15.pdf?sequence=1/URIBE, S., PINTO, J. *Misiones religiosas y Araucanía, perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional*. Temuco: UC, 1986. p. 321-323. Consultado el 12 de junio, 2013.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

'devoción moderna', que se cultivó con fuerza en Europa, y la particular disposición para luchar contra Satanás, según ellos, 'el enemigo mortal de los hombres'"¹⁶⁷.

Ciertamente, “estos tres elementos marcaron su paso por la Araucanía y sus relaciones con los mapuches. Los casos de los padres Vechi, Mascardi y Juan José Guillermo (jesuitas del siglo XVI) permitirán ilustrarlo con toda claridad, aunque el último haya actuado en territorios ubicados más al sur, en estricto rigor, fuera de la zona que cubrimos en este estudio”¹⁶⁸.

Por otra parte, y alrededor de doscientos años después, en 1837, llega a la Araucanía el segundo grupo de misioneros, los franciscanos, quienes se instalaron en los colegios de Chillán y Castro, para cubrir una zona que la Orden venía evangelizando desde el siglo XVI, pero, con mayor fuerza, desde 1757. En contraste con los jesuitas, los franciscanos italianos que vinieron en 1837 enfrentaron su relación con los mapuches sobre otros fundamentos, puesto que estos eran conversores por naturaleza y sus propuestas tuvieron, al menos en el papel, un carácter marcadamente etnocéntrico y de connotación casi etnocida, aunque en la práctica hayan sido notoriamente más tolerantes¹⁶⁹.

Con respecto a la gestión que realizó esta congregación en la Araucanía se pueden destacar tres cosas, como fueron: “el impacto del contacto con una población indígena del todo diferente a la europea que ellos conocían; la forma como algunos padres encararon su trabajo cotidiano, alcanzando gran familiaridad con los mapuche y los problemas derivados de la adaptación de los viajeros a una realidad tan distinta a la de Italia”¹⁷⁰.

Estas circunstancias, sumado a la forma particular que tienen los franciscanos, de entender y practicar la evangelización, donde cultivan tres elementos fundamentales como son la pobreza, el afán de vivir entre los infieles y la firme voluntad de alcanzar la conversión de éstos, hizo que

¹⁶⁷ <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 110. Consultado el 13 de junio, 2013.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Cf. <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p.111. Consultado el 13 de junio, 2013.

¹⁷⁰ <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 128. Consultado el 13 de junio, 2013.

lejos de darles mérito por su renuncia a los bienes materiales, les coarto grandemente su capacidad de acción en la Araucanía, considerando que para tener éxito en este tipo de empresa era fundamental poseer bastantes recursos, realidad que bien conocía la congregación jesuita¹⁷¹.

Asimismo, existía el constante abatimiento de los franciscanos cuando no podían vivir entre los infieles, es decir, compartir el mundo del indígena y predicarles el evangelio, porque ellos no concebían el contacto ocasional, siendo partidarios de una relación permanente con los pueblos que evangelizaban, para de esta forma, acompañarlos para lograr una conversión definitiva, acciones que simplemente pudieron lograr con el pueblo mapuche¹⁷².

En síntesis, viendo los franciscanos que no podían vivir entre los infieles y lograr la conversión tan esperada en Arauco, se cierran, y permanecen tenaces en sus propósitos, siendo completamente invadidos por un derrotismo que parece inmovilizarlos, por lo que no logran reponerse y menos re-adequar sus métodos como lo hicieron los jesuitas, que en este aspecto, fue una congregación mucho más optimista¹⁷³.

A todas estas razones, se agrega, que en la época de la independencia nacional, los franciscanos que estaban a cargo de las misiones de Arauco, prefirieron permanecer fieles al Rey de España y cuando Chile alcanza la emancipación nacional, algunos de ellos son expulsados del país y otros prefieren volver a su tierra de origen porque no les gustó la vida que se llevaba en el ahora país independiente¹⁷⁴.

Dentro de ese marco, se destacan algunas figuras de esta congregación que trabajaron por la evangelización indígena como fueron: “los padres Bonazzi y Brancadori sintetizan, respectivamente, lo que podríamos llamar la propuesta formal u oficial y la evangelización cotidiana de estos misioneros, separadas ambas por una brecha que no se puede desconocer, si se pretende examinar con rigor su papel en la región. Los padres Magna-Grecia, Misquianti,

¹⁷¹ Cf. <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 128. Consultado el 13 de junio, 2013.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem, p. 128-129.

¹⁷⁴ Ibidem.

Alfonsi y Begambi, resumen, en cambio, las dificultades de un grupo de inmigrantes que no pudo o no supo adaptarse a las nuevas condiciones de vida que ofrecía la región”¹⁷⁵.

Considerando, entonces, que la congregación de los franciscanos en la Araucanía, había disminuido notablemente en número, e iban envejeciendo y no eran sustituidos, el gobierno chileno se vio en la imperiosa necesidad de buscar más misioneros que pudieran hacerse cargo de esta labor, tomando medidas al respecto¹⁷⁶.

Como resultado de lo mencionado, el Presidente don Manuel Bulnes encomendó a su ministro plenipotenciario don Ramón Luis Irarrázaval que gestionara en Roma la venida de alguna institución religiosa que asumiera el trabajo evangelizador en la tierra de Arauco¹⁷⁷.

Es de esta forma, que el 16 de febrero de 1848 se firma en Roma un convenio entre el gobierno chileno y la orden capuchina, llegando primeramente algunos capuchinos italianos quienes tendrán la tarea de ocuparse de las Misiones de Arauco y con el tiempo, se sumarán otros misioneros capuchinos alemanes específicamente de la provincia de Baviera, que serán los que permanecerán de forma más definitiva en la zona, hasta nuestros días¹⁷⁸.

Respecto del origen de los capuchinos, es posible destacar que pertenecen a la misma familia fundada por San Francisco en 1209, que como consecuencia de las divisiones internas, se estructuró como comunidad independiente en 1528, sin renunciar a su herencia franciscana, evangelizando en condiciones de pobreza y presentando mayor disposición que los misioneros anteriores, a admitir e integrar verdaderamente al pueblo mapuche¹⁷⁹.

Sin duda, serán los capuchinos de Baviera Alemania, a quienes finalmente se les atribuye una evangelización más profunda del territorio araucano¹⁸⁰, sin embargo, nos detendremos en lo ocurrido con los sacerdotes jesuitas y franciscanos, por ser los primeros evangelizadores del pueblo mapuche, quienes pese a su fracaso, tuvieron el mérito de realizar diferentes estrategias y didácticas de enseñanza, que servirán para lograr entender cómo repercute esta primera

¹⁷⁵ <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 111. Consultado el 13 de junio, 2013.

¹⁷⁶ Cf. <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 111. Consultado el 13 de junio, 2013.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 137.

¹⁸⁰ Cf. <http://www.capuchinos.cl/index.php/quienessomos/capuchinos-en-chile> /ORDEN DE HERMANOS MENORES CAPUCHINOS CHILE. *Capuchinos en Chile*. Santiago, 2012. p.1. Consultado el 18 de noviembre, 2012.

evangelización en la forma actual que los mapuches tienen de ver el catolicismo, y los resquemores que aún persisten.

Al respecto Zavala refuerza esta idea, cuando dice que: “Un siglo y medio (1613-1767) de presencia jesuita y más de medio siglo de presencia franciscana (1758-1817) no lograron convertir a los Mapuches de la 'Frontera' del reino de Chile. El balance no es, sin embargo, completamente negativo puesto que, al término del período colonial, durante el segundo decenio del siglo XIX, el segmento de la sociedad mapuche situado al norte del Bío-bío, los indios amigos, es considerado parte del mundo cristiano y las misiones situadas entre Valdivia y la nueva colonia de Osorno se encuentran en plena expansión”¹⁸¹.

Ahora bien, si se comparan las misiones realizadas por los franciscanos y los jesuitas, se tiene que los primeros aplican una estrategia de conversión más en “profundidad” que en “extensión”, como era el caso de los franciscanos, quienes por el contrario y según su estrategia tratan de abarcar siempre un gran territorio¹⁸².

Entorno al método jesuita, este consistía fundamentalmente en contar con la colaboración de caciques y de capitanes de amigos de una determinada zona indígena, lo que se constituirá en el apoyo fundamental para que las visitas anuales de evangelización jesuita se pudiesen realizar, quedándose la mayoría de las veces en lugares en los que se sentían y estaban más protegidos¹⁸³.

Por otro lado, “el sistema franciscano en cambio limitaba el área de evangelización únicamente a los grupos más próximos al lugar de residencia del misionero”¹⁸⁴. En todo caso, ambas formas de evangelizar utilizadas, tanto por jesuitas como por franciscanos, aunque eran distintas tuvieron resultados similares, porque estas fueron de todas formas de poca efectividad en el territorio araucano¹⁸⁵.

Además de lo expuesto, se puede agregar, que el fracaso de la conversión jesuita y franciscana, se debe también, de acuerdo a lo manifestado por estudiosos de la evangelización araucana, “a

¹⁸¹ ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 202.

¹⁸² Cf. ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 198.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 200.

¹⁸⁴ ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 201.

¹⁸⁵ Cf. ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 201.

tres grandes razones o comportamientos que no se lograron erradicar entre los Mapuche; las borracheras, la poligamia y su creencia en el chamanismo”¹⁸⁶.

Sobre el asunto, a pesar de las ideas cristianas que les transmitieron los misioneros jesuitas y franciscanos a los mapuches, éstos siguieron viviendo según su *admapu* o sus leyes y costumbres¹⁸⁷, porque en el fondo, se resistieron no solo a la colonización española sino que también a la evangelización que se les pretendía imponer, pese a que los misioneros creyeran lo contrario, pues tenían la falsa idea de estar avanzando de alguna forma.

Según lo anterior, cabría preguntarse si este proceso de evangelización que no fue fácil y necesitó de un trabajo que llevo siglos, fue realmente el indicado, porque incluso hoy en día, no se puede afirmar que exista una completa y profunda evangelización del pueblo mapuche, puesto que aún hay grupos de mapuches que rechazan el cristianismo totalmente, porque sienten que es una forma de ser sometidos por la cultura dominante, como ocurrió con sus antecesores, sin que esto haya variado mucho, pues aún persiste una actitud de rechazo por lo que los huincas creen..

De igual forma, y añadiendo otros datos respecto a la forma de evangelización efectuada con los mapuches, los misioneros jesuitas también justificaron sus fracasos insistiendo “en el rol negativo de los españoles que frecuentaban a los indígenas, los resultados nefastos de la presión militar y la falta de medios y dificultades de una evangelización sin concentración territorial de la población. Por ello, éstos religiosos se conformaron con resaltar el mérito del misionero frente a las dificultades de la tarea”¹⁸⁸.

También, argumentaron los jesuitas que las causas de la resistencia de los mapuches a someterse, era el miedo hacia el español y sus iniquidades, conflicto que no provenía ni de los sacerdotes, que no escatimaban ningún esfuerzo en la acción misionera, ni de una aversión intrínseca de los indígenas por la religión porque la verdadera razón provenía, de los abusos que los españoles

¹⁸⁶ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÜN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 61.

¹⁸⁷ Cf. ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 92.

¹⁸⁸ ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 202.

infligían a los indígenas cuando los sometían para obtener los tributos y el trabajo personal en nombre del Rey¹⁸⁹.

Todo lo anterior, nos lleva a reafirmar que este tipo de evangelización aunque no fue el adecuado, no fue responsabilidad solamente de los misioneros jesuitas y franciscanos y su forma de trabajo, puesto que ellos constantemente veían truncada su labor por los conquistadores, los cuales enviaban misioneros, no por un interés real de evangelización sino más bien con un objetivo económico, que se sustentaba en la idea de lograr a través de la evangelización pacificar a los mapuches, consiguiendo su dominación y su posterior incorporación a la corona española.

2.2 Los clérigos como mediadores y recaudadores de recursos económicos durante la pacificación y evangelización de los indígenas

En los tiempos de guerra o conflicto entre los españoles y mapuches ocurridos durante el siglo XVI, se utilizaron los parlamentos para poder relacionarse, puesto que los mapuches debido a su fuerza y gran rebeldía frente a la dominación española, habían establecido una frontera, ubicada en la zona de la Araucanía que comprendía “el territorio al sur del Bío-bío hasta la Isla Grande de Chiloé, el cual conserva su autonomía e independencia hasta el período republicano”¹⁹⁰, así se impedía el ingreso de los españoles, a menos que los mapuches lo consintieran.

En este sentido, se pudo establecer sin mayores dificultades una comunicación entre los representantes de la Corona y los líderes de las comunidades mapuches, a través de parlamentos o acuerdos de paz, (según una lectura jurídica occidental), o también “tratados” (desde un lenguaje internacional), es decir, pactos donde se logra “negociar” y ambas partes hacen concesiones¹⁹¹.

Con respecto a los parlamentos, éstos se realizaron en diversos sitios de Chile y algunos tuvieron un “carácter más local o general”¹⁹² según el motivo o circunstancia de sus convocación. De los cuales, no se hará mayor alusión por estar ya mencionados en la reseña histórica presentada en el capítulo primero.

¹⁸⁹ Cf. ZAVALA, J. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011. p. 114.

¹⁹⁰ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÜN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 25.

¹⁹¹ Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p.152.

¹⁹² PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p.159.

En relación a estos, cabe destacar que cada parlamento o forma de mediación entre españoles y mapuches, necesitó del aporte de un tercero, es decir, aquel que está encargado de mediar y al mismo tiempo establecer la comunicación entre las partes, dicho mediador, claro está, debía ser reconocido por ambas partes como legítimo, lo que significaba que poseía la autoridad y neutralidad necesarias para actuar como garante¹⁹³.

En consecuencia, y bajo estas circunstancias, es que la Iglesia Católica pasa a ocupar “una posición intercesora y privilegiada”¹⁹⁴ porque los clérigos eran particularmente aptos para desempeñar este rol de mediadores, convirtiéndose en eslabones esenciales de las políticas de pacificación y de financiación en tiempos de guerra, llevada a cabo por la Corona española¹⁹⁵.

A este respecto, cabe señalar que los parlamentos tienen una gran importancia durante la colonia porque éstos “regulan las relaciones hispano- Mapuche en la esfera político territorial, económico y religiosa”¹⁹⁶, entendiéndolo muy bien igualmente los clérigos, porque muchas veces, éstos actuaron de mediadores “religiosos”, pero lamentablemente algunos confundieron este rol, sin poder hacer una clara separación entre lo que eran sus ocupaciones religiosas y las actividades que desarrollaban al servicio de la corona¹⁹⁷.

Sobre esta realidad que vivían los eclesiásticos de la época, donde trabajan tanto para el gobierno como para Dios, se debe decir, que no era una condición particular de éstos clérigos mediadores, sino que era una idea que venía transmitiéndose desde hace siglos a los religiosos en general, quienes tenían la obligación de ayudar en los enfrentamientos armados y contribuir con dineros para su financiación¹⁹⁸.

Por, lo anterior, no resulta extraño que clérigos también transmitieran esta idea a sus fieles, lo que se observa cuando en una oportunidad el “Fray Pablo de la Concepción- carmelita descalzo y prior del convento de la villa de Montoro-, en el sermón predicado en la ciudad de Bujalance el 27 de abril de 1788, afirmase sin reservas a fines del Siglo de la Ilustración que tenía la

¹⁹³ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p.156.

¹⁹⁴ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p.156.

¹⁹⁵ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p.156.

¹⁹⁶ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 29.

¹⁹⁷ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 163.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 163-164.

satisfacción de dirigirse a un pueblo que sabía ligar 'estrechamente' los intereses del Rey con los del Soberano Eterno”¹⁹⁹.

Sin duda, toda esta situación, era para los clérigos en la gran mayoría de los casos, una instancia para obtener también beneficios propios, porque éstos eran los principales receptores de los recursos obtenidos de los conflictos bélicos y a su vez, los responsables de conducir estos patrimonios a las arcas reales, actuando como tesoreros de la monarquía, y elaborando listados con las cantidades exactas aportadas por los feligreses²⁰⁰.

No obstante, para obtener los capitales que exigía la corona y muchas veces, incluso cantidades mucho más elevadas de lo requerido, los clérigos llegaron al extremo de quitarles la manutención a sus pobres ovejas o al sector más necesitado originado de la guerra, con el fin de acumular y mandar la mayor cantidad de donativos para la Corona de España²⁰¹.

Cabe destacar, que estos esfuerzos, no sólo se efectuaban para cumplir con lo dispuesto por el Rey, sino porque era bien conocido por los clérigos que “las aportaciones voluntarias de los ministros de Dios solían ser consideradas por la Monarquía como méritos cuando se realizaban los ascensos mediante el sistema de patronato eclesiástico”²⁰². En virtud de lo cual, el cargo que tenían los eclesiásticos y el posible aumento de grado al que pudieran aspirar dentro de la jerarquía eclesial, dependía en gran medida de lo que obtuvieran en su condición de recaudadores económicos.

De este modo, queda en evidencia el rol protagónico que los eclesiásticos tuvieron en la estrategia política de pacificación de los indígenas, lógicamente, bajo lo establecido por el Consejo de Indias, el cual pretendía que “se hiciese guerra a los indígenas mediante la predicación, el Santo Evangelio, la enseñanza, la educación y los 'buenos tratamientos’”²⁰³.

Pese a estas indicaciones del Consejo de Indias, de todas formas, cuando se producían levantamientos de parte de los indígenas, las autoridades indianas, conocían que la mejor forma

¹⁹⁹ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 164.

²⁰⁰ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 176.

²⁰¹ *Ibidem*, p.182.

²⁰² PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 182- 183.

²⁰³ *Ibidem*, p. 165.

de manejar la situación era efectuar una “combinación adecuada de la benevolencia con ciertas dosis de dureza como fórmula para conseguir el respeto y la aceptación de los indígenas”²⁰⁴.

Por lo anterior, es que en muchas ocasiones cuando el pueblo indígena se alzaba, se veía inmediatamente la presencia de armas en la misa, particularmente después de haber obtenido la victoria sobre los sublevados infieles, a los cuales, los sacerdotes por encargo de las autoridades hispanas debían instruir en los principios cristianos y en la obediencia a las dos majestades principales que eran, Dios y el Rey²⁰⁵.

Asimismo, y en otras ocasiones, las armas también acompañaban a los misioneros, quienes las utilizaban como medio de protección, cuando se adentraban en tierras indígenas, situación que queda plasmada en estas palabras: “los misioneros iban acompañados frecuentemente de escoltas de soldados en su actividad evangelizadora”²⁰⁶. Esta realidad, muchas veces, en vez de beneficiar el proceso de evangelización, lo perjudicaba enormemente.

No cabe duda, según lo expuesto, que la imagen que proyectaban los sacerdotes y misioneros que venían a evangelizar al pueblo mapuche en calidad de representantes de Dios, se tergiversaba y los mapuches, la mayor parte de las veces, los percibían como verdaderos “soldados de Cristo”, lo que lejos de acercar a los rebeldes al cristianismo, los confundía, sin saber si confiar o no en estos aparecidos personajes²⁰⁷.

Y por último, otra forma que tenían los sacerdotes de mantener ordenados a los indígenas, pero de una forma mucho más pacífica y con la directa cooperación de los mapuches era a través de las reducciones, lo cual se puede observar en estas palabras: “en este marco, el procedimiento represivo de las conductas indígenas, más extendido y generalizado, aunque menos sangriento que otros, sería la aplicación sistemática de las reducciones de indios”²⁰⁸.

Estas reducciones, según los relatos que entregan los jesuitas, correspondían a concentraciones de indígenas aliados a los españoles, cuya estabilidad y fidelidad eran relativas, pues iba a

²⁰⁴ Ibidem, p. 166.

²⁰⁵ Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 169.

²⁰⁶ PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 168.

²⁰⁷ Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 169.

²⁰⁸ PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 170.

depender de estos indios “amigos”, la aprobación o apoyo de los demás indígenas respecto a la catequesis, los sacramentos y los ritos ofrecidos por los misioneros, siendo como se dijo, relaciones inestables, que no siempre causaban el resultado esperado para los evangelizadores²⁰⁹.

De las evidencias presentadas, es que se puede concluir que los indígenas neófitos o rebeldes recién convertidos de ese entonces, desgraciadamente vieran al sacerdote, no como a un semejante o algún aliado, sino todo lo contrario, reconociéndolo como una autoridad alejada, que controla y que también castiga, además de contar con gran poder económico, pues para nadie era un secreto, que este manejaba elevadas sumas de dinero, al actuar como tesorero real, situación que lo convirtió, inexorablemente en un testimonio negativo o errado del mensaje cristiano.

2.3 La cruz y otros objetos cristianos como medio de evangelización en el pueblo mapuche

En cuanto a los sacerdotes jesuitas, es preciso decir, que su labor evangelizadora no fue para nada fácil, puesto que desde un comienzo conocieron y se enfrentaron a un “contexto bélico, insumiso y violento”²¹⁰ presentado por los mapuches de esa zona. No obstante, los religiosos trataron de realizar siempre la cristianización en un lugar o espacio que estuviera dentro de la jurisdicción de una parcialidad, donde el cacique permitía el ingreso de un sacerdote y algún ayudante, lo que los jesuitas llamaban “misión”²¹¹.

Durante la primavera y el verano, dos o tres los religiosos realizaban misiones ambulantes, o también conocidas como volantes o correrías, en territorio mapuche²¹², lo que significaba atravesar “quebradas, ríos y pantanos, y bajo la amenaza constante de un cambio de actitud de los jefes locales”²¹³.

Con referencia al viaje, tenía que ser austero, llevando sólo lo necesario para administrar algunos sacramentos y hacer una catequesis breve y superficial, para esto, transportaban un altar portátil, ornamentos y utensilios para la liturgia y objetos devocionales como rosarios, cuentas benditas y

²⁰⁹ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 190.

²¹⁰ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 190.

²¹¹ Cf. PAYÀS, G., y ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 193.

²¹² *Ibidem*, p. 191.

²¹³ PAYÀS G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 193.

pequeñas cruces de madera. También traían consigo lienzos e imágenes de la Virgen y el niño Jesús²¹⁴.

Según lo anterior, llama la atención, la cantidad de imágenes que llevaban los misioneros para evangelizar, que no eran más de dos o tres, en contraste con cajones llenos de relicarios, rosarios y medallas²¹⁵, lo cual se debía a la gran demanda que tenían estos objetos pequeños entre los mapuches, porque les gustaba usarlos y los apreciaban bastante, pues el tenerlos significaba, lucirlos ante los demás.

Asimismo, los misioneros traían consigo lienzos, que en su mayoría estaban pintados con imágenes del infierno, y también con almas gloriosas en el cielo, siendo una forma de mostrar en sus sermones, dos situaciones antagónicas que por un lado servían para explicar a los indígenas la felicidad que se podía experimentar en un lugar y la atrocidad de los martirios que se sufrían en el otro sitio²¹⁶.

Además, los misioneros llevaban también pequeñas estampas de la Virgen o de Ignacio de Loyola, que tal como las otras, tenían escenas del purgatorio, las cuales eran bien recibidas por los mapuches y se las ponían inmediatamente en el cuello²¹⁷. Sin embargo, los mapuches no les tomaban el sentido real que tenían estas imágenes, sino que las veían como adornos que en algunas ocasiones les servían para alejar demonios o los males que pudieran aquejarles, sobre todo aquellas con la imagen de la Virgen, que eran las más cotizadas.

Pese a que esta situación era percibida por los misioneros, de todas formas servía para llegar a los mapuches de alguna forma, porque se estaba “apelando, por tanto, no solo a la aceptación que pudiera generar su persuasión, sino también al sentido de retribución que se daba en el mundo mapuche y en clara consonancia con el carácter voluntario y 'horizontal' de la relación interétnica que allí se producía”²¹⁸.

Efectivamente, esta entrega de objetos religiosos, al ser sin presión y como regalo, en la cultura mapuche era muy valorado, siendo considerado como un signo de aprecio y que les generaba a

²¹⁴ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 193.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 194.

²¹⁸ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 195.

quienes lo recibían una actitud de gratuidad frente a la persona que les hacía el obsequio, adquiriendo así dicho agasajo una doble dimensión de poder y al mismo tiempo ese poder se expandía entre los demás, porque ese receptor indígena era quién después lo promocionaba entre sus pares²¹⁹.

A raíz de lo anterior, se puede afirmar que el mapuche no está en contra de aceptar objetos cristianos, de hecho, es una sociedad “abierta a la 'fagocitación' cultural del otro, aunque fuese su enemigo declarado, como el europeo”²²⁰ quien se lo proporcionaba, en este sentido, esta actitud del pueblo mapuche, pudo haberse aprovechado de mejor manera por parte de los misioneros y conquistadores, obteniendo tal vez, resultados mucho más efectivos y duraderos en la evangelización de la Araucanía, sin embargo esto no fue así.

Por otro lado, con la captura de niños, adultos y sobre todo el rapto de mujeres españolas, obligadas a convivir con los caciques mapuches, comienza indudablemente un intercambio cultural entre ambas partes, donde los españoles traspasan a los mapuches sus creencias ligadas al catolicismo, situación que se ve muy frecuentemente en las madres raptadas quienes le enseñaban a sus hijos algunas prácticas de su religión, que con el tiempo también incorpora el resto del grupo familiar²²¹, lo cual constituye además, una especie de promoción del catolicismo entre los mapuches.

En consecuencia, “no era extraño entonces, que se viera con frecuencia a los caciques y miembros de las comunidades mapuches pedir a los misioneros, a veces con insistencia, la distribución de objetos y representaciones sagradas cristianas. Incluso en algunas ocasiones, por influencia de aquellos 'cristianos antiguos' que vivían entre los indios, los misioneros se encontraban a su llegada con alguna cruz erigida con anterioridad”²²².

Esta actitud más bien positiva, de predisposición mapuche frente al proceso de evangelización, fue celebrada por los misioneros jesuitas, pero pronto se dieron cuenta con frustración que

²¹⁹ Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012, p. 195- 196.

²²⁰ PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012, p. 196.

²²¹ Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012, p. 196.

²²² PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012, p. 196.

estas incorporaciones no significaban necesariamente la adopción de la fe católica, como podía pensarse.

Aunque tal vez, no estaba todo perdido, porque como se dijo anteriormente, en realidad los objetos eran adoptados, sin intención de negar su sentido cristiano, sino que simplemente los resignificaban “dentro del proceso de 'fagocitación' en que se encontraba la cosmología mapuche, que ahora se veía enriquecida por la incorporación híbrida de estos nuevos elementos”²²³.

Al parecer, entonces, estos “ritos y objetos son adoptados y entendidos como verdaderos fetiches, cargados de poder sobrenatural benéfico y protector. Una significación estimulada, por cierto, por los propios misioneros”²²⁴. Lo cual, es natural que pasara en este primer momento del proceso de evangelización, pues muchas veces, la evangelización era muy general y masiva, con el objetivo único de bautizarlos a todos, pero no de que se generara una conversión auténtica que requiere mayor tiempo.

Por otra parte, y sin lugar a dudas, la cruz es el signo u objeto religioso, con mayor reconocimiento por el mundo occidental por su eficacia protectora y así lo entendían los mapuches, que creen hasta hoy en día, en su gran poder para combatir los embates del demonio, que a menudo sufrían las machis y los ancianos, que se veían atormentados cuando se convertían al cristianismo. Así, también, los mapuches, creían en el poder protector que tenía la cruz sobre los bienes, porque al parecer, protegía las cosechas ante la acción climática o de insectos²²⁵.

Fue de esta forma, que “los méritos y beneficios de este símbolo fueron difundidos ampliamente por la región, al punto que los indígenas instalaban cruces en sus habitaciones; y en las ocasiones en que veían algún misionero se apresuraban a solicitarle que fuera él quién la instalara, valorando así su papel de mediador acreditado ante la divinidad cuyo poder se expresaba, justamente en dicho símbolo”²²⁶.

²²³ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 196.

²²⁴ *Ibidem*, p.198.

²²⁵ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 199- 200.

²²⁶ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 199.

Al mismo tiempo, la cruz tuvo una influencia incluso como capital político, puesto que en muchas tierras se observaba una especie de ansiedad colectiva por tener una cruz, la cual respondía a una dinámica de rivalidad intracomunitaria, que se percibía, sobre todo en algunos caciques, que mandaban a construir una capilla en su terreno, con el objetivo de ser más admirados y reconocidos por el resto²²⁷.

Por último, “otro escenario de esta captación política se da en torno a la muerte de los caciques cristianizados y el uso de la cruz en la tumba”²²⁸. Situación, que en la cultura mapuche, se introdujo por la influencia masiva que tuvo este símbolo, como se ha explicado, pero que no era propio de sus tradiciones antes de la llegada de los españoles.

Ahora bien, vinculado tanto al poder político y social que tenía la cruz, está la labor de mediadores religiosos, que los propios misioneros jesuitas designaban, escogiendo a algunos mapuches de su confianza y que eran más avanzados en el proceso de cristianización, para realizar dicha labor²²⁹.

A todos estos mediadores, se les denominaba “*fiscales*, e identificables por una cruz que colgaban de sus cuello, estos indígenas debían hacerse cargo de reunir a la comunidad para repetir las oraciones y determinados aspectos de la catequesis durante los largos e irregulares períodos de ausencia de las misiones *volantes*”²³⁰.

Efectivamente, los jesuitas escogían a personas que tuvieran habilidades para el aprendizaje de la doctrina, pero que además, tuvieran capacidad de liderazgo y una vinculación directa con las autoridades de la comunidad, ojalá que fuese hijo de algún cacique, para que de esta manera fuese legitimado desde arriba por el resto²³¹.

Volviendo la mirada hacia la forma en que los mapuches incorporan, adaptan y resignifican social, religiosa y políticamente la cruz cristiana, esto ocurre sin mayores problemas, debido a las características que la religión mapuche posee, pues en esta, no existían representaciones

²²⁷ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 199- 200.

²²⁸ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 204.

²²⁹ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 202.

²³⁰ PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 202.

²³¹ Cf. PAYÀS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 202.

concretas donde idolatrarán a la divinidad, siendo muchas de sus creencias extraídas de la naturaleza en general, pudiendo entonces, resignificarlas, a partir de los objetos incorporados²³².

Lo expuesto, se reafirma en las siguientes palabras: con un sentido animista y subjetivo “el culto mapuche se orienta más hacia los antepasados que a un ser creador, y la presencia de lo divino se canalizaba en las formas y experiencias de la naturaleza –la actividad volcánica, la lluvia, los ríos, el viento, ciertos vegetales, etc.-”²³³.

No obstante, aunque los mapuches no tenían un sistema idólatrico, que contara con símbolos materiales indígenas propios, de todos modos, persistieron en sus creencias respecto de la divinidad y otros seres sobrenaturales, esto se debe a que los mapuches canalizaban la presencia de lo divino en formas y experiencias de la naturaleza, que no eran ídolos²³⁴.

En síntesis, frente a esta situación, los misioneros jesuitas, se verán obligados a tener una cierta “flexibilidad pastoral que apuntará no tanto a unir cristianamente los fragmentos del 'otro', sino a buscar la penetración fragmentaria del cristianismo en el mundo ritual mapuche”²³⁵.

2.4 El mapudungun como otro medio de evangelización en el pueblo mapuche.

Durante la Conquista, la Colonia y la República, nos encontramos con los misioneros, como protagonistas esenciales del proceso de evangelización en Chile, específicamente en la zona de la Araucanía, porque son ellos principalmente los que se encargan de traducir el mapudungun a su idioma, lo que permitió la relación entre ambas culturas, para comenzar a convertirlos y de alguna forma también, para que los conquistadores pudieran dominarlos.

En este sentido, para que los misioneros aprendieran la lengua nativa de los indígenas, se hicieron “documentos eclesiásticos donde se pide, se exige y se norma que los misioneros aprendan las lenguas si quieren evangelizar a los indígenas. Existía por tanto la idea en el poder eclesiástico que el manejo de la lengua era parte de un instrumento de poder para la conversión y

²³² Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 204- 205.

²³³ PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 205.

²³⁴ Cf. PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 204.

²³⁵ PAYÁS, G., ZAVALA, J. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012. p. 206.

la reducción espiritual de los indígenas”²³⁶. Sin embargo, y pese a esta normativa, no todos los misioneros, sabían las lenguas.

Con respecto a lo señalado, los misioneros también, debían manejar el uso del idioma araucano cuando se producían los “encuentros diplomáticos”²³⁷ o parlamentos entre españoles y mapuches, puesto que “el castellano nunca entró de manera generalizada en el parlamento, es decir que la lengua de los discursos y negociaciones entre las partes y entre los participantes indígenas, que solían ser la mayoría, fue el mapudungun”²³⁸.

No obstante, cabe destacar, que para los misioneros esta empresa no fue fácil, tal como lo señala Bárbara Cifuentes cuando dice que “el lenguaje de señas lo emplearon los misioneros al iniciar la evangelización”²³⁹, advirtiéndose de esta forma, que los misioneros en principio tuvieron que utilizar técnicas casi improvisadas, para poder interactuar con los mapuches, práctica que ciertamente con el paso del tiempo, no les servirá para lograr una evangelización eficaz.

Vinculado a la dificultad para comunicarse que tuvieron los misioneros en un principio, está el hecho de que “las misiones sufrieron fuertes reveses de asesinatos y sacrificios de los misioneros en territorio mapuche. Los sacerdotes Horacio Vecchi y Marín de Aranda fueron masacrados en 1612 por el ejército que conducía el logko Agkahamuh (Anganamon)”²⁴⁰.

En todo caso, esta realidad vivida al inicio de las misiones, empieza a cambiar, en la medida que el misionero logra ser comprendido por el mapuche, a través de la utilización de estrategias de acercamiento y entendimiento, período o etapa además, en la que comienzan a surgir los lenguaraces o traductores que colaborarán extraordinariamente en este arduo proceso de comunicación hispano-mapuche²⁴¹.

Ahora bien, en relación al aprendizaje del mapudungun, se debe considerar, que dicha lengua era extremadamente “extraña para el misionero, sino además absolutamente oral; y, por otro lado, el ejercicio semántico de hacer calzar los contenidos, poder expresar correctamente las ideas en aquella lengua que no contenía el mismo sustrato ideológico, discursivo, religioso y

²³⁶ Ibidem, p. 127.

²³⁷ Ibidem, p. 155.

²³⁸ Ibidem, p. 158.

²³⁹ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 47.

²⁴⁰ Ibidem, p. 48.

²⁴¹ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 49.

filosófico”²⁴², causaba que esta empresa fuese tremendamente compleja para cualquier persona no mapuche que quisiera aprenderla.

De acuerdo a lo mencionado, es destacable el hecho de que primero, los misioneros tuvieran la valentía de arriesgar sus vidas ingresando a territorio araucano, y segundo, la disponibilidad y el esfuerzo puesto para aprender el idioma del mapudungun y con el paso del tiempo, inclusive, hacer traducciones, todo con el fin, de lograr realizar una catequesis con los indígenas. A este respecto, entre las cosas que tradujeron los sacerdotes jesuitas, están: “los sermones, confesionarios y cánticos”²⁴³, entre otras.

Sin duda, la realidad exhibida por el territorio mapuche, exigía conocer el mapudungun, estudiarlo, aprenderlo, escribirlo y enseñarlo. Interesante son entonces, los trabajos realizados por jesuitas destacados en estos temas como el Padre Luis de Valdivia, Andrés Febrés y Bernardo Havestadt²⁴⁴. En el caso concreto del Padre Luis de Valdivia, a él se le atribuye una obra llamada: “*Nueve sermones en lengua de Chile*” así como unos manuscritos llamados: “*Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confesionario*, impreso en la ciudad de Lima en 1606”²⁴⁵.

Asimismo, se puede agregar, que el estudio del mapudungun también “abarcó el abrir escuelas para ello, generar cátedras para los futuros misioneros y captar personas que se manejaran en el uso de esta lengua y a la vez del castellano”²⁴⁶. Es decir, siempre existió la preocupación de parte de los misioneros por aprender el mapudungun y comunicarse con los indígenas, en su lengua.

Sin embargo, no se observa el mismo compromiso frente al idioma mapuche, de parte de la Iglesia, puesto que sólo en el año 1583, en el Concilio provincial de Lima, se logran aprobar una cantidad de sermones para que puedan ser traducidos a lenguas indígenas, pero esta resolución, para el caso del mapudungun, nunca logró ser así, porque se hicieron traducciones solamente

²⁴² NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 50.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 50.

²⁴⁵ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 50.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 52.

manuscritas y con alteraciones y errores, tarea de la cual, participaron los franciscanos Diego de Medellín, obispo de Santiago y Antonio de San Miguel, obispo de Imperial²⁴⁷.

Es preciso, entonces, en razón de lo manifestado anteriormente, detenernos un poco más, en los “sacerdotes jesuitas que llegaron a Chile en 1593, provenientes del Perú”²⁴⁸, para entender su gran entrega y estima por el pueblo mapuche, traducido en el enorme trabajo puesto en una obra tan compleja y peligrosa cómo era evangelizar al territorio araucano.

Al respecto, se destaca el padre Luis de Valdivia, “uno de los jesuitas más notables dentro del proyecto evangelizador que se forjó en el Perú, junto al lago Titicaca, en el colegio de Juli, que orientaría los pasos del padre Horacio Vechi, uno de los primeros italianos en venir a evangelizar tierra chilena”²⁴⁹.

En efecto, en medio de una conquista que tuvo situaciones desastrosas para la población aborigen, los jesuitas establecieron una propuesta de paz, con la figura del padre Luis de Valdivia quién siguió los pasos de José de Acosta y señaló lo siguiente²⁵⁰: “el evangelio, escribía en 1610, es nueva de paz y para comenzarse en el mundo, aguardó Dios que hubiese paz general y con la palabra 'pax' le comenzaron a predicar los ángeles ... y los apóstoles, y así se ve que para este fin es mejor cortar la guerra”²⁵¹.

Igualmente, el padre Horacio Vechi participaba de estas ideas, de quién se sabe que era nacido en Sena, ducado de Toscana, en 1578, de buena educación, había estudiado, antes de ingresar al noviciado de San Andrés, en 1597, Derecho Civil y, más tarde, ya en América, Derecho Sagrado y Teología²⁵².

Volviendo la mirada, a la figura del Padre Luis de Valdivia se le destaca además, porque presentó una “alta motivación por abordar el aprendizaje del *mapuzugun*. Su trabajo se centró además en el estudio gramatical de la lengua, en confeccionar diferentes textos que van en

²⁴⁷ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWŪN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 50- 51.

²⁴⁸ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWŪN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 51.

²⁴⁹ <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A>/PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 113. Consultado el 13 de junio.

²⁵⁰ Cf. <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A>/PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 113. Consultado el 13 de junio, 2013.

²⁵¹ <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 113. Consultado el 13 de junio, 2013.

²⁵² Cf. <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A>/PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. p. 113-114. Consultado el 13 de junio, 2013.

directa ayuda a la evangelización y aprendizaje de rezos y cantos por parte del Mapuche en su *mapuzugun*²⁵³.

En relación, a las obras que realizó el Padre Luis de Valdivia, sobresale su obra “Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile”, la cual se puede resumir, diciendo que: en su primera sección, se encuentran elementos de pronunciación, gramática y vocabulario mapuche y la segunda parte contiene la doctrina y el catecismo²⁵⁴.

Sobre la doctrina y el catecismo, se puede señalar que la primera, enseña las oraciones fundamentales y el segundo es más bien abreviado y simple de comprender, luego, al final de este catecismo, vienen las coplas para cantar después de la doctrina, dedicados a Jesucristo, al niño Dios recién nacido, a la Virgen María, a los Mandamientos y a la confesión²⁵⁵.

De igual manera, la obra “Nueve sermones en lenguas en Chile” del Padre de Valdivia, fue una traducción en donde se observa una dedicación personal admirable, porque “desplegó todos su conocimientos, habilidades y versatilidad en conseguir traspasar el significado en los sermones hacia los infieles”²⁵⁶. Siendo bastante trabajoso hacer calzar estas ideas teológicas que eran tan lejanas a la cosmología mapuche.

No obstante, si bien las traducciones, eran adecuadas y útiles, al ser hechas por sacerdotes católicos, en el caso del Padre Luis de Valdivia, vemos que éste se preocupó de darle autoridad al cristianismo, por sobre la religión mapuche, puesto que en sus traducciones se observa que la palabra “Dios” o “cristiano” no eran traducidas al mapudungun sino que permanecían en castellano, siendo una estrategia que pretendía afirmar la supremacía del cristianismo por sobre otras religiones²⁵⁷.

Otra figura importante que se resalta en el aprendizaje, difusión y defensa del mapudungun, fue el sacerdote Andrés Fabrés, también jesuita, y su obra lleva por título “*Arte de la Lengua General del Reyno de Chile* (Lima, 1765) contiene también los textos en mapudungun de una

²⁵³ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÜN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 52.

²⁵⁴ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÜN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 52.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÜN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 52-53.

²⁵⁷ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÜN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 53.

docena de canciones o coplas referidas a varios asuntos que se cantan después de la doctrina o rosario”²⁵⁸.

Igualmente, El padre Fabrés, realizó algunos trabajos, como fue el “Padre nuestro en mapudungun” trabajado 159 años después del escrito del Padre Luis de Valdivia, hacia el año 1765. De esta obra, se observa que las palabras “reino” y “perdón” no pudieron o no se autorizaron ser traducidas al mapudungun²⁵⁹.

Otro trabajo posterior, y cercano al padre Fabrés, es el realizado por el jesuita Bernardo de Havestadt (1777) quién escribió su trabajo “Chilidúgú sive tractatus Liguæ Chilensis”, en latín, el cual sirvió para los propios misioneros que debían aprender la lengua. En esta obra también existieron términos no traducidos como: Dios, Jesu Christo, Amen, Cruz, etc²⁶⁰.

En cuanto a las palabras que no eran traducidas, tenía su génesis en que el catecismo católico trilingüe que había sido aprobado en el III Concilio Limense de 1583, que seguía el modelo tridentino del papa Pío V (1566). En el cual, la jerarquía eclesiástica determinó que ciertos conceptos no fuesen traducidos a las lenguas indígenas, sino que se incluyesen en su terminología castellana o latina²⁶¹.

Por otra parte, y retomando la labor del Padre Bernardo de Havestadt “al igual que muchos de sus antecesores, trabajaron para erradicar ciertas costumbres que les molestaban del Mapuche, como la poligamia, las formas de beber, por nombrar algunas. Sus cancioneros abordan estas prácticas como pecadoras y nefastas. En sus confesionarios abordaban la religiosidad Mapuche para sancionarla, descalificarla”²⁶².

A raíz de lo mencionado, es que los jesuitas tenían entre las preguntas que realizaban al confesar, las siguientes: “¿Has nombrado para reverenciarle al pillán, al sol, ríos, o cerros pidiéndoles

²⁵⁸ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 54.

²⁵⁹ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 55.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 57.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 59.

vida?; ¿Has ofrecido a los muertos algún maíz, chicha pensando que vienen a comer o y beber?; ¿Has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos y créidoslos?”²⁶³.

En definitiva, “cada una de estas preguntas apuntaba a la demonización del pensamiento religioso Mapuche, extirpando cualquier vestigio de ella. En todo este proceso de trabajo misionero, se lleva a cabo también una labor ideológica y colonial que era la transformación o colonización de la memoria de los colectivos”²⁶⁴.

Sin duda, queda en evidencia, que con la colonización europea, no sólo se intentó anular las creencias o la religión del pueblo mapuche, sino que se pretendía transformar los sustratos culturales que sustentaban las prácticas de los mapuches, lo que se observó principalmente en los hispanos letrados, que inclusive nunca aprendieron, ni se interesaron por aprender el mapudungun, y muy por el contrario, tenían la idea de eliminar definitivamente la lengua de los indígenas, de ese territorio²⁶⁵.

Sin embargo, los misioneros actuaron de forma distinta, porque estos dieron cuenta de la importancia, así como de la riqueza simbólica de las lenguas y su dimensión estética, las que según su parecer, revelaban nuevas formas de pensamiento, otras lógicas de construcción, otras epistemologías y abstracciones. Todo lo cual, los hizo trabajar con fuerza en la divulgación, fortalecimiento y escritura concretamente del mapudungun²⁶⁶.

En efecto, ese mérito se les reconoce a los misioneros, pensando sobre todo en que los propios mapuches, herederos de esta lengua nativa, que es el mapudungun, y por ende, responsables directos de preservar su idioma, no desarrollaron trabajos en esa época²⁶⁷, quizás porque al ser oral, era transmitido de generación en generación, sin cuestionarse el hecho, de que un día podría ir desapareciendo, por la influencia de la lengua de sus colonizadores.

Ahora bien, pese a que los misioneros realizaron esta gran misión, siempre lo hicieron imponiendo su cultura, idioma e ideología hispana, por sobre la cultura colonizada, lo que se ve, por ejemplo, en el Padre Luis de Valdivia, quién al escribir sus predicaciones en mapudungun “pensó sólo en la cosmovisión judeocristiana. A pesar de conocer la cosmovisión Mapuche, su ejercicio

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ Cf. NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 59- 60.

²⁶⁶ Ibidem. p. 60.

²⁶⁷ Ibidem, p. 62.

no fue dialogar y convencer, sino convertir los conceptos e ideas, para imponer el término Dios por ejemplo”²⁶⁸.

Sobre el asunto, esta situación ocurría porque para los europeos del siglo XVI y XVII, aunque les causaba problema el contacto interétnico y las relaciones con pueblos de otras culturas, este pasaba a ser un problema secundario, pues lo que realmente les importaba era imponer el modelo que ellos traían, su religión y su valoración de las cosas surgida en el contexto de sus propias cosmovisiones²⁶⁹.

En todo caso, esta realidad, no sólo se ve en los españoles, sino que también en los mapuches, porque si “el europeo era etnocéntrico y, potencialmente, etnocida; los indígenas también. Con la misma fuerza con que el primero imponía sus proyectos, los mapuche defendían su forma de entender la vida y su manera de relacionarse con el mundo. Más que un encuentro de dos mundos, en los siglos XVI y XVII se produjo un enfrentamiento de los dos”²⁷⁰.

Definitivamente, “la llamada conquista espiritual de América reflejan la escasa disposición de misioneros e indígenas para mirar al otro desde una perspectiva que no sea distinta a la propia. El misionero sólo aspira a cambiar las costumbres del indígena, reemplazando su cosmovisión por la que ellos proponen, mientras éstos resisten, afirmándose en sus propias tradiciones. El contacto cultural no pasó de ser un dialogo de sordos; al final nadie escuchaba a nadie”²⁷¹.

Concluyendo, la forma en que se llevó a cabo la evangelización fue errada, debido a la intervención de la corona española y sus intereses, sumado a los afanes propios que tenían los conquistadores y algunos religiosos, lo que significó una evangelización más bien violenta, marcada por el rechazo de la religión mapuche y en general por toda la cultura indígena, que era vista como la cultura supeditada, aquella a la cual debían evangelizar sin preguntar que les parecía, porque la cultura civilizada era poseedora de la única verdad, que en el caso puntal de la religión, era el cristianismo.

²⁶⁸ NAHUEL PAN, H., HUINCA, H., MARIMAN, P., y otros. *TA INFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWŪN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. p. 62.

²⁶⁹ Cf. <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. 1993. p. 113- 114. Consultado el 13 de junio, 2013.

²⁷⁰ <http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A> /PINTO, J. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. 1993. p. 114. Consultado el 13 de junio, 2013.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 121.

No obstante, no hay que olvidar la labor de los misioneros que si valoraron al pueblo mapuche, que compartieron con ellos, los respetaron y los defendieron muchas veces de las armas españolas, e incluso faltando a las leyes de la época y con esto arriesgando su vida, al traducir rezos o trozos bíblicos al mapudungun, así como, el esfuerzo que realizaron por aprender y practicar este idioma, porque ellos sabían perfectamente, que de este modo y no otro, los mapuches los entenderían y lograrían presentarles a Cristo de una forma más cercana, amable y significativa para ellos.

Y por último, los mapuches de hoy, no han borrado de su memoria la evangelización que se llevó a cabo en esta época, puesto que para ellos fue un experiencia tan fuerte como la misma colonización, es decir, una imposición, que aún les provoca una ruptura con la Iglesia Católica, porque piensan que el hacerse católico es como venderse al sistema de la cultura dominante, que si bien ya no se realiza con armas como antaño, aún sigue siendo una forma de agresión que menoscaba su cosmovisión y religión, permaneciendo todavía la desconfianza y la duda respecto a si existe una real integración y aceptación de su creencias religiosas, de parte de dicha institución.

Capítulo 3

Reflexión Teológica de los

documentos eclesiales que tratan el

tema de los pueblos indígenas

(mapuches)

Reflexión Teológica de los documentos eclesiales que tratan el tema de los pueblos indígenas (mapuches)

Introducción

En este tercer capítulo, se revisará en profundidad, el trabajo escrito o la documentación que ha realizado la Iglesia Católica respecto de los pueblos originarios o indígenas, a lo largo de su historia, comenzando primero por el análisis de los documentos escritos durante el Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes* y *Nostra Aetate*), y otros documentos eclesiales (*Slavorum Apostoli*, *Redemptoris Missio* y *Ecclesia in América*).

Luego, se considerará el aporte del Magisterio Latinoamericano, donde se verán los documentos conclusivos que fueron publicados desde 1955, en el siguiente orden: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), y el documento de Aparecida (2007). Haciendo especial énfasis, en este último, por ser el más reciente o actual, confrontándolo con los anteriores documentos conclusivos, para establecer cuál es la innovación que entrega a la inculturación del evangelio y a la pastoral o catequesis indígena, así como aquellas cosas que se repiten y que no fueron tratadas.

Y finalmente, se mostrará la contribución realizada por los Documentos Catequéticos a la catequesis indígena, que en este caso, serán tres: la *Evangelii Nuntiandi*, *Catechesi Tradendae* y el Directorio General para la Catequesis de 1997.

3.1 Documentos del Concilio Vaticano II

a) Sacrosanctum Concilium

La Constitución Dogmática *Sacrosanctum Concilium*, se refiere a “La Sagrada Liturgia”, es por esto, que la Iglesia, con el fin de enriquecer y hacer más significativa la liturgia de las diversas culturas existentes, hace un llamado a reflexionar, y antes de aproximarse a una cultura, invita a preocuparse por hacer un estudio o conocimiento antropológico y cultural, conforme a la

complejidad o las dificultades que se pueden encontrar, así como al mismo tiempo, reconocer las grandes posibilidades que puedan existir en ésta, logrando de esta forma, una adecuada recepción del evangelio. Lo recién expresado, se podrá observar en las citas que vienen a continuación.

Ciertamente, “la Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico” (SC 37).

Es decir, el texto pretende que cada cultura tenga una liturgia propia o autóctona, acorde a sus costumbres, pero que no se salga de los márgenes establecidos, o se distorsione su real significado, lo cual ratifica también en estas palabras: “al revisar los libros litúrgicos, salvada la unidad sustancial del rito romano, se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos, regiones, pueblos, especialmente en las misiones, y se tendrá esto en cuenta oportunamente al establecer la estructura de los ritos y las rúbricas” (SC 38).

Ahora bien, además en *Sacrosanctum Concilium*, se advierte que, cuando las adaptaciones a la liturgia, necesiten mayor observación, deberán ser analizadas por la autoridad correspondiente, lo que queda señalado en esta frase: “sin embargo, en ciertos lugares y circunstancias, urge una adaptación más profunda de la Liturgia, lo cual implica mayores dificultades. Por tanto [...] la competente autoridad eclesiástica territorial [...] considerará con solicitud y prudencia los elementos que se pueden tomar de las tradiciones y genio de cada pueblo para incorporarlos al culto divino. Las adaptaciones que se consideren útiles o necesarias se propondrán a la Sede Apostólica para introducirlas con su consentimiento” (SC 40).

De estas citas, se puede decir, que las diferentes culturas, no sólo en la liturgia, sino que en sus iglesias particulares en general, tienen el deber de tomar lo fundamental del evangelio y transmitirlo, utilizando el lenguaje más comprensible para sus fieles, otorgándole a sus liturgias la solemnidad que merecen, así como también, debiera suceder tanto en la catequesis, la teología,

los ministerios, etc., porque, de no ser así, el mensaje cristiano extravía su horizonte, es decir, pierde su seriedad y fidelidad, para lo cual, la salida o solución, es en definitiva, que exista un hilo conductor entre las iglesias particulares, confluyendo todas en la Iglesia universal.

b) Lumen Gentium

La Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, se refiere específicamente a “La Iglesia universal católica, que forma el único pueblo de Dios”. Lo cual queda manifestado en las primeras palabras que anuncia el documento cuando expresa: “las condiciones de estos tiempos añaden a este deber de la Iglesia una mayor urgencia, para que todos los hombres, unidos hoy más íntimamente por toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo” (LG 1).

En este sentido, el documento hace alusión también a los indios, para referirse a la universalidad y catolicidad que tiene el único Pueblo de Dios, lo que queda declarado en las siguientes palabras: “así, pues, de todas las gentes de la tierra se compone el Pueblo de Dios, porque de todas recibe sus ciudadanos, que lo son de un reino, por cierto no terreno, sino celestial. Pues todos los fieles esparcidos por la haz de la tierra comunican en el Espíritu Santo con los demás, y así “el que habita en Roma sabe que los indios son también sus miembros” (LG 13).

No obstante, el texto aclara que si bien, la Iglesia no pretende pasar por encima de la peculiaridad y características fundamentales de cada pueblo, si tiene la facultad de purificarlas, tal como lo expresan estas palabras: “La Iglesia, o Pueblo de Dios, introduciendo este Reino, no arrebatada a ningún pueblo ningún bien temporal, sino al contrario fomenta y recoge todas las cualidades, riquezas y costumbres de los pueblos en cuanto son buenas, y recogiendo las, las purifica, las fortalece y las eleva [...] este carácter de universalidad, que distingue al Pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la Humanidad entera” (LG 13).

Igualmente, en el mismo número, el documento añade que esta diversidad, lejos de entorpecer la unidad, la enriquece, cuando expresa que: “además, en la comunión eclesial existen Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el primado de la Cátedra

de Pedro, que preside todo el conjunto de la caridad, defiende las legítimas variedades y al mismo tiempo procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino incluso cooperen en ella” (LG 13).

En virtud de las ideas expuestas, se destaca por un lado la dimensión ecuménica que tiene la Iglesia como don y que por tanto, está dispuesta a aceptar respetuosamente las costumbres de cada pueblo, sin embargo, aclara que al mismo tiempo las purifica y enaltece de las contrariedades que puedan presentar a la luz del evangelio. Y por otro lado, hace alusión, a las iglesias particulares, incluyéndolas y respetando su autonomía, pero, advirtiendo que éstas deben contribuir traspasando los contenidos del evangelio, sin modificarlos, para que de esta forma la unidad que tiene la Iglesia o Pueblo de Dios, se mantenga.

Además, y en otro momento, el documento hace una valoración respecto de las culturas no cristianas, o aquellos pueblos que no han sido evangelizados, considerando que en estos, existe una preparación evangélica dada por Dios y lo explica en estas palabras: “la divina Providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa por su parte no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida recta. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tenga la vida” (LG 16).

Por último, la constitución dogmática *Lumen Gentium*, determina que el Evangelio que predica la Iglesia, asume, incorpora y eleva los valores que encuentra en las distintas culturas, tal como lo advierten estas palabras: el Evangelio “consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios” (LG 17).

c) Gaudium et Spes

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, se refiere a “la Iglesia en el mundo contemporáneo”, por tanto, se preocupa enormemente del asunto cultural, empezando por definir que es la cultura, su relevancia y si tendría que utilizarse este concepto en singular o en plural. Efectivamente, este

documento, refleja muy bien la realidad del hombre de ese entonces, lo que deja exhibido en sus primeras palabras: “los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS, 1).

En cuanto a cómo el texto, define y promociona la cultura, lo hace de esta forma: “con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano” (GS 53).

Al analizar esta cita, se advierte la amplitud de lo que significa la palabra cultura, comprendiendo todos los aspectos de la vida del hombre, y especialmente lo espiritual o religioso, donde se incluye, además de la relación que se establece entre la persona y Dios, su relación con los demás y de paso con la naturaleza. Poniendo gran énfasis en lo social, en el ser humano que convive con “otro”, que a su vez, lo acepta y también le aporta con su existir.

De igual forma, y en el mismo número, el texto agrega acerca de la cultura que: “la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escala de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así, las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana” (GS 53).

En el párrafo recién indicado, sin duda, se hace alusión al asunto de la diversidad cultural y étnica, porque todos los pueblos son diferentes entre sí, claro está, pero, se debe considerar que el mensaje del evangelio es el mismo para todos y lo importante, o más bien el desafío que tiene la Iglesia y sus miembros, es realizar todos los esfuerzos por llevar a cabo una evangelización

apropiada o inculturada, que logre penetrar fuertemente en los distintos contextos o ambientes existentes.

Por otra parte, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* es enfática en aclarar que es responsabilidad de la Iglesia intervenir, y acercarse a las diferentes culturas, pues es parte de su tarea, lo que se fundamenta en las siguientes palabras: “la Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; comunión que enriquece al mismo tiempo a la propia Iglesia y las diferentes culturas” (GS 58).

Así también, en este mismo número, el texto hace alusión a la liturgia, que al igual que la cultura son promovidas por la Iglesia, siendo a su vez la liturgia, un elemento fundamental en el crecimiento personal del hombre, según estas palabras: “la Iglesia, cumpliendo su misión propia, contribuye, por lo mismo, a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior” (GS 58).

A estos elementos, se agrega finalmente, en el mismo número que: “la buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre [...] purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos. Con las riquezas de lo alto fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo y de cada edad, las consolida, perfecciona y restaura en Cristo” (GS 58). Esto, quiere decir, en definitiva, que el evangelio de Cristo cuando se introduce en algún pueblo o cultura lo transforma y enaltece.

Como se puede inferir en estas citas, se vislumbra que en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* se desea principalmente, dialogar con el mundo, con la historia de las personas y al mismo tiempo con las distintas culturas existentes, incluso, estableciendo que la Iglesia existe, vive y actúa para este mundo, lo queda establecido claramente en estas palabras: “todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para el mutuo diálogo. Por tanto, en este capítulo, presupuesto todo lo que ya ha

dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia, va a ser objeto de consideración la misma Iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él” (GS 40).

En virtud de lo manifestado, el texto añade, que para aproximarse a las culturas hay que emplear los conceptos y lenguas que utilizan los diversos pueblos, tal como lo ha hecho la Iglesia, la cual: “aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas” (GS 44).

Volviendo la mirada, hacia la cultura, el texto además, determina que ésta debe contribuir a perfeccionar el desarrollo integral del ser humano, lo que a su vez, influirá en el logro de una sociedad mejorada y esto lo que expone en las siguientes palabras: “por las razones expuestas, la Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera. Por lo cual es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social” (GS 59).

Y por último, la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, hace un análisis del misterio pascual, en el que acerca a Cristo a todos los pueblos y razas, sin excepción, porque determina que este murió para salvar a toda la humanidad, lo cual incluye a aquellos que no son cristianos, lo que queda indicado en estas palabras: “esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina” (GS 22).

d) Ad Gentes

El Decreto *Ad gentes*, se refiere a “la actividad misionera de la Iglesia”, por tanto, se destacarán algunas citas del tema, relacionadas con las diversas culturas a las cuales la Iglesia debe evangelizar.

Con respecto a la salvación de todas las culturas, el documento advierte que esta se obtiene porque Dios envió a su Hijo, el cual se inculturó, lo que queda declarado en estas líneas: “la salvación del género humano no se realiza solamente de un modo secreto en la mente de los hombres, o por los esfuerzos, incluso de tipo religioso [...] porque estos esfuerzos necesitan ser iluminados y sanados, aunque, por benigna determinación del Dios providente, pueden tenerse alguna vez como pedagogía hacia el Dios verdadero o como preparación evangélica. Dios, para establecer la paz o comunión con El y armonizar la sociedad fraterna entre los hombres, pecadores, decretó entrar en la historia de la humanidad de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo” (AG 3).

Además, el texto añade, al igual que en *Lumen Gentium* y *Sacrosanctum Concilium*, que los elementos virtuosos y honestos que se encuentran en los ritos de las distintas culturas son purificados y elevados: “así, pues, todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre” (AG 9).

Por otro lado, el decreto *Ad gentes*, destaca la encarnación de Jesús, y cómo se espera que la Iglesia haga lo mismo, siendo misionera en la vida y en la historia humana, lo que queda planteado en estas palabras: “la Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió” (AG 10).

Asimismo, el texto insiste, que Cristo vino para todos los hombres sin distinción, al indicar: “Cristo y la Iglesia, que da testimonio de El por la predicación evangélica, trascienden toda

particularidad de raza y de nación, y por tanto nadie y en ninguna parte puede ser tenido como extraño” (AG 8).

En cuanto a la formación cultural de los sacerdotes, el documento se refiere a estos, estableciendo que deben contar con un espíritu ecuménico y apertura al diálogo con los no cristianos, lo cual se enuncia en estas palabras: “atienda también la formación sacerdotal a las necesidades pastorales de la región; aprendan los alumnos la historia, el fin y el método, de la acción misional de la Iglesia, y las especiales condiciones sociales, económicas y culturales de su pueblo. Edúquense en el espíritu del ecumenismo y prepárense convenientemente para el diálogo fraterno con los no cristianos” (AG 16).

De igual forma, el decreto *Ad gentes* se refiere también a los fieles cristianos en general, los cuales deben dar testimonio y estar dispuestos a dialogar con diversas culturas, tal como lo hizo Cristo, según estas palabras: “para que los mismos fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo, reúnanse con aquellos hombres por el aprecio y la caridad, reconózcanse como miembros del grupo humano en que viven, y tomen parte en la vida cultural y social por las diversas relaciones y negocios de la vida humana; estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten [...] como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres [...] deben conocer a los hombres entre los que viven, y tratar con ellos, para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a las gentes” (AG 11).

Sobre el asunto, este decreto, destaca además, los valores que tienen las distintas culturas y cómo las Iglesias más jóvenes, toman este conjunto de conocimientos y experiencia para desarrollarse mejor, lo que se advierte en estas palabras: “ciertamente, a semejanza del plan de la Encarnación, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los Apóstoles, toman, en intercambio admirable, todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia (Cf. Sal 2, 8). Ellas reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana” (AG 22).

En este sentido, y en el mismo número, el documento señala que los conocimientos que toman las Iglesias que recién están comenzando, no se inventan, ni se improvisan, puesto reclaman un esfuerzo previo, una responsabilidad de parte de estas, sabiendo discernir aquellos elementos culturales que pueden o no, ser integrados en la vida cristiana, lo cual queda declarado en las siguientes palabras: “es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promuevan los estudios teológicos por los que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la divina revelación” (AG 22).

Estas afirmaciones, se complementan con lo que el texto muestra en otro momento, cuando hace hincapié en el conocimiento o estudio, que hacen los laicos respecto de los distintos pueblos, en centros de estudio universitarios y otros, al declarar: “con sus investigaciones históricas o científicas - religiosas promueven el conocimiento de los pueblos y de las religiones en las universidades o institutos científicos, ayudando así a los heraldos del Evangelio y preparando el diálogo con los no cristianos” (AG 41).

Otra idea que señala el decreto *Ad gentes*, es que las Iglesias autóctonas, para llegar a ser más organizadas y consolidadas necesitan, que los mismos indígenas formen parte en los diversos ministerios de la Iglesia, ejerciendo como obispos, sacerdotes, religiosas, etc., situación que se puede distinguir en este párrafo: “De suerte que de la semilla de la palabra de Dios crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez, las cuales, provistas convenientemente de su propia Jerarquía unida al pueblo fiel y de medios connaturales al plano desarrollo de la vida cristiana, aportes su cooperación al bien de toda la Iglesia” (AG 6).

Por otra parte, el texto además, hace referencia a la preparación que deben tener los misioneros en general, al salir a evangelizar los distintos pueblos, advirtiendo que: “los misioneros-sacerdotes, hermanos, hermanas, laicos, cada uno según su condición [...] dispóngase ya desde el principio su formación doctrinal de suerte que abarque la universalidad de la Iglesia y la

diversidad de los pueblos. Esto se refiere a todas las disciplinas, con las que se preparan para el cumplimiento de su ministerio, y las otras ciencias, que aprenden útilmente para alcanzar los conocimientos ordinarios sobre pueblos, culturas y religiones, con miras no sólo al pasado, sino también a la época actual. El que haya de ir a un pueblo extranjero aprecie debidamente su patrimonio, su lengua y sus costumbres” (AG 26).

Entorno a lo mencionado, el decreto *Ad gentes*, interpela particularmente a los Institutos religiosos, a trabajar enérgicamente por el tema cultural, lo que se observa en estas palabras: “esfuércense los Institutos religiosos, que trabajan en la implantación de la Iglesia, en exponer y comunicar, según el carácter y la idiosincrasia de cada pueblo, las riquezas místicas de que están totalmente llenos, y que distinguen la tradición religiosa de la Iglesia. Consideren atentamente el modo de aplicar a la vida religiosa cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio” (AG 18).

Y por último, el documento *Ad gentes* al igual que *Aparecida*, considera a las diversas culturas como “semillas del Verbo” (AG 15 y LG 16-17), o “semillas de la Palabra” (AG 11), las cuales están presentes en estas culturas desde el principio, porque Cristo así lo quiso y con ayuda de las Iglesias autóctonas pueden llegar a florecer y ser un gran aporte para la Iglesia universal (AG 11, 6, 18, 9 y 22).

e) *Nostra Aetate*

La Declaración *Nostra Aetate*, se refiere a “las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas”, por tanto, se verá cómo ésta se preocupa por reconocer las virtudes que existen en las otras religiones, tomando las citas más destacadas para fundamentar lo mencionado.

Esta declaración, comienza promoviendo la unidad y solidaridad con las otras religiones, que forman un mismo Pueblo, porque Dios creó a los hombres para vivir en comunidad, unidos, y todos tienen la posibilidad de alcanzar la salvación, sin excepción, tal como lo establecen estas palabras: “la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas. En cumplimiento de su misión de fundamentar la Unidad y la Caridad

entre los hombres [...] todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos” (NA 1).

Además, el texto agrega en el mismo número, que por la providencia divina, los pueblos aunque de diferentes religiosidades, tienen las mismas inquietudes en cuanto a lo trascendente, lo que queda plasmado en este párrafo: “los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos?” (NA 1).

Al mismo tiempo, la declaración *Nostra Aetate*, recalca y considera bastante la espiritualidad y la fe que sienten y viven las religiones no cristianas, lo que se anuncia en las siguientes palabras: “ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con íntimo sentido religioso [...] se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados” (NA 2).

Y finalmente, esta declaración, reconoce claramente los valores que poseen las distintas culturas no cristianas, y además, hace un llamado a promoverlos, según lo manifestado en estas palabras: “la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen [...] no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres [...] por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen” (NA 2).

3.2 Otros Documentos Eclesiales

a) *Slavorum Apostoli*

La carta encíclica *Slavorum Apostoli*, se realizó “en memoria de la obra evangelizadora de los santos Cirilo y Metodio después de once siglos”, en cuanto a su importancia, esta se encuentra en el capítulo V sobre el “sentido católico de la Iglesia” y en el capítulo VI referido al “evangelio y la cultura”, por tanto, se verá la relación de estos capítulos con las diversas culturas o pueblos, incluyendo también el uso del término “inculturación” ya utilizado en *Catechesi Tradendae*.

Ciertamente, el capítulo V de esta carta encíclica, parte destacando el impulso misionero de los santos Cirilo y Metodio, quienes realizaron una obra evangelizadora digna de imitar, con las naciones eslavas, superando todas las barreras que separan a las diferentes culturas, y mostrando así la universalidad y catolicidad que tiene la Iglesia, lo que se puede observar en estas palabras: “para la Iglesia de hoy es también muy expresivo e instructivo el método catequético y pastoral que ellos aplicaron en su actividad apostólica entre pueblos que todavía no habían visto celebrar los divinos Misterios en su lengua nativa, ni habían oído todavía anunciar la Palabra de Dios de una manera plenamente afín a su mentalidad y en el respeto de sus propias condiciones de vida” (SA 16).

En relación a esta universalidad y catolicidad de la Iglesia, el texto agrega en el mismo número, que esta viene dada por Dios, y que la Iglesia o Pueblo de Dios es uno solo, siendo esta capaz, de tomar todo lo bueno que hay en cada pueblo o cultura, sin excluir a ninguno, lo que queda declarado en las siguientes palabras: “la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno... Este carácter de universalidad que distingue al Pueblo de Dios, es un don del mismo Señor... En virtud de esta catolicidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia” (SA 16).

Igualmente, a esta idea de la catolicidad de la Iglesia, el documento hace alusión a que debe realizarse una liturgia contextualizada o inculturada, en el lenguaje propio de cada pueblo o nación, pero, logrando la unión a través del mensaje evangélico, lo que se expresa en estas palabras: “una visión así, tradicional y a la vez muy actual, de la catolicidad de la Iglesia -sentida como una sinfonía de las diversas liturgias en todas las lenguas del mundo, unidas a una única liturgia, o como un coro armonioso que, sostenido por las voces de inmensas multitudes de hombres, se eleva según innumerables modulaciones, timbres y acordes para la alabanza de Dios, desde cualquier punto de nuestro globo, en cada momento de la historia” (SA 17).

Además, la carta encíclica *Slavorum Apostoli*, fundamenta la catolicidad de la Iglesia, al establecer, que está sabe adaptarse o inculturarse en cada cultura, situación que se indica en el siguiente párrafo: “la Iglesia es también católica porque sabe presentar en cada contexto humano la verdad revelada, custodiada intacta por ella en su contenido divino, de manera que se haga accesible a los modos de pensar elevados y a las justas aspiraciones de cada hombre y de cada pueblo” (SA 18).

Lo mencionado se complementa, cuando el texto afirma que la catolicidad de la Iglesia, es dinámica e histórica: “la dimensión concreta de la catolicidad, inscrita por Cristo el Señor en la constitución misma de la Iglesia, no es algo estático, fuera del dato histórico y de una uniformidad sin relieve, sino que surge y se desarrolla, en un cierto sentido, cotidianamente como una novedad a partir de la fe unánime de todos los que creen en Dios uno y trino...esta dimensión brota espontáneamente del recíproco respeto -propio de la caridad fraterna- hacia cada hombre y cada Nación, grande o pequeña” (SA 18).

Dentro de ese marco y en el mismo número, el documento reconoce que el evangelio aprecia los valores de cada cultura y los potencia: “el Evangelio no lleva al empobrecimiento o desaparición de todo lo que cada hombre, pueblo y nación, y cada cultura en la historia, reconocen y realizan como bien, verdad y belleza. Es más, el Evangelio induce a asimilar y desarrollar todos estos valores, a vivirlos con magnanimidad y alegría y a completarlos con la misteriosa y sublime luz de la Revelación” (SA 18).

En cuanto al capítulo VI, el texto explica el significado del término “inculturación”, a través del modelo evangelizador realizado por los hermanos de Salónica Cirilo y Metodio, señalando respecto de éstos que: “en la obra de evangelización que ellos llevaron a cabo como pioneros en los territorios habitados por los pueblos eslavos, está contenido, al mismo tiempo, un modelo de lo que hoy lleva el nombre de “inculturación”-encarnación del evangelio en las culturas autóctonas- y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (SA 21). Según esto, el proceso de inculturación consiste en introducir el mensaje cristiano en un medio socio-cultural determinado, considerando siempre los valores que poseen las culturas y que a su vez, estén en sintonía con el evangelio, para luego incorporar a estos pueblos, en el quehacer de la Iglesia.

Finalmente, en el mismo número, el documento, hace referencia a los hermanos Cirilo y Metodio para explicar la inculturación del idioma y de textos en una determinada cultura y lo hace a través de estas palabras: “ellos, con la creación, original y genial, de un alfabeto para la lengua eslava, dieron una contribución fundamental a la cultura y a la literatura de todas las naciones eslavas. Además, la traducción de los libros sagrados realizada por Cirilo y Metodio, junto con sus discípulos, confirió capacidad y dignidad cultural a la lengua litúrgica paleoeslava, que, vino a ser la lengua común de las clases más cultas en la mayor parte de las naciones eslavas y, en concreto, de todos los eslavos de rito oriental” (SA 21).

b) Redemptoris Missio

La carta encíclica *Redemptoris Missio*, “sobre la permanente validez del mandato misionero”, es de gran interés, especialmente en el Capítulo V, llamado “los caminos de la misión”, porque se relaciona directamente con el tema de las culturas y además, se amplía aún más el concepto de inculturación, lo que concretamente, se señala en las siguientes palabras: “la inculturación 'significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas'. Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia” (RM 52). En esta definición, se explica, que la inculturación así como integra los valores propios de una cultura, también los transforma por medio del evangelio.

De igual forma el texto, agrega, que a través de la inculturación, la Iglesia encarna el mensaje cristiano en todos los pueblos cuando señala: “por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es el instrumento más apto para la misión” (RM 52).

Vinculado al concepto, en el mismo número, *Redemptoris Missio* expresa, que las Iglesias particulares realizan un enriquecimiento a la Iglesia universal, el cual es necesario también para su continua renovación: “gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación” (RM 52).

Las ideas expuestas, además se complementan en otros momentos de esta carta encíclica, al enunciar que: “en relación con los sectores de inculturación más delicados, las Iglesias particulares del mismo territorio deberán actuar en comunión entre sí y con toda la Iglesia, convencidas de que sólo la atención tanto a la Iglesia universal como a las Iglesias particulares las harán capaces de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de sus expresiones” (RM 53). Y también, determina que: “la inculturación, en su recto proceso debe estar dirigida por dos principios: ' la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal' ” (RM 54).

Con respecto al diálogo con los hermanos de otras religiones, este documento, determina que éstas poseen riquezas espirituales: “el diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia [...] en efecto, esta misión tiene como destinatarios a los hombres que no conocen a Cristo y su Evangelio, y que en su gran mayoría pertenecen a otras religiones. Dios llama a sí a todas las gentes en Cristo [...] y no deja de hacerse presente de muchas maneras, no sólo en cada individuo sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones” (RM 55).

Dentro de ese marco, el texto reconoce por un lado, que estos pueblos, son las semillas del Verbo o destellos, y por el otro lado, señala cómo debe ser el interlocutor o la persona que llega a dialogar con una determinada cultura, siendo principalmente verdadero y empático: “la Iglesia trata de descubrir las 'semillas de la Palabra' el 'destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres', semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad. [...] el interlocutor debe ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular o cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno” (RM 56).

En este sentido, la carta Encíclica *Redemptoris Missio*, añade que el hecho de entrar en diálogo, supone un intercambio fraterno, que impacta el interior de los creyentes de las distintas religiones y los engrandece, lo que se manifiesta en las próximas palabras: “el diálogo tiende a la purificación y conversión interior que, si se alcanza con docilidad al Espíritu, será espiritualmente fructífero” (RM 56). A esto se suma, que a través del “llamado 'diálogo de vida' [...] los creyentes de las diversas religiones atestiguan unos a otros en la existencia cotidiana los propios valores humanos y espirituales, y se ayudan a vivirlos para edificar una sociedad más justa y fraterna” (RM 57).

Por último, y de acuerdo a lo mencionado, la Iglesia tiene la certeza, que el Espíritu está presente actuando en todo tiempo y lugar, por ende, en todas las culturas y lo advierte en estas palabras: “la presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones [...] es también el Espíritu quien esparce 'las semillas de la Palabra' presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo” (RM 28).

c) Ecclesia in América

La Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*, se refiere al “encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América”. Este documento, además, aborda el tema cultural, refiriéndose a una inculturación del evangelio

mucho más acorde con la época, y por tanto, más asumida de parte de la Iglesia, lo que se verá en las citas que vienen a continuación.

Para empezar, el texto destaca que una de las principales expresiones de la inculturación es la piedad popular, sobre todo en el sur del continente Americano, en donde la mayoría de sus pueblos está formado por hombres y mujeres de mucha fe y por lo mismo, sin problemas para expresarla, manteniendo con esto, sus tradiciones locales y su identidad, lo que se enuncia, concretamente en estas palabras referidas a la Virgen del Tepeyac, considerada ejemplo de inculturación: “la aparición de María al indio Juan Diego en la colina del Tepeyac, el año 1531, tuvo una repercusión decisiva para la evangelización. Este influjo va más allá de los confines de la nación mexicana, alcanzando todo el Continente. Y América, que históricamente ha sido y es crisol de pueblos, ha reconocido 'en el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac, en Santa María de Guadalupe, un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada” (EAm 11).

Asimismo, el documento señala en relación a estas manifestaciones de la religiosidad popular, que se deben descubrir en estas: “los verdaderos valores espirituales, para enriquecerlos con los elementos de la genuina doctrina católica, a fin de que esta religiosidad lleve a un compromiso sincero de conversión y a una experiencia concreta de caridad” (EAm 16).

En este sentido, *Ecclesia in America* repite nuevamente la importancia de la Virgen de Guadalupe en la inculturación de América, cuando señala: “el rostro mestizo de la Virgen de Guadalupe fue ya desde el inicio en el Continente un símbolo de la inculturación de la evangelización, de la cual ha sido la estrella y guía. Con su intercesión poderosa la evangelización podrá penetrar el corazón de los hombres y mujeres de América, e impregnar sus culturas transformándolas desde dentro” (EAm 70).

Más tarde, en el mismo número, esta exhortación, relaciona específicamente el tema de la piedad popular con los pueblos indígenas, señalando lo siguiente: “en América la piedad popular es expresión de la inculturación de la fe católica y muchas de sus manifestaciones han asumido formas religiosas autóctonas, es oportuno destacar la posibilidad de sacar de ellas, con clarividente prudencia, indicaciones válidas para una mayor inculturación del Evangelio. Ello es

especialmente importante entre las poblaciones indígenas, para que 'las semillas del Verbo' presentes en sus culturas lleguen a su plenitud en Cristo" (EAm 16).

Dentro de ese marco, el documento, en el siguiente número, hace alusión a la universalidad de la Iglesia católica, formada por la creación de nuevas Iglesias en Oriente y Occidente, lo cual queda enunciado en estas palabras: "si la comunidad eclesial universal necesita la *sinergia* entre las Iglesias particulares de Oriente y de Occidente para poder respirar con sus dos pulmones, en la esperanza de lograr hacerlo plenamente a través de la perfecta comunión entre la Iglesia católica y las orientales separadas, hay que alegrarse por la reciente implantación de Iglesias orientales junto a las latinas, establecidas allí desde el principio, porque de este modo puede manifestarse mejor la catolicidad de la Iglesia del Señor" (EAm 17).

Por otra parte, y sobre el asunto de las religiones no cristianas, *Ecclesia in America* declara que la Iglesia reconoce las virtudes que hay en ellas, y al mismo tiempo, desaprueba fuertemente cualquier tipo de discriminación, lo que queda reflejado en las siguientes palabras: "respecto a las religiones no cristianas, la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en ellas hay de verdadero y santo [...] en coherencia con esta actitud, los católicos rechazan como extraña al espíritu de Cristo toda discriminación o persecución contra las personas por motivos de raza, color, condición de vida o religión. La diferencia de religión nunca debe ser causa de violencia o de guerra. Al contrario, las personas de creencias diversas deben sentirse movidas, precisamente por su adhesión a las mismas, a trabajar juntas por la paz y la justicia" (EAm 51).

De igual forma, dicha exhortación, defiende a los indígenas, llamando a la integración de estos, partiendo primero por reconciliarse con ellos, a nivel económico, político, social y cultural, al señalar: "si la Iglesia en América, fiel al Evangelio de Cristo, desea recorrer el camino de la solidaridad, debe dedicar una especial atención a aquellas etnias que todavía hoy son objeto de discriminaciones injustas. En efecto, hay que erradicar todo intento de marginación contra las poblaciones indígenas. Ello implica, en primer lugar, que se deben respetar sus tierras y los pactos contraídos con ellos; igualmente, hay que atender a sus legítimas necesidades sociales, sanitarias y culturales" (EAm 64).

Y luego, el documento advierte, que para aproximarse realmente a las culturas indígenas y lograr una adecuada evangelización, hay que aplicar conocimientos y técnicas inculturadas tanto en la catequesis, como en la liturgia y además, fomentar los ministerios autóctonos: “para lograr estos objetivos es indispensable formar agentes pastorales competentes, capaces de usar métodos ya 'inculturados' legítimamente en la catequesis y en la liturgia. Así también, se conseguirá mejor un número adecuado de pastores que desarrollen sus actividades entre los indígenas, si se promueven las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada entre dichos pueblos” (EAm 64).

En consecuencia, el Papa Juan Pablo II, en *Ecclesia in America*, insiste que para lograr una nueva evangelización, todos tienen que participar en esta gran empresa, manifestando lo siguiente: “la situación en la que el mundo y la Iglesia se encuentran, a las puertas del Tercer milenio, y las exigencias que de ello se derivan, hacen que la misión evangelizadora requiera hoy un programa también nuevo que puede definirse en su conjunto como 'nueva evangelización' [...] deseo fervientemente invitar a todos los miembros del pueblo de Dios, y particularmente a los que viven en el Continente americano [...] a asumir este proyecto y a colaborar en él. Al aceptar esta misión, todos deben recordar que el núcleo vital de la nueva evangelización ha de ser el anuncio claro e inequívoco de la persona de Jesucristo” (EAm 66).

Según lo anterior, el texto, no duda en hablar de una nueva evangelización de las culturas, porque hoy el hombre tiene nuevas mentalidades, costumbres y comportamientos, a las cuales los evangelizadores deben adaptarse lo mejor posible, pero sin cambiar lo esencial del mensaje evangélico, como se muestra en estas palabras: “la nueva evangelización pide un esfuerzo lúcido, serio y ordenado para evangelizar la cultura'. El Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana, se encarnó en un determinado pueblo, aunque su muerte redentora trajo la salvación a todos los hombres, de cualquier cultura, raza y condición. El don de su Espíritu y su amor van dirigidos a todos y cada uno de los pueblos y culturas para unirlos entre sí [...] para que esto sea posible es necesario inculturar la predicación, de modo que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y la cultura de aquellos que lo oyen” (EAm 70).

Sin duda, esta exhortación, no quiso dejar a la educación fuera en materia cultural, puesto que tanto la pastoral de la cultura como la evangelización, se basan en la educación, la cual se apoya principalmente en la familia para que los niños de las distintas culturas, conozcan a Cristo de la

mejor forma posible, situación que la Iglesia tiene presente, y que el texto declara en las siguientes palabras: “el mundo de la educación es un campo privilegiado para promover la inculturación del Evangelio” (EAm 71).

Otra idea, que impulsó la exhortación *Ecclesia in América* con fuerza, fue el hecho de que los medios de comunicación ofrecieran sorprendentes posibilidades para comunicar el mensaje evangélico en el mundo, pudiendo alcanzar todas las culturas, sensibilizarlas y formar así católicos más preparados, lo cual está plasmado en las siguientes palabras: “es fundamental para la eficacia de la nueva evangelización un profundo conocimiento de la cultura actual, en la cual los medios de comunicación social tienen gran influencia [...] esta realidad requiere que se domine el lenguaje, naturaleza y características de dichos medios. Con el uso correcto y competente de los mismos se puede llevar a cabo una verdadera inculturación del Evangelio” (EAm 72).

3. 3 Magisterio Latinoamericano

a) Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Río de Janeiro 1955

Esta conferencia se realiza en el año 1955 y contó la presencia de “los Cardenales del Brasil, Colombia, Cuba, Chile, Ecuador, y los Arzobispos y Obispos Delegados de las Provincias Eclesiásticas y territorios de misión de América Latina”, siendo encabezada por “el Papa Pío XII, felizmente reinante, reunidos en Conferencia General de carácter no conciliar, del 25 de julio al 4 de agosto...en la ciudad de San Sebastián de Río de Janeiro, bajo la presidencia del Emmo. Señor Cardenal Adeodato Giovanni Piazza”(Río I Preámbulo), quién en ese momento, actuará como representante del Papa, de ahí su importancia.

Entorno a la realización de dicha conferencia, se puede decir, que al ser pre-conciliar, se identifica bastante con el “problema social” que presentan los pueblos de Latinoamérica, denunciando “tantos sufrimientos y amarguras” de las que han sido víctimas estas gentes, al igual que Medellín, pero este segundo documento, lo hace manifestando un mayor impulso profético frente a esta realidad (Río I 80).

En relación, a cómo se presenta la evangelización de los pueblos indígenas, se tiene, que en Río de Janeiro, se proponen algunas medidas o actividades para realizar, como son: la creación de un Seminario Internacional para la formación del Clero nativo, cuando no se cuente con un Seminario Menor y “que [...] en las regiones de un elevado porcentaje de población indígena- se favorezca la institución de catequistas o 'doctrineros', que instruyan a los indios, dirijan sus rezos, preparen para el bautismo de urgencia asistan a los moribundos”, y por último, “que se funden escuelas normales rurales, de artes y oficios, agrícolas y de labores domésticas para los nativos”, entre otras (Río I 86 al 89).

Dentro de ese marco, el texto recalca, su deseo de respaldar en todo ámbito a los pueblos indígenas, cuando expresa que una de las acciones principales que la Iglesia tiene “es la defensa y en la elevación espiritual, moral y social de la población indígena de América Latina” (Río I 89).

De igual manera, el documento, agrega en el mismo número, otras consideraciones hacia los indígenas, de vital importancia como son: “que se preocupen [...] que los indígenas sean, siempre y en todas partes, amparados y protegidos en sus personas y bienes”; que se cree una “Institución de carácter etnológico e indigenista” y finalmente, que “los Profesores de Colegios e Institutos, que sigan esforzándose en eliminar todo uso y costumbre que pueda aparecer como discriminación racial” (Río I 89).

Por otro lado, la Conferencia de Río de Janeiro, también establece la fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe o CELAM, entidad episcopal que dirigirá la vida y el trabajo que se realice en la Iglesia Latinoamericana hasta nuestros días, entre las cuales destacan: “coordinar las actividades; promover y ayudar obras Católicas; preparar nuevas Conferencias del Episcopado Latinoamericano”, etc., (Río I 97).

Finalmente, según todo lo mencionado, esta primera conferencia, puede resumirse en relación a cómo aborda el tema de los pueblos indígenas, en buscar incansablemente su protección, es decir, los defiende de todo tipo de situación que los pueda menoscabar en su dignidad, ya sea a nivel social, económico, religioso, entre otros, sin embargo, como se dijo anteriormente, pese al

apoyo e intención de ayudar a las culturas indígenas, no tendrá el espíritu profético que veremos en los documentos sucesivos, como son Medellín y Puebla.

b) Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín 1968

Esta Conferencia, se realiza del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968, en Medellín, Colombia, la cual contó con la figura del Papa Pablo VI, en ella se abordaron las situaciones más urgentes que aquejaban a la Iglesia Latinoamericana de ese momento, además, por ser la primera Conferencia realizada bajo el espíritu del Concilio Vaticano II, se esperaba que acogiera y aplicara las orientaciones entregadas en este Concilio, a la realidad del Continente.

Lo anterior, se enuncia en estas palabras: además de dar a conocer el objetivo principal que persigue esta conferencia, “nuestra reflexión se encaminó hacia la búsqueda de una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II” (Med II 8).

Con respecto al documento de Medellín, se puede decir, que en este, se proclama abiertamente una fuerte conciencia social y un afán de liberación para aquellos más vulnerables y lo deja expresando en estas palabras: “el Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (Med II 14, 1) y continúa añadiendo “un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (Med II 14, 2).

En cuanto, al ambiente rejuvenecido que se respiraba a raíz del Concilio Vaticano II, dentro de la Iglesia Católica en ese tiempo, el documento lo explica, reconociendo este momento para la Iglesia como "un nuevo período de su vida eclesial"; “marcado por una profunda renovación espiritual, por una generosa caridad pastoral, por una auténtica sensibilidad social”, donde se vislumbra por lo tanto, para los pueblos latinoamericanos también una nueva evangelización, mucho más contextualizada y radicalizada (Med II Presentación).

Ahora bien, en relación a cómo se aborda el tema de los pueblos indígenas en la segunda conferencia de Medellín, se puede decir, que se menciona a los indígenas sólo cuatro veces en todo el documento, pero que al menos en la introducción, se efectúa un reconocimiento justo a los primeros misioneros enviados al continente a evangelizar y al mismo tiempo, se dirige a los pueblos indígenas, cuando declara que: “la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad y expresa su reconocimiento a cuantos han trazado los surcos del Evangelio en nuestras tierras, aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente indígenas, del continente” (Med II Introducción 2).

En otro momento, el texto establece que dentro de las preocupaciones pastorales que tiene esta conferencia se destaca, el tema de las tierras o territorios rurales, que son el hogar y sustento del campesino e indígena, al señalar: “la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas” que “no será viable si no se lleva a cabo una auténtica y urgente reforma de las estructuras y de las políticas agrarias”. Donde además, exige en relación a las tierras, “hacer una adjudicación de las mismas”, concluyendo que “esta elevación del medio rural contribuirá al necesario proceso de industrialización y a la participación en las ventajas de la civilización urbana” (Med II 1, 14).

Dentro de ese marco, la Iglesia manifiesta además su preocupación por los indígenas, en cuanto a sus necesidades de educación, evangelización, entre otras, denunciando que se debe: “atender, educar, evangelizar y promover sobre todo a las clases sociales marginadas. Con un espíritu eminentemente misionero, preocuparse por los numerosos grupos indígenas del continente” (Med II 12, 13).

La inquietud recién señalada, se repite en el texto, en otro momento, pero haciendo hincapié en la responsabilidad que tiene toda la sociedad en esto: “existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres 'marginados' de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos” (Med II 4, 3).

A lo anterior, en el mismo número, el documento agrega, que si se educa, debe ser respetando los valores propios indígenas, siendo ellos protagonistas activos de su desarrollo: “la tarea de educación de estos hermanos nuestros [...] consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas” (Med II 4, 3).

Por otra parte, aun cuando en Medellín, el tema la diversidad, no se analizó en profundidad, sí lo indicó para la catequesis, punto muy relevante, pues la evangelización debe adaptarse a las diferentes culturas, lo cual deja plasmado en las siguientes palabras : Hay que “adaptarse y encarnarse en el genio de las diversas culturas” (Med II 9, 7b) y “acoger, por tanto, positivamente la pluralidad en la unidad, evitando erigir la uniformidad como principio 'a priori'” (Med II 9, 7c).

Resumiendo, en el documento de Medellín, se extraen dos ideas claras en cuanto a los indígenas: primero, que los agrupa dentro de los “marginados” o necesitados, pero que a la vez tienen su propia identidad cultural la cual debe ser respetada, y segundo, que expresa su deseo de ayudarles, entregando soluciones de liberación, a través de la promoción humana, la evangelización y la educación, esta última, con el fin de evitar que continuaran en el analfabetismo en el que se encontraban y para que efectivamente, ellos mismos fuesen los protagonistas de su historia.

c) Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla 1979

Esta Conferencia fue celebrada del 28 de enero al 13 de febrero de 1979, en Puebla de Los Ángeles, México, bajo el Pontificado de su Santidad Juan Pablo II, quién comienza con estas palabras: “la Conferencia que ahora se abre, convocada por el venerado Pablo VI, confirmada por mi inolvidable predecesor Juan Pablo I y reconfirmada por mí como uno de los primeros actos de mi Pontificado, se conecta con aquella, ya lejana, de Río de Janeiro [...] pero se conecta aún más estrechamente con la II Conferencia de Medellín” (DP Discurso inaugural).

Al igual que Medellín, esta conferencia muestra su fidelidad al Concilio Vaticano II, cuando su santidad, Juan Pablo II expresa: “repito ahora la invitación, en este momento trascendental de la evangelización en América Latina: 'la adhesión a este documento del Concilio tal como resulta iluminado por la Tradición y que contiene las fórmulas dogmáticas dadas hace un siglo por el Concilio Vaticano I, será para nosotros, pastores y fieles, el camino cierto y el estímulo constante -digámoslo de nuevo- en orden a caminar por las sendas de la vida y de la historia’” (DP Discurso inaugural 1, 6) y el contenido principal a reflexionar en esta ocasión, tal como dice el título de esta conferencia es: “la evangelización en el presente y el futuro de América Latina” (DP Discurso inaugural).

Sobre el asunto de los pueblos indígenas, esta conferencia se destacó, por abordar el tema con mucha más amplitud y profundidad que la conferencia pasada de Medellín, no obstante, mantuvo esa forma de categorizar a los indígenas, como necesitados o pobres al referirse a estos de la siguiente manera: “rostros de indígenas y con frecuencia de afro-americanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (DP 34).

Esto también, se observa en otro momento del texto, pero se refiere a una pobreza más bien forzada por las circunstancias, social, económica y política, pero en ningún caso se refiere a una pobreza cultural, lo que se percibe en estas palabras: “los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas” (DP 1134 nota 2).

Atendiendo a estas consideraciones, el documento de Puebla, expone la urgencia que hay de conseguir una evangelización liberadora para estos pueblos indígenas, cuando señala que: “los pastores de América Latina tenemos razones gravísimas para urgir la evangelización liberadora, no sólo porque es necesario recordar el pecado individual y social, sino también porque de Medellín para acá, la situación se ha agravado en la mayoría de nuestros países” (DP 487).

Respecto a cómo se aborda en términos generales el asunto de los pueblos indígenas, se puede decir, que se hace mención a los indígenas 18 veces y al indígena solamente dos veces (DP 307

y 464) y aunque pareciera que Puebla agrupa a indígenas y afroamericanos, como si se tratara de una misma realidad, se entiende que son culturas distintas, lo que se observa en esta frase: “este hecho no puede hacernos desconocer la persistencia de diversas culturas indígenas o afroamericanas en estado puro y la existencia de grupos con diversos grados de integración nacional” (DP 410).

Por otro lado, esta conferencia admitió los notables valores que poseen estos pueblos indígenas, llamando a respetarlos y a protegerlos cuando manifiesta que: “hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. Además, se tiene un gran amor a la tierra” (DP 19) y añade “a causa de influencias externas dominantes o de la imitación alienante de formas de vida y valores importados, las culturas tradicionales de nuestros países se han visto deformadas y agredidas minándose así, nuestra identidad y nuestros valores propios” (DP 53).

Asimismo, en relación a los valores especialmente evangélicos de los pueblos indígenas, determina que para lograr una auténtica evangelización son fundamentales, porque provienen de las culturas desde sus comienzos, especificando que: “las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los 'gérmenes del Verbo' presentes en las culturas” (DP 401) y de alguna forma, lo afirma en el siguiente párrafo, que dice: “la Iglesia parte, en su evangelización, de aquellas semillas esparcidas por Cristo y de estos valores, frutos de su propia evangelización” (DP 403).

En consecuencia, y siguiendo esta misma línea, añade que: “todo esto implica que la Iglesia, -obviamente la Iglesia particular- se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta” (DP 404).

De lo anterior, se está reconociendo primero que los indígenas son “semillas del verbo” o “gérmenes del verbo”, destacando su posición, como culturas originarias, segundo, que estas culturas transmiten una carga valórica positiva muy potente, considerando como actualmente los valores se han ido tergiversando y acomodando según la conveniencia social, tercero, que por lo

mismo, la Iglesia se propone una evangelización no destructiva o desintegradora sino por el contrario, más bien constructiva e integradora y cuarto, la última cita aunque no utiliza la palabra inculturación, de todos modos entrega esta idea, al decir, que la Iglesia debe adaptarse en todos los sentidos a la cultura que evangeliza.

No obstante, cabe señalar que si bien, la Iglesia reconoce y acepta los valores que existen en las diversas culturas, necesita denunciar y purificar aquello que no corresponde, como lo expresan estas palabras: “la Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que el reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que, sin serlo, una cultura asume como absolutos. La Iglesia tiene la misión de dar testimonio del 'verdadero Dios y del único Señor'” (DP 405).

Volviendo la mirada a las Iglesias particulares, el texto, les da un valor especial a estas pequeñas comunidades, pues son lugares donde se estrechan aún más los lazos, los participantes son muy comprometidos, trabajan por el bien común, lo que favorece el proceso de inculturación, tal como lo señalan estas palabras: “se comprueba que las pequeñas comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base crean mayor interrelación personal, aceptación de la Palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local” (DP 629).

Por otra parte, en Puebla se recalca, la urgente necesidad de evangelizar a las culturas de forma integral, abarcando todos los aspectos de su vida, lo que expresa así : “la Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos” (DP 428).

No obstante, esta labor de evangelizar de forma integral, no siempre ocurre y señala que todavía, existen “indígenas habitualmente marginados de los bienes de la sociedad y en algunos casos o no evangelizados o evangelizados en forma insuficiente; los afroamericanos, tantas veces olvidados” (DP 365).

En definitiva, en el documento de Puebla, se observa una preocupación y compromiso social transformador que los obispos quisieron transmitir, a favor de una evangelización integral, donde los valores culturales que guardan los pueblos indígenas se respeten y promuevan, mostrando a su vez, la situación de marginación social y política, en la que se encuentran estas culturas, pero con el fin de ayudarlos y no desacreditarlos.

d) Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Santo Domingo 1992

El presente documento, si bien continúa con los planteamientos contenidos en Medellín y Puebla respecto a los pueblos indígenas, se destaca por hacerlo con mayor amplitud, profundidad y compromiso, porque en el época de su elaboración, fue capaz de dar respuesta a las grandes exigencias que tenía la Pastoral Indígena, que por cierto, nunca antes se habían abordado con ese espíritu y dedicación, por eso, se le recordará como la Conferencia de la Inculturación del Evangelio y de la Pastoral Indígena.

En relación a la cuarta conferencia de Santo Domingo, esta tuvo lugar durante los años noventa, específicamente en 1992, cuando los pueblos latinoamericanos estaban en un contexto, al cual los obispos designaron como los nuevos “signos de los tiempos”, es en esta situación entonces, que el Papa Juan Pablo II da comienzo a dicha reunión y en las primeras palabras que pronuncia en la carta a los obispos, aclara los tres temas que serán los tópicos del documento y que están contenidos en el título, que son los siguientes: “la Nueva evangelización, la Promoción humana y la Cultura cristiana” (SD Discurso inaugural).

En su discurso inaugural, Juan Pablo II, inicia dando las gracias a los primeros evangelizadores, reconociendo su esfuerzo y valentía: “damos, pues, gracias a Dios por la pléyade de evangelizadores que dejaron su patria y dieron su vida para sembrar en el Nuevo Mundo la vida nueva de la fe, la esperanza y el amor” (SD Discurso inaugural 1, 3).

Luego, en el número siguiente, hace referencia a los pueblos indígenas y admite los abusos cometidos por los conquistadores, hacia estos, cuando declara que la Iglesia desde los inicios de la evangelización: “fue defensora infatigable de los indios, protectora de los valores que había en sus culturas, promotora de humanidad frente a los abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos. La denuncia de las injusticias y atropellos por obra de Montesinos, Las Casas, Córdoba, fray Juan del Valle y tantos otros” (SD Discurso inaugural 1, 4). Además, en otro momento, los obispos deciden explícitamente referirse al tema del “perdón” a los pueblos indígenas al manifestar que: “después de haber pedido perdón con el Papa a nuestros hermanos indígenas y afroamericanos [...] queremos desarrollar una evangelización inculturada” (SD 248).

En cuanto a cómo se define en esta conferencia la evangelización para todas las culturas, se hace ubicando a la persona de Cristo en el centro, según el siguiente párrafo: “la nueva evangelización tiene, como punto de partida, la certeza de que en Cristo hay una 'inescrutable riqueza' (Ef 5,8), que no agota ninguna cultura, ni ninguna época, y a la cual podemos acudir siempre los hombres para enriquecernos” (SD Discurso inaugural 2, 6) y añade “no hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios” (SD Discurso inaugural 2, 7).

Con respecto al documento, y su forma de mostrar a los indígenas, afroamericanos y mestizos, lo hace como si fueran una unidad, destacando por lo tanto que América Latina es indígena, negra y mestiza a la vez, pero que cada cultura posee su identidad propia, lo que explica en estas palabras: “América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. En él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social, de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo, pero buscan su unidad desde la identidad católica” (SD 244).

Por otra parte, llama la atención, que en el texto, no se utilice constantemente la palabra “indígena” o “indígenas” como ocurría en las conferencias anteriores, sino que prefiere referirse a estos con mayor cercanía diciendo: “nuestro continente” (SD 172), “nuestros pueblos” (SD Presentación 5), “vuestros pueblos” (SD Discurso inaugural 22), “nuestros hermanos indígenas”

(SD 248), “comunidad indígena” (SD 172), etc. Situación, que se aprecia a lo largo de todo el documento, el cual está impregnado de estas formas de expresión, porque el asunto de los pueblos indígenas, ya no es visto como un tema aparte, o dirigiéndose a ellos como “los marginados”, sino que en esta oportunidad, el asunto de los pueblos indígenas, está directamente relacionado con el tópico central presente en todo el documento, que es la evangelización inculturada.

Igualmente, otra idea que se destaca en el documento, son los valores presentados en estas culturas diciendo: “particular atención habréis de prestar a las culturas indígenas y afroamericanas, asimilando y poniendo de relieve todo lo que en ellas hay de profundamente humano y humanizante. Su visión de la vida, que reconoce la sacralidad del ser humano, su profundo respeto a la naturaleza, la humildad, la sencillez, la solidaridad son valores que han de estimular el esfuerzo por llevar a cabo una auténtica evangelización inculturada” (SD Discurso inaugural 4, 22).

Dentro de ese marco, el texto complementa lo mencionado, agregando que estos valores, provienen de las semillas del verbo: “los pueblos indígenas de hoy cultivan valores humanos de gran significación [...] estos valores y convicciones son fruto de 'las semillas del Verbo' que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados para que fueran descubriendo la presencia del Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra, etc.”(SD 245).

Al mismo tiempo, en el párrafo anterior, se reproduce, al igual que en los documentos anteriores, la idea de considerar a los indígenas como portadores de semillas del Verbo, lo que se puede distinguir también en otros párrafos del texto, que expresan lo siguiente: “la presencia creadora, providente y salvadora de Dios acompañaba ya la vida de estos pueblos. Las 'semillas del Verbo', presentes en el hondo sentido religioso de las culturas precolombinas” (SD conclusiones 17) y también cuando dice Juan Pablo II que: “de la fecundidad de la semilla evangélica depositada en estas benditas tierras he podido ser testigo durante los *viajes apostólicos* que el Señor me ha concedido realizar a vuestras Iglesias particulares” (SD Discurso inaugural 4).

Otra idea relevante que expone la conferencia de Santo Domingo, es que los indígenas y afroamericanos ya no son vistos como “los más pobres entre los pobres” como aparecía en el

documento de Puebla (DP 34), sino que son “poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra cultura actual” (SD 38).

Asimismo, esta conferencia, considera a los pueblos indígenas, como un ejemplo a seguir, en las diversas formas que tienen de entender la vida, al señalar que hay que aprender a “valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos” (SD 169) y a esto se agrega, según el documento, que hay que cultivar “el sentido natural de respeto por la tierra; ella es la madre tierra, que alimenta a sus hijos, por eso hay que cuidarla, pedir permiso para sembrar y no maltratarla” (SD 172) .

Ahora bien, entorno a la religiosidad popular, presente en los pueblos indígenas, el texto señala que “es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural” (SD 36) y lo complementa en otro párrafo al decir: “si los pastores no nos empeñamos a fondo en acompañar las expresiones de nuestra religiosidad popular purificándolas y abriéndolas a nuevas situaciones [...] será más difícil la inculturación del Evangelio” (SD 53).

Por otro lado, el documento plantea que deben ser los pueblos indígenas, los principales protagonistas en su promoción humana o autodesarrollo, y esto lo expresa así: “para una auténtica promoción humana, la Iglesia quiere apoyar los esfuerzos que hacen estos pueblos para ser reconocidos como tales por las leyes nacionales e internacionales, con pleno derecho a la tierra, a sus propias organizaciones y vivencias culturales, a fin de garantizar el derecho que tienen de vivir de acuerdo con su identidad, con su propia lengua y sus costumbres ancestrales, y de relacionarse con plena igualdad con todos los pueblos de la tierra” (SD 251).

De igual forma, se puede complementar lo anterior, en otro número del texto, que con sus palabras, deja entrever, el fomento de la autonomía de estos pueblos, a través de la conservación de su identidad y la confianza en sí mismos: “una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico” (SD 243).

Además, en esta conferencia se hace un llamado al diálogo intercultural e interreligioso cuando se establece lo siguiente: hay que “ofrecer el evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas” (SD 248) y lo reitera, cuando en otro número añade, que se desea: “buscar ocasiones de diálogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las 'semillas del Verbo', con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso” (SD 138 y 137).

A lo mencionado, el texto añade que será más fácil lograr una verdadera inculturación y enriquecimiento del evangelio, si los pueblos indígenas logran dialogar y compartir, con el resto de la Iglesia, tal como lo expresan estas palabras: “queremos acercarnos a los pueblos indígenas y afroamericanos, a fin de que el Evangelio encarnado en sus culturas manifieste toda su vitalidad y entren ellos en diálogo de comunión con las demás comunidades cristianas para mutuo enriquecimiento” (SD 299).

Sin duda, la inculturación, proclamada en repetidas ocasiones por Santo Domingo, exige también de una catequesis inculturada, es decir, “nos pide proclamar la Buena Nueva con un lenguaje que haga más cercano el mismo Evangelio de siempre a las nuevas realidades culturales [...] la Nueva Evangelización tiene que inculturarse más en el modo de ser y de vivir de nuestras culturas, teniendo en cuenta las particularidades de las diversas culturas, especialmente las indígenas” (SD 30).

Finalmente, el documento de Santo Domingo, se resume en que los obispos, realizan un esfuerzo mucho más evidente por reconciliarse con los pueblos indígenas, que las pasadas conferencias, haciendo un llamado a considerar y apreciar a estos pueblos, remarcando los valores y riquezas que éstos poseen, brindándoles al mismo tiempo, todo su apoyo, para que ellos mismos sean sujetos activos de la inculturación del evangelio.

e) Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Aparecida 2007

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, se llevó a cabo durante mes de mayo del año 2007 en el Santuario de la Madre Aparecida en Brasil, la que contó con la presencia del Papa Benedicto XVI en su inauguración. Los participantes, consagrados/as y laicos/as, examinaron detenidamente la situación del Continente para lograr definir nuevas indicaciones pastorales a seguir, que permitieran mejorar la labor de la Iglesia latinoamericana en circunstancias tan complicadas y de constante ataque y oposición a esta. Este proceso, finalizó con la entrega del documento de Aparecida a todos los feligreses el 29 junio del 2007.

Al comienzo, la conferencia, fue definida por el Papa de la siguiente forma: “la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño es un nuevo paso en el camino de la Iglesia, especialmente desde el Concilio Ecuménico Vaticano II. Ella da continuidad y, a la vez, recapitula el camino de fidelidad, renovación y evangelización de la Iglesia latinoamericana al servicio de sus pueblos, que se expresó oportunamente en las anteriores Conferencias Generales del Episcopado (Río, 1955; Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992). En todo ello reconocemos la acción del Espíritu” (DA Introducción 9).

Sin embargo, respecto a las ideas en común que tiene la conferencia de Aparecida con las pasadas conferencias y el aporte que entrega el documento, especialmente en el asunto de los pueblos indígenas de nuestro continente y su presencia e integración en la Iglesia Católica, tema fundamental para esta investigación, existe mucha especulación y opiniones divididas, porque al parecer, hay quienes esperaban mucho más, considerando, que en Santo Domingo se vio una gran preocupación en materia de los pueblos indígenas, hablando como se ha dicho anteriormente, inclusive de una Pastoral Inculturada y reconociendo plenamente los errores para con éstos.

En efecto, se pretendía que Aparecida tuviese reflejado en su contenido el mismo espíritu de compromiso y revuelo que tuvo el documento que le antecedió, pero en general, según otros sentires, Aparecida respondió sin desilusionar completamente a la gente de América Latina, porque trató todos los temas, incluido el de los indígenas con una cierta continuidad, pero no con la profundidad requerida, pese a que se vio a un Benedicto XVI muy firme y profético al

comienzo en su discurso, no obstante, el resultado final del documento al parecer no tuvo el mismo coraje. Por tanto, como se mencionó, hay algunos que quedaron conformes y otros que sintieron que se mostró temor o debilidad en comparación con la conferencia pasada.

Las ideas expuestas, se pueden confirmar en las palabras que el Papa Benedicto XVI pronunció al comenzar la conferencia de Aparecida cuando enuncia lo siguiente: “el Evangelio llegó a nuestras tierras en medio de un dramático y desigual encuentro de pueblos y culturas. Las 'semillas del Verbo', presentes en las culturas autóctonas, facilitaron a nuestros hermanos indígenas encontrar en el Evangelio respuestas vitales a sus aspiraciones más hondas” (DA 4).

Se observa entonces, que el discurso de Benedicto XVI, es un discurso potente y si bien, menos agudo de lo que se vio en Santo Domingo con Juan Pablo II, cuando reconoció los abusos cometidos a las culturas indígenas, parecía bastante motivador para los que oían sus palabras en ese momento. En todo caso, como se dijo, la crítica que se realiza a este documento es más de fondo y no de forma, considerando que hace alusión en varios momentos sobre el tema de los pueblos indígenas, concretamente se le dedican dos apartados, el primero ubicado en el capítulo 2 del documento, específicamente en el punto 2.1.5, llamado “Presencia de los pueblos indígenas y afroamericanos en la Iglesia” que comprende desde los números 88 al 97.

Y el segundo, situado en el capítulo 10 del documento, en el punto 10.9, llamado “La integración de los indígenas y afroamericanos” que contempla desde el número 529 al 554. En cuanto al capítulo 2, cabe destacar, que este menciona la palabra “indígenas”, en los siguientes números (88, 89, 91 y 95) y la denominación “pueblos indígenas” en los números (90, 92, 530 y Mensaje final), además, en el capítulo 10, aparece el término “pueblos” en los números (529, 532, y Mensaje final) y “comunidades” en el número (531).

En relación, a cómo el documento de Aparecida se refiere a los indígenas y afroamericanos, lo hace similar a Santo Domingo, puesto que en ocasiones los menciona en forma conjunta, lo que se distingue en los números (65, 89, 90, 91, 94, 96 y Oración final), pero también los nombra por separado en el número (75), y en otros casos señala las características que diferencian tanto a los indígenas como a los afroamericanos, campesinos, mestizos e inmigrantes cuando plantea:

“las culturas indígenas se caracterizan, sobre todo, por su apego profundo a la tierra y por la vida comunitaria, y por una cierta búsqueda de Dios. Las afroamericanas se caracterizan, entre otros elementos, por la expresividad corporal, el arraigo familiar y el sentido de Dios. La cultura campesina está referida al ciclo agrario. La cultura mestiza [...] ha buscado en medio de contradicciones sintetizar a lo largo de la historia estas múltiples fuentes culturales originarias, facilitando el diálogo de las respectivas cosmovisiones [...] a esta complejidad cultural habría que añadir también la de tantos inmigrantes europeos que se establecieron en los países de nuestra región” (DA 56).

Vinculado a este concepto, en otro momento además, explica la raíz u origen de cada cultura al decir: “los indígenas constituyen la población más antigua del Continente. Están en la raíz primera de la identidad latinoamericana y caribeña. Los afroamericanos constituyen otra raíz que fue arrancada de África y traída aquí como gente esclavizada. La tercera raíz es la población pobre que migró de Europa desde el siglo XVI, en búsqueda de mejores condiciones de vida” (DA 88).

En cuanto, al trato que emplea Aparecida, para referirse a los indígenas, al igual que Santo Domingo, muestra bastante cordialidad y cercanía en sus palabras cuando les llama, “nuestros pueblos”, lo que queda reflejado en las siguientes afirmaciones: la “cultura de nuestros pueblos son sus mayores riquezas (DA Introducción 7) o también, al decir: “podemos y queremos contemplar al mundo, a la historia, a nuestros pueblos de América Latina y de El Caribe” (DA 18), también, esta denominación amable que utiliza Aparecida para referirse a los pueblos indígenas, se encuentra en los siguientes números (22, 29 y Mensaje final).

Hasta el presente, se ha examinado el documento de Aparecida, en términos muy generales y aludiendo a la organización y características de los puntos concernientes a los pueblos indígenas, sin advertir las reflexiones que entrega respecto de éstos y principalmente lo que en este caso le interesa al pueblo mapuche católico acerca de los lineamientos de una pastoral inculturada y de cómo son reconocidos, valorados e integrados por la Iglesia, la cual manifiesta constantemente su apoyo en la promoción de los valores humanos y convicciones indígenas, así como en la defensa de sus derechos individuales y colectivos y por último, y quizás lo más importante, la

estimulación permanente a participar por medio de un diálogo intercultural, interreligioso o ecuménico, que aumente y enriquezca la labor de la pastoral indígena.

Entonces, para dar inicio a la realización de este análisis, se seleccionaran los puntos más importantes que Aparecida dedica a los pueblos indígenas, contenidos en el capítulo 2 y el capítulo 10 señalados, así como algunos puntos de otros capítulos que puedan ser relevantes o influyan en la forma de hacer pastoral para los pueblos autóctonos de hoy.

Atendiendo a estas consideraciones, se tiene que en el documento de Aparecida, se puede destacar un llamado a apreciar a estos pueblos y entender que ellos fueron los primeros, siendo la base desde donde surge la actual cultura latinoamericana y lo expresa de la siguiente forma: “los indígenas constituyen la población más antigua del Continente. Están en la raíz primera de la identidad latinoamericana y caribeña” (DA 88).

También, Aparecida en el mismo número, refuerza esta idea, tomando las palabras del documento de Puebla que señalan: “de todos estos grupos y de sus correspondientes culturas se formó el mestizaje que es la base social y cultural de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños” (DP 307 y 409, DA 88). En general, se observa como el documento les otorga a estos pueblos, un sitio fundamental, primordialmente por el legado cultural que tienen y que pese a todo, se ha mantenido vigente en el tiempo, teniendo que subsistir, adaptándose a través del fortalecimiento de su identidad, valores, costumbres y tradiciones, así como también de su fe y religión.

Otra idea importante que señala esta conferencia, es que solicita que a las culturas indígenas se les trate con respeto, sin menoscabarlos y al mismo tiempo, les entrega su apoyo en la defensa de los legítimos derechos (cf. DA 89) , lo cual reitera en otros números, al señalar “estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos” (DA 91), así como también, cuando establece su respaldo en “la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos” (DA 530).

En relación a la calidad de las tierras que exhibe hoy el continente latinoamericano, así como también el mundo en general, el documento de Aparecida, advierte el daño que ha sufrido el

hábitat en el que vivían los pueblos originarios, y los obispos opinan señalando que en esto “tiene una enorme responsabilidad el actual modelo económico que privilegia el desmedido afán por la riqueza, por encima de la vida de las personas y los pueblos y del respeto racional de la naturaleza” (DA 473).

Asimismo, en el mismo número, el texto precisa cómo los indígenas han sido víctimas del sistema, perdiendo gran parte de sus tierras lo que se explica en las siguientes palabras: “la devastación de nuestros bosques y de la biodiversidad mediante una actitud depredatoria y egoísta, involucra la responsabilidad moral de quienes la promueven, porque pone en peligro la vida de millones de personas y en especial el hábitat de los campesinos e indígenas, quienes son expulsados hacia las tierras de ladera y a las grandes ciudades para vivir hacinados en los cinturones de miserias” (DA 473).

A estos elementos, Aparecida agrega, de forma más explícita y enérgica, que los indígenas se ven amenazados no sólo por la usurpación de sus tierras, sino en toda su “existencia física, cultural y espiritual”, mostrando la realidad en la que viven hoy estas culturas y señalando que no es fácil para ellos desenvolverse en un mundo globalizado, que lamentablemente pareciera querer acabar con lo distinto, en este caso las minorías étnicas (DA 90).

Igualmente, el texto complementa lo dicho, en el mismo número, al advertir que: “hoy, los pueblos indígenas y afros están amenazados [...] en sus modos de vida; en sus identidades; en su diversidad; en sus territorios y proyectos. Algunas comunidades indígenas se encuentran fuera de sus tierras, porque éstas han sido invadidas y degradadas, o no tienen tierras suficientes para desarrollar sus culturas. Sufren graves ataques a su identidad y supervivencia, pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes” (DA 90).

Dentro de ese marco, esta conferencia, en el mismo número, hace alusión al tema de las migraciones indígenas y plantea: “la migración está influyendo en el cambio de costumbres, de relaciones e incluso de la religión” (DA 90), donde se observa otra de las amenazas para los pueblos originarios, pues si se piensa en la población joven muchas veces, debe dejar sus territorios en busca de oportunidades laborales, abandonando su gente, sus costumbres y

creencias religiosas, teniendo por tanto, que ajustarse a lo que les ofrece la ciudad, porque aquellos que escogen quedarse en los campos, tienen que conformarse con un futuro inestable o desolador, si no tienen como trabajar sus tierras.

En virtud de lo anterior, el documento determina que: “esta progresiva transformación cultural provoca la rápida desaparición de algunas lenguas y culturas” (DA 90). Es decir, la situación es tan preocupante que puede llevar al exterminio de las culturas ancestrales, que han sucumbido al cambio de época y no han podido reinventarse por falta de ayuda. Por eso, los obispos de la Iglesia entregan su apoyo para que los pueblos originarios luchen por sus demandas, con el objetivo principal de mantener vivas sus costumbres y continuar desarrollándose en el mundo de hoy.

Por otra parte, la quinta conferencia de Aparecida, establece que los valores que poseen los pueblos indígenas sean tomados en cuenta (cf. DA 91), idea que sostiene en el siguiente número, cuando recoge las palabras de Santo Domingo al anunciar: “los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación” (SD 245, DA 92) y por lo tanto, “la Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna”(SD 243).

Además, en otros números del texto, reitera su reconocimiento por los valores presentes en los pueblos indígenas, al exponer: “estos valores y convicciones son fruto de 'las semillas del Verbo', que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados” (DP 451, SD 245 y DA 92), asimismo, otro número señala “nos comprometemos también a crear conciencia en la sociedad acerca de la realidad indígena y sus valores” (DA 530) y por último, en el mensaje final del documento conclusivo anuncia el “derecho que tienen los pueblos de defender y promover los valores subyacentes en todos los estratos sociales, especialmente en los pueblos indígenas” (DA Mensaje final).

Todo lo anterior, se complementa en otro momento, en el que este documento, nombra específicamente algunos de los valores que conservan las culturas indígenas, entre los cuales destaca: la “apertura a la acción de Dios por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida

humana, la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultra terrena” (SD 17 y DA 93). Y en el mismo número, termina añadiendo: “actualmente, el pueblo ha enriquecido estos valores ampliamente por la evangelización, y los ha desarrollado en múltiples formas de auténtica religiosidad popular” (DA 93).

Sin duda, dentro de los valores mencionados, Aparecida insiste al igual que los documentos anteriores, acerca del apego que presentan estos pueblos originarios con la tierra y el respeto que muestran por la naturaleza, al expresar: “las culturas indígenas se caracterizan, sobre todo, por su apego profundo a la tierra” (DA 56) y “su respeto a la naturaleza y el amor a la madre tierra como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano” (DA 472). Todo lo cual, constituye un ejemplo digno de resaltar porque gracias a los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, “se está tomando conciencia de la naturaleza como una herencia gratuita que recibimos para proteger, como espacio precioso de la convivencia humana y como responsabilidad cuidadosa del hombre para el bien de todos” (DA 471).

A este valor mencionado, se agrega también, el gran sentido comunitario que tienen entre sí los pueblos indígenas, y que en estos tiempos, hace mucha falta, considerando que vivimos en una sociedad que se caracteriza por el individualismo, el consumismo, la indiferencia y el capitalismo, presente sobre todo en las grandes metrópolis, lo cual es manifestado en estas palabras: “las culturas indígenas se caracterizan, sobre todo, por su apego profundo a la tierra y por la vida comunitaria, y por una cierta búsqueda de Dios” (DA 56).

No obstante, se destaca que esta forma de entender las relaciones, que tienen los pueblos indígenas, no se reduce solamente, a la convivencia con los demás seres humanos, sino que estos además, lo descubren en su relación en general con el entorno, con el mundo que los rodea y el documento de Aparecida asume estas características, señalando: “de ellos valoramos su profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa, que dinamiza sus culturas” (DA 529).

Hasta aquí, se ha abordado cómo los obispos de la Iglesia, en Aparecida, reconocen los derechos de los pueblos indígenas, así como sus virtudes y su legitimidad como pueblos originarios de

América Latina y el Caribe, palabras que en este documento, se repiten de los documentos anteriores, y vuelven a ser asumidas como un compromiso a nivel pastoral, que debe ser respetado para el bien de toda América.

Por otra parte, se puede subrayar, que el documento, hace referencia a la “identidades particulares” (DA 91) que poseen los pueblos indígenas, las cuales deben ser consideradas y tomadas en cuenta, algo que se reitera en otro número al declarar lo siguiente: “como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades” (DA 530), así también lo señala más adelante, cuando indica que no se debe paralizar la “identidad étnica” (DA 533) y por último, en la oración final el Papa pide al Señor estas cosas: “quédate con los pobres y humildes, con los indígenas y afroamericanos, que no siempre han encontrado espacios y apoyo para expresar la riqueza de su cultura y la sabiduría de su identidad” (DA 554).

Otro tema, en el que enfatiza el documento conclusivo de Aparecida respecto de las culturas indígenas, es su evidente preocupación por la situación sociocultural o el contexto en el que vive el hombre de hoy, específicamente, el entorno que envuelve a los pueblos indígenas del siglo XXI y lo señala en estas palabras: “la realidad social, que describimos en su dinámica actual con la palabra globalización, impacta, por tanto, antes que cualquier otra dimensión, nuestra cultura y el modo como nos insertamos y apropiamos de ella” (DA 43) y agrega “vivimos una época cuyo nivel más profundo es el cultural” (DA 44), sin embargo, advierte que estas nuevas formas culturales “nos afligen, pero no nos desconciertan los grandes cambios que experimentamos” (DA 20).

Con respecto al momento social y cultural que viven hoy los pueblos indígenas, los obispos en este documento, son optimistas, refiriéndose a un período, que constituye una gran oportunidad, pues lo califica como “un nuevo Pentecostés eclesial” esto se explica porque “los indígenas y afroamericanos emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un kairós para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento” (DA 91).

Se puede ver entonces, que Aparecida, observa detenidamente la realidad presente y además, es capaz de referirse a la posición actual, que ocupan los pueblos indígenas en la sociedad,

apoyando plenamente su participación, en diversas áreas de la sociedad, por entenderse que son personas creativas, inteligentes y por sobre todo, con una visión distinta de las cosas, lo cual les permite enriquecer el medio donde se desenvuelven, así como también, pueden constituir un gran aporte para la Iglesia, específicamente el pueblo mapuche, ya sea actuando como laicos o consagrados, puesto que tienen mayor sensibilidad y sabiduría, en relación a algunos temas, y se caracterizan por ser personas que tienen una enorme fe en Dios.

Lo anteriormente expuesto, es declarado por esta conferencia, de la siguiente forma: “con la presencia más protagónica de la Sociedad Civil y la irrupción de nuevos actores sociales, como son los indígenas [...] se está fortaleciendo la democracia participativa, y se están creando mayores espacios de participación política. Estos grupos están tomando conciencia del poder que tienen entre manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión” (DA 75).

No obstante, el texto advierte, que todavía se les menosprecia a los indígenas, en muchos aspectos como son: “la inserción laboral, en la calidad y contenido de la formación escolar, en las relaciones cotidianas y, además, existe un proceso de ocultamiento sistemático de sus valores, historia, cultura y expresiones religiosas” (DA 96), y para que esto no suceda, en el mismo número, el documento entrega la siguiente solución: es preciso renunciar a “una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afroamericanos. De modo que, descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos” (DA 96).

e.1 Síntesis final de Aparecida

- Hitos que se repiten en los documentos anteriores y en Aparecida, respecto a los pueblos indígenas

La dimensión social

Aparecida al igual que los documentos que lo preceden, siguió preocupándose de la dimensión social de los pueblos indígenas, insistiendo, en el cambio de mentalidad, que permitiera transformar la sociedad, para que fuese más justa e igualitaria, lo cual se refleja en estas palabras: “la globalización hace emerger, en nuestros pueblos [...] los rostros de los nuevos excluidos: los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, víctimas del tráfico de personas y secuestros, desaparecidos [...] los indígenas y afroamericanos, campesinos sin tierra y los mineros. La Iglesia, con su Pastoral Social, debe dar acogida y acompañar a estas personas excluidas en los ámbitos que correspondan” (DA 402, 407 y 430).

Así también lo expresó Puebla, en las siguientes palabras: “rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (DP 34, 30-39). Sin embargo, hay una diferencia, entre estos documentos, puesto que en Aparecida se continuó indicando que los indígenas aún necesitan apoyo en sus demandas, pero, ya no son vistos como personas marginadas o con falta de educación, puesto que en este documento se les reconocen, permanentemente las grandes capacidades que poseen y que pueden compartir con su entorno.

La defensa de las tierras y sus derechos

En este punto, se busca apoyar los legítimos derechos que tienen las culturas indígenas, entre los cuáles está la defensa de sus territorios muchas veces usurpados, situación que Aparecida expone en las siguientes palabras: “acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades y organizaciones propias, la defensa del territorio, una educación intercultural bilingüe y la defensa de sus derechos” (DA 530, 89, 90, 91 y 98), así también, lo manifiesta Santo Domingo, cuando declara que: se debe “impulsar la plena vigencia de los derechos humanos de los indígenas y afroamericanos, incluyendo la legítima defensa de sus tierras” (SD 251 y 171- 177). Se puede ver, entonces, que este tema, se vuelve a abordar en Aparecida.

La promoción de una adecuada educación

Es importante para los obispos de Aparecida que los indígenas reciban una educación pertinente, para desarrollarse en todos los ámbitos y para mejorar su calidad de vida, contribuyendo de esta forma a la sociedad, lo que se indica en estas palabras: “la educación humaniza y personaliza al ser humano cuando logra que éste desarrolle plenamente su pensamiento y su libertad, haciéndolo fructificar en hábitos de comprensión y en iniciativas de comunión con la totalidad del orden real. De esta manera, el ser humano humaniza su mundo, produce cultura, transforma la sociedad y construye la historia” (DA 330, 257, 332 y DP 1025).

De igual forma, Santo Domingo, percibe la educación, como una opción a la que todos debieran tener acceso, al señalar: “también es un reto la educación adecuada a las diferentes culturas, en especial a las culturas indígenas y afroamericanas; no sólo en el sentido de que no se acomoda a su manera de ser, sino en el de no marginarlas y excluirlas del progreso, de la igualdad de oportunidades y de la capacidad de construir la unidad nacional” (SD 270, 265 y 251). Se observa de esta forma, que este asunto, se vuelve a tratar en Aparecida.

La opción por los pobres

Con respecto a la preferencia que manifiesta continuamente la Iglesia por los pobres, se puede advertir que en Aparecida, queda expresado de esta forma: “nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia Latinoamericana y Caribeña siga siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio. Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores” (DA 391, 395, 396 y 409); (Med II 1, 4 y 14); (DP 1134 y 1165); (SD 178 y 181). En cuanto a esta afirmación, Aparecida destaca esta opción preferencial por los pobres, donde están también incluidos los indígenas, no por ser “pobrecitos”, sino por encontrarse en lugar preferencial o prioritario dentro de las preocupaciones de la Iglesia, así como las mujeres, los jóvenes, etc.

La autodeterminación indígena en la promoción humana integral

Sobre este asunto, se puede decir, que es muy relevante, porque si bien se hablaba de promoción humana en Medellín, es en Santo Domingo y Aparecida, donde se incentiva la colaboración de los indígenas en su autodesarrollo, para que se conviertan en actores y no espectadores, pues se considera que ellos poseen numerosas herramientas para hacerlo y Aparecida, lo anuncia de la siguiente forma: “entendemos, además, que la verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares: 'Debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre', desde la vida nueva en Cristo que transforma a la persona de tal manera que 'la hace sujeto de su propio desarrollo'” (DA 399, 401 y 403), y Santo Domingo, lo reitera cuando señala: hay que “superar la mentalidad y la praxis del desarrollo inducido desde fuera, en favor del autodesarrollo a fin de que estos pueblos sean artífices de su propio destino” (SD 251, 120 y Med II 1,14).

La defensa del medio ambiente

En cuanto a esta materia, cabe señalar, que está estrechamente ligada al apego que los pueblos indígenas tienen con la tierra, porque por lo general, estos pueblos respetan mucho su entorno, por considerarlo su hogar, teniendo una visión muy distinta de la naturaleza, siempre con la idea de proteger los recursos, que son de todos, lo que se advierte, en las siguientes palabras de Aparecida: “la Iglesia agradece a todos los que se ocupan de la defensa de la vida y del ambiente. Hay que darle particular importancia a la más grave destrucción en curso de la ecología humana [...] valora especialmente a los indígenas por su respeto a la naturaleza y el amor a la madre tierra como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano” (DA 472, 470 y 471). Y Santo Domingo, refuerza lo planteado, con estas palabras: hay que “aprender de los pobres a vivir en sobriedad y a compartir y valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos” (DS 169- 170).

Son la base de la población latinoamericana y caribeña

En la conferencia de Aparecida, se reconoce la antigüedad que tienen los pueblos originarios, siendo los primeros habitantes de Latinoamérica y el Caribe, por tanto, son quienes dan origen a

los actuales pueblos, aspecto que es respetado y valorado, por los documentos anteriores a Aparecida y por este, cuando señala: “los indígenas constituyen la población más antigua del Continente. Están en la raíz primera de la identidad latinoamericana y caribeña” (DA 88), y Puebla lo destaca también, al enunciar: “América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano lusitana con las culturas precolombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro” (DP 409).

Contienen la semilla del Verbo

De acuerdo a lo anunciado en las otras conferencias generales, Aparecida, continúa refiriéndose a las primeras culturas como las “semillas del Verbo”, porque en estas, existe un potencial enorme, que espera elevarse aún más, por medio del Evangelio, lo que se advierte en el siguiente párrafo: “estos valores y convicciones son fruto de 'las semillas del Verbo', que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados” (DA 92 y SD 245 y 120), así también, lo señala Puebla cuando declara: “esta piedad popular católica, en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen africano, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan 'semillas del Verbo' en espera de la Palabra viva” (DP 451).

Conservan valores positivos

Entorno al documento de Aparecida, este reconoce, al igual que los documentos precedentes, que los pueblos indígenas poseen grandes valores que son característicos y positivos para la sociedad en general, al destacar: “ya, en Santo Domingo, los pastores reconocíamos que 'los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación” (DA 92 y SD 245). Entre ellos podemos señalar: “apertura a la acción de Dios por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana, la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultra terrena” (DA 93 y SD 17). Además, añade: “la Iglesia defiende los auténticos valores culturales de todos los pueblos, especialmente de los oprimidos, indefensos y marginados, ante

la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna” (DA 532 y SD 243).

Pueden ser sujetos activos de la inculturación del evangelio

Así como en Santo Domingo y Aparecida, se impulsa a los indígenas a participar en su propio desarrollo, también se les anima, a que contribuyan en el proceso de la inculturación de la fe, término que aparece concretamente desde Santo Domingo, y que Aparecida lo conserva, manifestando lo siguiente: “alentamos la participación de los indígenas y afroamericanos en la vida eclesial. Vemos 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” (DA 94), y Santo Domingo, también lo reitera al expresar: “la Nueva Evangelización tiene que inculturarse más en el modo de ser y de vivir de nuestras culturas, teniendo en cuenta las particularidades de las diversas culturas, especialmente las indígenas y afroamericanas” (SD 30 y 243).

Establecer un diálogo verdaderamente intercultural e interreligioso y ecuménico

En relación a este punto, tanto el documento de Aparecida y Santo Domingo, pretenden que exista un diálogo serio con las culturas indígenas, pero, donde cada parte, no pretenda imponer su verdad por sobre la otra, sino que sean capaces de complementarse, porque ambas opiniones son válidas y por lo tanto, deben relacionarse con respeto, enriqueciendo sus ideas, lo que se indica en las siguientes palabras: “nuestro servicio pastoral a la vida plena de los pueblos indígenas exige [...] fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico” (DA 95, 97, 99, 227, 228, 232, 238,239, 532 y 533), y Santo Domingo lo repite, indicando: es importante “profundizar un diálogo con las religiones no cristianas presentes en nuestro continente, particularmente las indígenas y afroamericanas, durante mucho tiempo ignoradas o marginadas” (SD 137, 138, 248 y 299).

Son poseedores de una identidad étnica particular

Sin duda, en la conferencia de Aparecida, se reconocen a las culturas indígenas, como distintas, con características específicas, con valores propios y por lo tanto con una identidad particular, que los obispos reconocen, y por lo tanto, exhortan a su fortalecimiento, a través de estas palabras: “como discípulos y misioneros al servicio de la vida, acompañamos a los pueblos indígenas y originarios en el fortalecimiento de sus identidades” (DA 530, 91 y 533), y también Santo Domingo, se refiere a la identidad indígena, pero acercándola a la identidad católica, de esta forma: “América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. En él conviven en general pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos y descendientes de europeos y asiáticos, cada cual con su propia cultura que los sitúa en su respectiva identidad social, de acuerdo con la cosmovisión de cada pueblo, pero buscan su unidad desde la identidad católica” (SD 244 y 18).

La importancia del encuentro con la persona de Cristo

Según el documento de Aparecida, se puede destacar, que lo más importante, es el anuncio de la persona de Jesucristo y la Buena Nueva, principalmente a los pueblos indígenas, lo cual queda expuesto en estas palabras: “nuestro servicio pastoral a la vida plena de los pueblos indígenas exige anunciar a Jesucristo y la Buena Nueva [...] Jesucristo es la plenitud de la revelación para todos los pueblos y el centro fundamental de referencia para discernir los valores y las deficiencias de todas las culturas, incluidas las indígenas. Por ello, el mayor tesoro que les podemos ofrecer es que lleguen al encuentro con Jesucristo resucitado, nuestro Salvador” (DA 95), y Puebla también lo reconoce, al decir: “la tarea específica de la evangelización consiste en 'anunciar a Cristo' e invitar a las culturas no a quedar bajo un marco eclesial, sino a acoger por la fe, el señorío espiritual de Cristo [...] de este modo, por la evangelización, la Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas”(DP 407, SD Discurso inaugural 2, 6 y 2,7).

A estos elementos, Aparecida añade que los indígenas, que logran el conocimiento de Cristo, están llamados a comunicar su experiencia a otros, siendo discípulos, tal como lo expresan estas palabras: “los indígenas que ya han recibido el Evangelio están llamados, como discípulos y

misioneros de Jesucristo [...] a colaborar activamente para que ningún pueblo indígena de América Latina reniegue de su fe cristiana, sino que, por el contrario, sientan que en Cristo encuentran el sentido pleno de su existencia” (DA 95).

Los ministerios autóctonos

Ciertamente, una evangelización inculturada, exige integrar a los pueblos indígenas dentro de los ministerios de la Iglesia, de modo, que se pueda contar con su aporte vocacional, en beneficio sobre todo de la gente indígena, que se identifica con personas carismáticas como ellos, pues los sienten más cercanos, y esta realidad, observada por los obispos de Aparecida, queda plasmada en las siguientes palabras: “se necesita, igualmente, promover más las vocaciones y los ministerios ordenados procedentes de estas culturas” (DA 94 y 325), y Santo Domingo, lo reafirma al decir: es necesario, “procurar el fomento de las vocaciones que provengan de todas las culturas presentes en nuestras Iglesias particulares. El Papa nos ha invitado a prestar atención a las vocaciones de indígenas” (SD 80, 84 y 102).

La creación e importancia de las Iglesias Particulares

La revalorización de las Iglesias Particulares, es una situación que ya estaba señalada en algunos documentos del Concilio Vaticano II, como en Ad Gentes (22) y Lumen Gentium (13 y 22), por eso, tanto en Santo Domingo, como en Aparecida, se reitera esta preocupación, como se puede ver en el siguiente párrafo, que dice: “la diversificación de la organización eclesial, con la creación de muchas comunidades, nuevas jurisdicciones y organismos pastorales, ha permitido que muchas Iglesias Particulares hayan avanzado en la estructuración de una Pastoral Orgánica, para servir mejor a las necesidades de los fieles” (DA 99g), y también, Santo Domingo lo recalca, cuando expresa: “la Iglesia particular, conforme a su ser y a su misión, por congregar al Pueblo de Dios de un lugar o región, conoce de cerca la vida, la cultura, los problemas de sus integrantes y está llamada a generar allí con todas sus fuerzas, bajo la acción del Espíritu, la Nueva Evangelización, la promoción humana, la inculturación de la fe” (DS 55 y DP 224).

- Hitos pendientes en Aparecida

La Teología India

En el documento de Aparecida, se debió tratar o al menos nombrar, el asunto de la Teología India, especialmente si se piensa en las Iglesias locales o particulares, porque este tema se enmarca dentro del esfuerzo que establece la Iglesia por lograr la inculturación del Evangelio. Al parecer, falta mucho por hacer aún, porque hay que generar mayores espacios para que estas iglesias, muestren en qué son particulares, cuáles son sus costumbres, que objetivos diferentes persiguen, así como también, logren mantener los puntos de contacto con la Iglesia Universal, que les ayuden a alcanzar una completa inculturación. Sin embargo, el documento de Santo Domingo si lo menciona, aunque tampoco lo profundiza, expresando lo siguiente: se trata de “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza” (SD 248 y 177).

Una Catequesis Inculturada

En el texto de Aparecida, también faltó hacer alusión al tema de la Catequesis Inculturada, por tanto, todavía queda bastante por hacer, puesto que no hay muchos catequistas que sean indígenas y que durante la catequesis, hablen su idioma de origen, situación que les permitiría desenvolverse mejor, donde se realicen debates, o se trabajen contenidos significativos como: la ecología, la defensa de las tierras indígenas, analizar hechos históricos que marcaron la evangelización de estos pueblos, encontrar elementos diferentes y similares entre el pensamiento cristiano y las otras religiones, en definitiva, realizar actividades que los acerquen más a sus raíces. No obstante, el texto de Santo Domingo, si propone una catequesis inculturada, pero tampoco desarrolla esta temática en profundidad, lo cual se observa en las siguientes palabras: en la obra evangelizadora “hay que señalar también la colaboración de los propios indígenas bautizados, a los que se sumaron, con el correr del tiempo, catequistas afroamericanos” (DS 19 y 30).

La Liturgia Inculturada

En Aparecida, el t3pico de la Liturgia Inculturada, si bien, se nombra, no se profundiza, como debiera, porque existe la intenci3n de que se realicen liturgias inculturadas, pero en la pr3ctica no es as3, debido a que algunas Iglesias, espec3ficamente, las que tienen Pastoral Ind3gena, se preocupan de realizar oraciones, cantos o leer textos b3blicos en el idioma aut3ctono, pero existen en contraste, muchas Iglesias, que a3n no incluyen este tipo de pr3cticas en sus celebraciones lit3rgicas, adem3s, falta hacer m3s traducciones de la Biblia a los diversos idiomas aut3ctonos, que sirvan para enriquecer la liturgia. El documento de Aparecida, entonces, se refiere a la liturgia inculturada en las siguientes palabras: “se han hecho algunos esfuerzos por inculturar la liturgia en los pueblos ind3genas y afroamericanos” (DA 99 b).

Con respecto a Santo Domingo, se observa un mayor en relaci3n a la liturgia inculturada, pero, tampoco es suficiente, lo que se advierte en este p3rrafo: hay que “promover una inculturaci3n de la liturgia, acogiendo con aprecio sus s3mbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los s3mbolos universales y en armon3a con la disciplina general de la Iglesia” (DS 248, 151, 53 y 35).

Las Comunidades de Base

En cuanto a las Comunidades de Base, si bien se nombran en Aparecida, es principalmente con el fin de reconocerlas, tomando las palabras de Medell3n y Puebla, y al mismo tiempo, para aclarar que han ido perdiendo su verdadero sentido, lo que queda expresado en estas palabras: “Medell3n reconoci3 en ellas una c3lula inicial de estructuraci3n eclesial y foco de fe y evangelizaci3n. Puebla constat3 que las peque3as comunidades, sobre todo las comunidades eclesiales de base, permitieron al pueblo acceder a un conocimiento mayor de la Palabra de Dios, al compromiso social en nombre del Evangelio, al surgimiento de nuevos servicios laicales y a la educaci3n de la fe de los adultos, sin embargo tambi3n constat3 que no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atra3das por instituciones puramente laicales o radicalizadas ideol3gicamente, fueron perdiendo el sentido eclesial” (DA 178, Med II 6, 13-15, DP 96, 641- 643).

Más adelante, en el siguiente número, dicha conferencia pretende entregar una solución a ésta pérdida del sentido eclesial y plantea: “manteniéndose en comunión con su obispo e insertándose al proyecto de pastoral diocesana, las CEBs se convierten en un signo de vitalidad en la Iglesia particular” (DA 179). No obstante, al documento, le faltó apoyar el trabajo de las CEBs, recalcar su dinamismo y los aportes que entregan estas a la Iglesia universal, así como fomentar su creación y el fortalecimiento de las mismas.

En cuanto a la conferencia de Santo Domingo, esta reconoce, valora y le dedica un espacio mayor a las CEBS, en comparación a Aparecida, como se puede distinguir en estas palabras: “la comunidad eclesial de base es célula viva de la parroquia, entendida ésta como comunión orgánica y misionera. La CEB en sí misma, ordinariamente integrada por pocas familias, está llamada a vivir como comunidad de fe, de culto y de amor; ha de estar animada por laicos, hombres y mujeres adecuadamente preparados en el mismo proceso comunitario; los animadores han de estar en comunión con el párroco respectivo y el obispo (SD 61, 95 y 259).

- Nuevos hitos presentados en Aparecida respecto de los pueblos indígenas

- En relación a la **globalización**, que es un tema muy actual, los obispos de Aparecida, le dedican una buena cantidad de números (DA 60-73), presentando este proceso económico, tecnológico, social y cultural, como una amenaza para los pueblos indígenas al señalar lo siguiente: la globalización “nos debería llevar a contemplar los rostros de quienes sufren. Entre ellos, están las comunidades indígenas y afroamericanas, que, en muchas ocasiones, no son tratadas con dignidad e igualdad de condiciones [...] una globalización sin solidaridad afecta negativamente a los sectores más pobres. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social” (DA 65).

Además, en el número siguiente, este documento, agrega en relación a la globalización, que su interacción con las empresas, afecta a los habitantes de territorios rurales o particulares, donde también están los pueblos indígenas, al señalar lo siguiente: “las industrias extractivas internacionales y la agroindustria, muchas veces, no respetan los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de las poblaciones locales y no asumen sus responsabilidades. Con mucha frecuencia, se subordina la preservación de la naturaleza al desarrollo económico, con

daños a la biodiversidad, con el agotamiento de las reservas de agua y de otros recursos naturales” (DA 66).

- Respecto a las mujeres, Aparecida dedica varios números (DA 451- 458). Sin embargo, aunque habla en un momento, particularmente de la **mujer indígena**, animándola para que participe en la Iglesia y en otros ámbitos de la sociedad, lo que es bastante novedoso y relevante, no alcanza a ser un tema que se desarrolle con mayor amplitud, pero, de todos modos, le brinda estas palabras: “en esta hora de América Latina y El Caribe, urge escuchar el clamor, tantas veces silenciado, de mujeres que son sometidas a muchas formas de exclusión y de violencia en todas sus formas y en todas las etapas de sus vidas. Entre ellas, las mujeres pobres, indígenas y afroamericanas han sufrido una doble marginación. Urge que todas las mujeres puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión” (DA 454).

- De igual forma, el texto de Aparecida, les da un espacio destacado a los jóvenes seminaristas (DA 314-327), mencionando también, a los **jóvenes indígenas** que se están formando como discípulos y misioneros de Cristo, lo cual es valioso, de parte de la Iglesia, aunque no se profundiza mayormente, respecto a este asunto, considerando que los jóvenes, son los que influyen más en la Iglesia, por su energía y su capacidad de mirar las cosas desde una perspectiva más fresca, situación que se distingue en las siguientes palabras: “los jóvenes provenientes de familias pobres o de grupos indígenas requieren una formación inculturada, es decir, deben recibir la adecuada formación teológica y espiritual para su futuro ministerio, sin que ello les haga perder sus raíces y, de esta forma, puedan ser evangelizadores cercanos a sus pueblos y culturas” (DA 325).

En síntesis, en el documento de Aparecida, se ven hitos que se repiten, otros sin considerar, e incluso surgen algunos nuevos, pero aun así, el documento constituye un avance, primero por reconocer y valorar a los pueblos indígenas, con sus individualidades, segundo, por considerarlos representantes aptos o idóneos de su cultura en el mundo moderno, teniendo mucho que aportar, tercero, porque Aparecida, al igual que los documentos anteriores, escucha y defiende con gran ímpetu cada una de las demandas indígenas reclamadas hasta hoy, y cuarto,

porque se pretende a través del proceso de inculturación, integrarlos y que formen parte del Pueblo de Dios, que es solo uno.

Finalmente, cabe destacar, que aunque no se trataron explícitamente los tópicos como: Pastoral Indígena, Catequesis Indígena, Iglesia Autóctona, etc., quizás por falta de atrevimiento o tiempo, queda claro que de todas formas, se sentaron las bases para realizar una catequesis inculturada, si se toman principalmente los puntos que se nombraron como aquellos hitos que se reiteraban en las cinco conferencias episcopales del Magisterio Latinoamericano, pues allí hay directrices claras, de lo que realmente les interesa a los indígenas, para hacer crecer su fe y mantener vivas sus creencias.

3.4 Documentos Catequéticos

a) Evangelii Nuntiandi

La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, se refiere a “la evangelización en el mundo actual”, y por tanto, comienza por enmarcar que la misión principal que posee la Iglesia, es evangelizar a todas las culturas existentes, lo que se observa en estas palabras: “la Iglesia lo sabe. Ella tiene viva conciencia de que las palabras del Salvador: 'Es preciso que anuncie también el reino de Dios en otras ciudades' [...] se aplican con toda verdad a ella misma. Y por su parte ella añade de buen grado, siguiendo a San Pablo: 'Porque, si evangelizo, no es para mí motivo de gloria, sino que se me impone como necesidad. ¡Ay de mí, si no evangelizara!’” (EN 14).

Al respecto, cabe señalar, que para la Iglesia la tarea de evangelizar, no es una empresa cualquiera, que se debe cumplir por mandato, pues significa mucho más para estos pueblos a los que evangeliza, según lo que enuncian estas palabras: “para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación” (EN 19).

De acuerdo a lo recién presentado, esta conferencia, complementa lo dicho, al declarar que esta evangelización “transformadora”, tiene su fundamento en la persona a quien anuncia, que es Cristo, él es quien modifica los corazones de todas las culturas, tal como lo expresan estas palabras: “evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: 'He aquí que hago nuevas todas las cosas' [...] la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior” (EN 18).

Esto también, se puede ver, en otro momento, cuando el texto señala: todas las “multitudes tienen derecho a conocer la riqueza del misterio de Cristo, dentro del cual creemos que toda la humanidad puede encontrar, con insospechada plenitud, todo lo que busca a tientas acerca de Dios, del hombre y de su destino, de la vida y de la muerte” (EN 53).

A todas estas ideas, el documento, agrega que dicha evangelización de las culturas, debe ser profunda y continua, lo que se distingue en la siguiente cita: “lo que importa es evangelizar -no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces- [...] de ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada” (EN 20).

Igualmente, y en el mismo número, el texto aclara, que el evangelio y la cultura no son incompatibles, sino por el contrario, puesto que el evangelio debe empapar a todas las culturas sin hacer preferencias, según lo expresan estas palabras: “el Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna. La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas” (EN 20).

En consecuencia, la pastoral tiene que: “descubrir con audacia y prudencia, conservando la fidelidad al contenido, las formas más adecuadas y eficaces de comunicar el mensaje evangélico a los hombres de nuestro tiempo” (EN 40). Sin embargo, no se debe olvidar que “la evangelización, hemos dicho, es un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores” (EN 24).

Además, en *Evangelii Nuntiandi*, se hace alusión a las culturas no cristianas, catalogándolas como “semillas del Verbo” (cf. AD 11-15 y LG 16-17) y “preparación evangélica” (cf. LG 16), lo que se indica en las siguientes palabras: “la Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con sinceridad y rectitud de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables 'semillas del Verbo' y constituyen una auténtica 'preparación evangélica’” (EN 53).

En cuanto a las iglesias particulares, esta exhortación, destaca, las características que éstas poseen, las cuales enriquecen a la Iglesia universal, lo que se puede apreciar en estas palabras: “sin embargo, esta Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado. La apertura a las riquezas de la Iglesia particular responde a una sensibilidad especial del hombre contemporáneo” (EN 62).

Dentro de ese marco, *Evangelii Nuntiandi*, establece que el grado de unión que presenten las Iglesias particulares con la Iglesia Universal, les facilitará a estas instancias locales, la realización de sus cometidos, con mayor creatividad y desenvoltura, beneficiando a su vez, el proceso de inculturación, según lo expuesto en estas palabras: “cuanto más ligada está una Iglesia particular por vínculos sólidos a la Iglesia universal [...] tanto más esta Iglesia será capaz de traducir el tesoro de la fe en la legítima variedad de expresiones de la profesión de fe, de la

oración y del culto, de la vida y del comportamiento cristianos, del esplendor del pueblo en que ella se inserta” (EN 64).

En este sentido, el texto añade, por un lado, cómo estas iglesias particulares deben transmitir el mensaje evangélico de la manera más veraz y exacta posible, y por el otro, deben adaptar el lenguaje, para que todos sus miembros lo comprendan, lo que queda plasmado en las siguientes palabras: “las Iglesias particulares profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después de anunciarlo en ese mismo lenguaje” (EN 63).

Por último, el documento complementa lo mencionado, cuando declara: “dicho trasvase hay que hacerlo con el discernimiento, la seriedad, el respeto y la competencia que exige la materia, en el campo de las expresiones litúrgicas (cf. SC, 37- 38), de las catequesis, de la formulación teológica, de las estructuras eclesiales secundarias, de los ministerios. El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural” (EN 63).

b) Catechesi Tradendae

La Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, se refiere a “la catequesis en nuestro tiempo”, y este documento, entonces, parte considerando a la catequesis como un quehacer fundamental que ha tenido la Iglesia desde sus inicios hasta nuestros días, además señala, que esta debe alcanzar a todos los pueblos, según lo expresado en la siguiente frase: “la catequesis ha sido siempre considerada por la Iglesia como una de sus tareas primordiales, ya que Cristo resucitado, antes de volver al Padre, dio a los Apóstoles esta última consigna: hacer discípulos a todas las gentes, enseñándoles a observar todo lo que Él había mandado” (CT 1).

En seguida, en el mismo número, el texto, entrega una definición de “catequesis” e indica el objetivo que esta tiene, el cual consiste en ayudar a las distintas culturas para que conozcan a

Cristo, de acuerdo a lo indicado en estas palabras: “muy pronto se llamó catequesis al conjunto de esfuerzos realizados por la Iglesia para hacer discípulos, para ayudar a los hombres a creer que Jesús es el Hijo de Dios, a fin de que, mediante la fe, ellos tengan la vida en su nombre, para educarlos e instruirlos en esta vida y construir así el Cuerpo de Cristo. La Iglesia no ha dejado de dedicar sus energías a esa tarea” (CT 1).

Dentro de ese marco, este documento tiene además, la particularidad de asumir oficialmente el término “inculturación” dentro del magisterio pontificio, aunque este término ya existía en los años sesenta y circulaba dentro de la Iglesia, pero fuera del magisterio. Es por eso, que Juan Pablo II se refiere a la inculturación de la siguiente forma: “como decía recientemente a los miembros de la Comisión bíblica, 'el término “aculturación” o “inculturación”, además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación” (CT 53). En estas palabras, se puede ver como el Pontífice une el término “inculturación” con “aculturación”, y además, lo utiliza de forma diferente, considerándolo como uno de los elementos del misterio de la Encarnación.

Al mismo tiempo, y en el mismo número, esta exhortación, hace alusión, a la relación entre la catequesis y las diversas culturas, estando la catequesis al servicio de las culturas, de manera tal, que esta debe preocuparse de conocerlas, respetarlas y valorarlas primeramente, lo que queda planteado en la siguiente cita: “de la catequesis como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del evangelio al corazón de la cultura y de las culturas. Para ello, la catequesis procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias. Sólo así se podrá proponer a tales culturas el conocimiento del misterio oculto y ayudarles a hacer surgir de su propia tradición viva expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos” (CT 53).

En este sentido, el texto también destaca el diálogo que debe existir con las distintas culturas y como estas cambian por el efecto renovador del Evangelio, lo que se vislumbra en las siguientes palabras: “el Mensaje evangélico no se puede pura y simplemente aislarlo de la cultura en la que está inserto desde el principio [...] dicho Mensaje no surge de manera espontánea en ningún 'humus' cultural; se transmite siempre a través de un diálogo apostólico que está inevitablemente

inserto en un cierto diálogo de culturas; por otra parte, la fuerza del Evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora. Cuando penetra una cultura ¿quién puede sorprenderse de que cambien en ella no pocos elementos? No habría catequesis si fuese el Evangelio el que hubiera de cambiar en contacto con las culturas” (CT 53).

Otro aspecto que resalta el documento, y en el mismo número, es que se refiere a la catequesis encarnada en los distintos pueblos y a su mensaje, que debe adaptarse, pero no perder el sentido, según lo explican estas palabras: “los catequistas auténticos saben que la catequesis 'se encarna' en las diferentes culturas y ambientes: baste pensar en la diversidad tan grande de los pueblos, en los jóvenes de nuestro tiempo, en las circunstancias variadísimas en que hoy día se encuentran las gentes; pero no aceptan que la catequesis se empobrezca por abdicación o reducción de su mensaje, por adaptaciones, aun de lenguaje, que comprometan el 'buen depósito' de la fe, o por concesiones en materia de fe o de moral” (CT 53).

Lo anterior, respecto a la adaptación que debe tener la catequesis, acorde a sus distintos destinatarios, se complementa en otro momento, cuando el texto, determina que: “finalmente la catequesis tiene necesidad de renovarse continuamente en un cierto alargamiento de su concepto mismo, en sus métodos, en la búsqueda de un lenguaje adaptado, en el empleo de nuevos medios de transmisión del mensaje” (CT 17- 51).

Por otro lado, esta conferencia, enfatiza en las devociones populares, que realizan las distintas culturas, las cuales constituyen un aporte a la Iglesia, porque ayudan a enriquecerla, según lo expresa Juan Pablo II, en estas palabras: “pienso en ciertos actos de piedad practicados con deseo sincero de hacer penitencia o de agradar al Señor. En la mayor parte de esas oraciones o de esas prácticas, junto a elementos que se han de eliminar, hay otros que, bien utilizados, podrían servir muy bien para avanzar en el conocimiento del misterio de Cristo o de su mensaje: el amor y la misericordia de Dios, la Encarnación de Cristo, su cruz redentora y su resurrección, la acción del Espíritu en cada cristiano y en la Iglesia, el misterio del más allá, la práctica de las virtudes evangélicas, la presencia del cristiano en el mundo, etc. (CT 54).

Por último, la *Catechesi Tradendae* plantea la importancia y el efecto que tiene la catequesis en las diversas culturas, porque al acercarlas más a Cristo, estas pueden mejorar aquellos aspectos

negativos o ausentes, de acuerdo a lo establecido en estas palabras: “convencidos de que la verdadera catequesis acaba por enriquecer a esas culturas, ayudándolas a superar los puntos deficientes o incluso inhumanos que hay en ellas y comunicando a sus valores legítimos la plenitud de Cristo” (CT 53).

c) Directorio General para la Catequesis (1997)

El Directorio General para la Catequesis fue elaborado por la Congregación para el Clero, durante el Papado de Juan Pablo II, en continuidad con el pensamiento del anterior Directorio Catequístico General de 1971, el cual había sido redactado por deseo del Concilio Vaticano II. Ahora bien, el actual directorio, que sustituye al anterior, está enriquecido por la reflexión acerca de la catequesis, proveniente de las Iglesias de la época, las cuales lamentablemente, estaban viviendo una crisis, debido a la fuerte secularización imperante en ese entonces.

El presente texto, entonces, y de acuerdo a los documentos posteriores a la *Catechesi Tradendae*, tiene muy incorporado el concepto de inculturación, el cual será tratado en relación directa con el tema central de todo el Directorio, que es la catequesis, siendo ampliamente expuesto en las siguientes citas:

Para comenzar, el documento, lo hace refiriéndose a las semillas del Verbo, que son muchas, porque son variadas las culturas existentes en el mundo y lo hace con estas palabras: “la Iglesia continúa sembrando el Evangelio de Jesús en el gran campo de Dios. Los cristianos, insertos en los más variados contextos sociales, miran al mundo con los mismos ojos con que Jesús contemplaba la sociedad de su tiempo” (DGC 16).

En el número siguiente, este documento catequético, se pronuncia respecto al ámbito social de la vida de los pobres o más marginados, donde también, están incluidos los pueblos indígenas, apoyando así, a estas gentes en la defensa de sus dignidad y derechos, aspecto que sin duda, la catequesis también considera, lo que se puede observar en las siguientes palabras: “una catequesis en la que la enseñanza social de la Iglesia ocupe su puesto, desea suscitar en el corazón de los cristianos 'el compromiso por la justicia ' y la 'opción o amor preferencial por los

pobres ', de forma que su presencia sea realmente luz que ilumine y sal que transforme" (DGC 17).

Asimismo, el Directorio General para la Catequesis, muestra su preocupación por el mundo actual, y por el desarrollo de los distintos pueblos, en todos los aspectos de su vida, sobre todo en lo cultural, que está estrechamente ligado a estos, según lo planteado en las siguientes palabras: "la Iglesia, al analizar el campo del mundo, [...] no se interesa sólo por los indicadores económicos y sociales, sino también por los culturales y religiosos. Lo que ella busca es el desarrollo integral de las personas y de los pueblos" (DGC 18).

Además, el texto, se refiere específicamente a los valores que poseen las culturas indígenas, y a la importancia que adquiere la inculturación de estos pueblos, y por tanto, queda en evidencia, la necesidad también, de una catequesis inculturada, según lo manifestado en estas palabras: "junto a esta 'forma de cultura más universal', hoy se constata también un creciente deseo de revalorizar las culturas autóctonas [...] la evangelización tiene, así, en la inculturación uno de sus mayores desafíos. La Iglesia, a la luz del Evangelio, ha de asumir todos los valores positivos de la cultura y de las culturas, y discernir aquellos elementos que obstaculizan a las personas y a los pueblos el desarrollo de sus auténticas potencialidades" (DGC 21).

Dentro de ese marco, el documento advierte, que en el proceso de inculturación se deben aceptar los valores positivos que tengan estas culturas, incorporándolos a la comunidad cristiana, pero también, mejorar aquellos aspectos que no se encuentren acorde al evangelio, y así lo afirman estas palabras : "en este trabajo de inculturación [...] se trata de 'asumir', por una parte, aquellas riquezas culturales que sean compatibles con la fe; pero se trata también, por otra parte, de ayudar a 'sanar' y 'transformar' aquellos criterios, líneas de pensamiento o estilos de vida que estén en contraste con el Reino de Dios. Este discernimiento se rige por dos principios básicos: 'la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal' " (DGC 109).

En relación a lo expresado, el Directorio General para la Catequesis, reafirma en otros momentos, que la catequesis, frente a las culturas, debe tener una postura crítica de denuncia y purificación de aquello, que no es correcto, lo que queda anunciado en estas palabras: la

catequesis debe “esforzarse por escuchar, en la cultura de los hombres, el eco (presagio, invocación, señal...) de la Palabra de Dios; discernir cuánto hay de valor evangélico o al menos abierto a él; purificar lo que está bajo el signo del pecado (pasiones, estructuras del mal...) o de la fragilidad humana” (DGC 204 y 133).

Lo anterior, se puede ver expresado, asimismo, cuando el documento advierte que: “se requiere, pues, una catequesis que, asumiendo tal riqueza religiosa, sea capaz de percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, ayudándola a superar los riesgos de fanatismo, de superstición, de sincretismo y de ignorancia religiosa” (DGC 195).

Además, las razones mencionadas, se vuelven a repetir, y se complementan cuando el texto, advierte la profundidad con la que se debe entregar el Evangelio en la catequesis, según estas palabras: “la catequesis a la vez que debe evitar todo tipo de manipulación de una cultura, no puede limitarse a la simple yuxtaposición del Evangelio a ésta y 'como con un barniz superficial', sino que debe proponer el Evangelio 'de manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces de la cultura y de las culturas” (DGC 204).

Por otra parte, y en cuanto al mensaje de la catequesis, el directorio señala que la fuente de este, también se halla en los valores que poseen las distintas culturas, pues son semillas del Verbo, por eso, la catequesis, tiene el rol de descubrirlos y aprovecharlos en beneficio de todos, lo que se puede apreciar en estas palabras: “la *Palabra de Dios* contenida en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura [...] se manifiesta en los genuinos valores religiosos y morales que, como semillas de la Palabra, están esparcidos en la sociedad humana y en las diversas culturas” (DGC 95).

Al mismo tiempo, este documento, señala que para lograr una profunda inculturación del mensaje evangélico que trasmite la catequesis, éste debe ser entregado de forma seria y sin modificaciones, lo que se rescata en estas palabras: “el mensaje evangélico, por ser Buena Nueva destinada a todos los pueblos, busca la *inculturación*, la cual se logrará en profundidad sólo si el mensaje se presenta en toda su *integridad y pureza*” (DGC 97).

Lo anterior, lo reafirma también, el Directorio General para la Catequesis en otros momentos, señalando que la catequesis debe: “salvaguardar la integridad del mensaje, evitando presentaciones parciales o deformadas del mismo” (DGC 111), y agrega en el siguiente número, se trata de entregar un “mensaje evangélico auténtico, en toda su pureza, sin reducir sus exigencias” (DGC 112). Para finalmente aclarar que: “este criterio acerca de la autenticidad está íntimamente vinculado al de la inculturación, porque ésta tiene la función de 'traducir' lo esencial del mensaje a un determinado lenguaje cultural” (DGC 113).

Con respecto, a algunos problemas que presenta la catequesis, el directorio reconoce que uno de ellos, es saber dirigirse a sus distintos destinatarios, más aún en el mundo de hoy, que es pluricultural, lo que se indica en estas palabras: “por lo que concierne a la diversidad de culturas en relación al servicio de la fe, está el problema de saber transmitir el Evangelio en el horizonte cultural de los pueblos a los que se dirige, de modo que pueda ser percibido realmente como una gran noticia para la vida de las personas y de la sociedad” (DGC 30).

Vinculado a todo lo expresado, el documento entrega una definición de “inculturación”, la cual tiene directa relación con Jesucristo inculturado, por eso, la catequesis debe saber transmitir este modelo fundamental de inculturación, a todas las culturas, según se establece en este párrafo: “la Palabra de Dios se hizo hombre, hombre concreto, situado en el tiempo y en el espacio, enraizado en una cultura determinada: 'Cristo, por su encarnación, se unió a las concretas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió'. Esta es la originaria 'inculturación' de la Palabra de Dios y el modelo referencial para toda la evangelización de la Iglesia, 'llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas'” (DGC 109).

En seguida, en el mismo número, este directorio determina, que la inculturación no es un proceso fácil, porque requiere de tiempo para ser realmente efectivo, lo que se evidencia en estas palabras: “la 'inculturación' de la fe [...] es un proceso profundo y global y un camino lento. No es una mera adaptación externa que, para hacer más atrayente el mensaje cristiano, se limitase a cubrirlo de manera decorativa con un barniz superficial. Se trata de la penetración del Evangelio en los niveles más profundos de las personas y de los pueblos, afectándoles 'de una manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces' de sus culturas” (DGC 109).

Estas razones, se complementan, con lo que el texto establece en otro momento, cuando expone que la catequesis además, transforma al ser humano: “sin embargo, ha de ser considerada como correcta aquella catequesis que no sólo logra la asimilación intelectual del contenido de la fe, sino que alcanza al corazón y transforma la conducta. Si es así, la catequesis genera un modo de vida dinámico y unificado por la fe, establece la unión entre la fe y la vida, entre el mensaje cristiano y el contexto cultural, y produce frutos de santidad” (DGC 205).

Por otra parte, este directorio supone además, que se deben elaborar itinerarios según los distintos destinatarios que existan en la catequesis, lo que queda reflejado en estas palabras: “hay que escoger el itinerario pedagógico más adaptado a las circunstancias por las que atraviesa la comunidad eclesial o los destinatarios concretos a los que se dirige la catequesis. De aquí la necesidad de investigar cuidadosamente y de encontrar los caminos y los modos que mejor respondan a las diversas situaciones” (DGC 118). En este caso, también debería realizarse un itinerario específico para los pueblos indígenas, pero en la práctica no es así.

En cuanto, a los posibles tipos de catequesis, el documento establece lo siguiente: las “variadas situaciones de las personas impulsa a la catequesis a recorrer múltiples caminos para salir a su encuentro y adaptar el mensaje cristiano y la pedagogía de la fe a sus diversas necesidades. Así, si se considera la condición inicial de la fe, se abre el camino a la iniciación de catecúmenos y neófitos; si se atiende al desarrollo de la fe de los bautizados, se habla de catequesis de profundización o de fundamentación [...] si se considera la evolución física y psíquica de los catequizandos, se trata de la catequesis por edades. Si se tiene en cuenta, en cambio, los contextos socio-culturales, se presenta una catequesis según categorías” (DGC 165). Si bien, en esta última catequesis, se puede situar a los pueblos indígenas, eso no queda completamente señalado, pues la idea no se desarrolla mayormente.

De igual forma, en el número siguiente, el texto explica que inclusive el tema de la inculturación, quedará abierto a los ajustes que cada iglesia particular estime, al señalar: “se aborda también en términos operativos el problema de la inculturación, en referencia a los contenidos de la fe, a las personas y al contexto cultural. Corresponderá a las Iglesias particulares, en sus directorios catequéticos nacionales y regionales, dar normas específicas y precisas según las condiciones y necesidades concretas de cada lugar” (DGC 166).

Con referencia a la función que debe realizar la catequesis en el contexto de otras religiones, el Directorio General para la Catequesis, determina que: “la catequesis ha de ayudar a tomar conciencia de la presencia de otras religiones. A la vez de capacitar a los fieles a discernir en ellas los elementos que entran en confrontación con el mensaje cristiano, la catequesis ha de educar también para descubrir las semillas del Evangelio que hay en estas religiones y que pueden constituir una auténtica 'preparación evangélica' al mismo” (DGC 200).

También, el texto, en otro momento, evidencia cómo la catequesis es un lugar propicio para preparar el diálogo interreligioso, con religiones no cristianas, cuando expresa que: “la catequesis hará ver cómo el vínculo de la Iglesia con las religiones no cristianas es, en primer lugar, el del origen común y el del fin común del género humano, así como el de las múltiples 'semillas de la Palabra' que Dios ha depositado en esas religiones. La catequesis ayudará también a saber conciliar y, al mismo tiempo, distinguir el 'anuncio de Cristo' y el 'diálogo interreligioso” (DGC 86).

Por otra parte, y sobre la labor del catequista, el documento, destaca su protagonismo y capacidades, que por lo general, viene de su experiencia, porque se encuentra muy arraigado a su cultura, por eso, entiende los problemas e intereses de sus catequizandos, lo que favorece una catequesis inculturada, tal como lo expresa esta frase: “una expresión, y al mismo tiempo un instrumento eficaz de esta tarea, es el catequista que, junto a un sentido religioso profundo, debe poseer una viva sensibilidad social y estar bien enraizado en su ambiente cultural” (DGC 110).

Hasta aquí, se han presentado algunos aspectos generales, respecto a la inculturación de la fe que enuncia el Directorio General de la Catequesis, sin embargo, es preciso detenernos en el capítulo V de este documento, llamado “Catequesis según el contexto socio-cultural”, desde el número 202 al 226, pues sería un apartado especialmente dedicado al tema de la inculturación, que está estrechamente ligado a la catequesis.

El directorio, al referirse a la catequesis y su labor dentro de las culturas actuales, enuncia lo siguiente: “de la catequesis, como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas” (DGC 202).

Luego, en el número siguiente, el texto indica específicamente las tareas que tiene la catequesis respecto a la inculturación de la fe, que son las siguientes: “conocer en profundidad la cultura de las personas y el grado de penetración en su vida; reconocer la presencia de la dimensión cultural en el mismo Evangelio[...]; anunciar el cambio profundo, la conversión, que el Evangelio, como fuerza 'transformadora y regeneradora', opera en las culturas; dar testimonio de que el Evangelio trasciende toda cultura y, a la vez, discernir las semillas del Evangelio que pueden estar presentes en cada una de las culturas” (DGC 203).

Y continua, en el mismo número, agregando el resto de las tareas que tiene la catequesis, que son: “promover al interior de cada una de las culturas a evangelizar una nueva expresión del Evangelio, procurando un lenguaje de la fe que sea patrimonio común de los fieles [...]; mantener íntegros los contenidos de la fe de la Iglesia; y procurar que la explicación y la clarificación de las fórmulas doctrinales de la Tradición sean presentadas teniendo en cuenta las situaciones culturales e históricas de los destinatarios y evitando, en todo caso, mutilar o falsificar los contenidos” (DGC 203)

También, este directorio, expresa que “todo” el pueblo cristiano debe ser protagonista en el proceso de inculturación, y por ende, no hay responsables específicos, pues se espera que los involucrados sin excepción, trabajen en el camino hacia una catequesis inculturada, lo que queda planteado en estas palabras: “la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos [...] debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas'. Ese esfuerzo por la encarnación del Evangelio, tarea específica de la inculturación exige la participación en la catequesis de todos aquéllos que viven en el mismo contexto cultural: pastores, catequistas y laicos” (DGC 206).

Igualmente, el documento hace alusión a la catequesis litúrgica, considerada una vía privilegiada de la inculturación, declarando que esto se debe principalmente a “la riqueza de signos con que se expresa el mensaje y porque a ella tiene acceso una gran parte del pueblo de Dios; también [...] sigue siendo central el cuidado a la familia, agente primario de una transmisión inculturada de la fe; peculiar interés tiene la catequesis en situaciones pluriétnicas y pluriculturales, ya que ayuda a descubrir y a tomar en consideración, con mayor atención aún,

las riquezas de los diversos grupos en la acogida y en la expresión renovada de la fe” (DGC 207).

En cuanto al lenguaje, el directorio, resalta que es un elemento determinante en la catequesis, según lo muestran estas palabras: “la inculturación de la fe es, en ciertos aspectos, obra de lenguaje. Esto conlleva que la catequesis respete y valore el lenguaje propio del mensaje, sobre todo el bíblico, pero también el histórico-tradicional de la Iglesia (Símbolo, liturgia), y el así llamado lenguaje doctrinal (fórmulas dogmáticas); es preciso, además, que la catequesis entre en comunicación con formas y términos propios de la cultura de las personas a las que se dirige; hace falta, finalmente, que la catequesis fomente nuevas expresiones del Evangelio en la cultura en la que se implanta” (DGC 208).

Otra idea que señala el texto, es acerca del catecismo y su adaptación, lo que se puede distinguir en las siguientes palabras: “el catecismo es un instrumento fundamental en el proceso de inculturación [...] el Catecismo de la Iglesia Católica pide expresamente la redacción de catecismos locales apropiados, en los que se pueden realizar las adaptaciones debidas 'a las exigencias que dimanen de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquéllos a quienes se dirige la catequesis'” (DGC 210).

Lo recién expuesto, se repite y complementa en otro momento, cuando el documento indica que: “un Catecismo local ha de presentar la síntesis de fe en referencia a la cultura concreta en que viven inmersos los catecúmenos y catequizandos. Incorporará, por tanto, todas aquellas 'expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos', surgidas de la propia tradición cultural y que son fruto del trabajo y de la inculturación de la Iglesia local”.

Por otra parte, y en relación a las Iglesias locales, el directorio, determina lo siguiente: “las Iglesias particulares tienen una competencia propia en la inculturación, y se refiere a todos los ámbitos de la vida cristiana. La catequesis es un aspecto y sector en esta tarea. Precisamente por la propia naturaleza de la inculturación, que tiene lugar en situaciones concretas y específicas, la 'legítima atención a las Iglesias particulares no puede menos de enriquecer a la Iglesia. Es indispensable y urgente' ” (DGC 213).

Finalmente, este texto, hace alusión a que los pastores, pueden orientar ciertas iniciativas, respecto a la inculturación, de las cuales se pueden destacar las siguientes: “disponer, si en el mismo territorio eclesial existieran diversos grupos étnico-lingüísticos, de guías y directorios traducidos a las diversas lenguas, promoviendo un servicio catequético homogéneo a todos los grupos a través de centros apropiados. Establecer relaciones de reciprocidad y comunión entre las Iglesias locales, y entre éstas y la Santa Sede. Eso permitirá valorar las experiencias, criterios, itinerarios e instrumentos de trabajo más valiosos y actualizados en orden a la inculturación” (DGC 214).

Capítulo 4

**Hacia una Catequesis Mapuche de
la Reparación Simbólica con
Espíritu Renovador**

Hacia una Catequesis Mapuche de la Reparación Simbólica con Espíritu Renovador

Introducción

En este cuarto capítulo y final, se encontrará en cierta medida el sentido y originalidad, que tuvo la realización de esta investigación, puesto que nos entrega los lineamientos para llevar a cabo una “catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”, y para ello, se dan a conocer primero, tres conceptos que son: la vulnerabilidad, el reconocimiento y la reparación, cada uno de los cuales servirá para entender en qué consiste una reparación simbólica, propuesta que se extrajo de la teóloga Carolina Montero, su creadora, y que será tomado en este estudio.

Luego, se pretende mostrar la unión, articulación y movimiento conjunto de los tres conceptos mencionados, lo que constituye una “tríada ética o movimiento ético”, la cual a su vez, se relacionará tanto con “el hacer memoria” como con “el Nuevo Testamento”.

Y por último, se persigue lograr una aproximación hacia una catequesis renovada o con espíritu renovador, concepto que surge a partir del Concilio Vaticano II, y que también está presente en las ideas planteadas por Emilio Alberich, autor que guiará esta reflexión, por su forma de entender un “proyecto renovado de Iglesia”, lo que será utilizado finalmente, para unir una “reparación simbólica”, con una “catequesis renovada” y así llegar a la propuesta que se busca mostrar, cuyo nombre preciso sería “Catequesis Mapuche de la Reparación Simbólica con Espíritu Renovador”.

4.1 Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación a partir de Carolina Montero

Para iniciar este último capítulo, se hace oportuno partir con la siguiente reflexión: existen “heridas en el mundo y en los cuerpos y nos reconocemos heridos por los otros e hirientes con los otros”²⁷², ciertamente, esto de ser heridos y herir, es algo que sucede cotidianamente, por eso, este apartado pretende referirse a las heridas, pero particularmente, a las que posee el pueblo

²⁷² MONTERO, C. *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012. p. 14.

mapuche, adquiridas del pasado y que aún no han sido saneadas tanto a nivel social, económico, económico, cultural, político y religioso.

En este sentido, la Iglesia, si bien en los documentos ya analizados en el capítulo anterior, ha querido remediar el daño causado, reconociendo y pidiendo perdón por los abusos cometidos a los pueblos indígenas, aún queda cierta desconfianza de parte de estos, y a juicio de los mapuches, continúan sintiendo que dicha institución no les ha puesto la atención necesaria, ni les ha dado todo el apoyo y compromiso que ellos esperan que esta les dé, situación que dificulta el desarrollo de una auténtica “catequesis inculturada”, que haga a estos pueblos, sentirse verdaderamente acogidos y en confianza, formando parte de un solo Pueblo, el Pueblo de Dios.

Sobre el asunto, podría suceder, que si se lleva a cabo una catequesis renovada, acorde a los mapuches actuales, donde se realice un trabajo serio, profundo y quizás lento, pero eficaz, que mire hacia pasado, para construir el presente y el futuro, se pueda asumir y transformar ese dolor causado por las heridas que aún conserva el pueblo mapuche, pues de antemano, se sabe que la cultura mapuche, ha sido siempre luchadora y capaz de adaptarse a todos los cambios del entorno, siendo entonces, menester de la Iglesia encontrar las instancias para efectuar una reconciliación o reparación realmente verdadera.

A este respecto, queda claro, que no se puede volver atrás, ni tampoco se puede borrar u olvidar el daño producido, por el contrario, hay que recordar el pasado, para construir un mejor futuro, tal como dice Lechner en este párrafo: “los temores al futuro nacen en el pasado. Y los sueños de futuro nos hablan de las promesas incumplidas del pasado; lo que pudo ser y no fue. De lo que hemos perdido y de lo que no debía haber sucedido. Hacer memoria es actualizar esas nuestras experiencias”²⁷³.

Asimismo, lo repite el documento titulado *Memoria y Reconciliación la iglesia y las culpas del pasado*, donde señala: “el pasado de la Iglesia estructura en amplia medida su presente”²⁷⁴. En estas palabras, hay algo muy importante y destacable para el pueblo mapuche, que es “el hacer memoria” o “purificar la memoria” tal como lo manifestó Juan Pablo II, con motivo de la

²⁷³ LECHNER, N. *Las Sombras del mañana la dimensión subjetiva de la política*. Primera Edición. Santiago: Editorial LOM, 2002. p. 10.

²⁷⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Memoria y Reconciliación la iglesia y las culpas del pasado*. 2000. n° 1,4.

celebración del jubileo del año 2000 y que quedaron plasmadas en el documento recién citado, donde se señala: “el Papa desea que el Jubileo del Año 2000 sea la ocasión para una purificación de la memoria de la Iglesia de 'todas las formas de contratestimonio y de escándalo', que se han sucedido en el curso del milenio pasado”²⁷⁵.

En el fondo, se trata de reconocer y asumir el pasado, y sin duda, la Iglesia, ha avanzado, por lo menos un paso cuando decide sinceramente: “pedir perdón de las culpas del pasado”²⁷⁶ y agrega que estos ruegos “han sido comprendidos en muchísimos ambientes, eclesiales y no eclesiales, como signos de vitalidad y de autenticidad de la Iglesia, tales como para reforzar su credibilidad”²⁷⁷. No obstante, para que pueda existir una reconciliación más definitiva, y asimismo que surja una nueva forma de relación, entre la Iglesia y los indígenas, se necesitan más factores, los cuales trataremos de fundamentar, a través de nuestra propuesta, que es llegar en primera instancia a una “catequesis de la reparación simbólica”.

Esta catequesis de la reparación simbólica, es un proyecto surgido de un libro llamado *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*, escrito por la teóloga chilena Carolina Montero, la cual también, hace mención a estas heridas pasadas, que duelen aún, por tanto, hay que reconocerlas y pedir perdón, para lograr una real reparación o reconciliación. Su propuesta se basa en tres conceptos claves que son:

Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación, los cuales forman un dinamismo ético humanizador, que servirán para que nuestro estudio, entregue orientaciones o directrices claras, que pueden ser utilizadas en una catequesis mapuche, así como también en cualquier otro tipo de catequesis, porque lo que Montero plantea y además esta investigación, no es exclusivo de un grupo de destinatarios, sino que es perfectamente aplicable a otros contextos o situaciones, tal como quedará expresado en este capítulo.

²⁷⁵ Ibidem, n° 1,3.

²⁷⁶ Ibidem, n° 1,4.

²⁷⁷ Ibidem.

a) La Vulnerabilidad

En cuanto a la “**Vulnerabilidad**”, el libro no entrega una definición particular, de modo, que se tomarán algunas ideas principales, que servirán para de todas formas, acotar y entender su significado.

Para comenzar, el texto lo hace afirmando que todos los seres humanos somos vulnerables y lo explica en las siguientes palabras: “la vulnerabilidad es universal porque tiene una dimensión ontológica, es decir, surge de aquello que define la condición humana”²⁷⁸. Esto quiere decir, que los seres humanos, nacen siendo vulnerables, compartiendo dicha característica común de su naturaleza, y luego amplía lo expresado en esta frase, al señalar: “todos somos vulnerables y, en todos, nuestra vulnerabilidad ha sido vulnerada”²⁷⁹, de lo cual se puede distinguir, la relación que existe entre la vulnerabilidad que posee el ser humano, con su permanente exposición a ser vulnerado, situación que sucede principalmente por causa de otros.

De acuerdo a lo anterior, se indica entonces, que la vulnerabilidad tiene una dimensión social, aspecto de la vulnerabilidad, que es quizás el que más afecta y ha afectado a las personas en sus relaciones cotidianas, como lo plantea el libro en estas palabras: “lo que nos mata o nos da la vida no es el trabajo, sino las relaciones”²⁸⁰, así como también, advierte, como se han dañado fuertemente, a comunidades enteras en la historia de la humanidad, por situaciones ajenas, al enunciar que: “la vulnerabilidad social no se genera solo por la vulnerabilidad intrínseca de la condición humana, sino que ha sido provocada por intervención de factores humanos externos: biotecnología, racismo, contaminación ambiental, etc.”²⁸¹.

En definitiva, el texto, sintetiza todo lo referido, en la siguiente frase: la “vulnerabilidad tendría un triple origen: la subjetividad humana, la corporalidad constitutiva del ser humano (y por tanto su mortalidad) y el carácter intrínsecamente social de la persona, que la sitúa necesariamente en el marco de las relaciones intersubjetivas”²⁸².

²⁷⁸ MONTERO, C. *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012. p. 67.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 15.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 50.

²⁸² *Ibidem*, p. 66.

Hasta el presente, se ha establecido que las personas al ser vulnerables, están por tanto, expuestas a ser vulneradas o heridas, y eso es lo que enuncian estas palabras: “todos somos vulnerables, pues todos somos heridos”²⁸³, en efecto, porque la palabra vulnerabilidad, “etimológicamente remite a la herida”²⁸⁴. En estas frases, se relaciona a la vulnerabilidad con ser herido o ser el causante de las heridas de otros, heridas que duelen, perjudicando al ser humano, especialmente las de índole moral y social, que dañan los vínculos entre los individuos, quedando así relaciones quebradas, y estancadas en el dolor causado, que muchas veces, le impiden al sujeto, volver a establecer otras relaciones, con la sencilla normalidad como lo hacía antes.

En cuanto a las heridas que se han efectuado en situaciones de indefensión, el libro hace una breve lista de personas y grupos sociales, donde claramente también se encuentran los pueblos indígenas, cuando señala que con éstos ha existido “abuso de su vulnerabilidad particular: discapacitados, ancianos, enfermos psíquicos, presos, refugiados, desplazados, minorías étnicas, etc.”²⁸⁵, a lo cual se añade que esta “explotación del vulnerable es un abuso que atenta contra su dignidad”²⁸⁶. Pero, más grave aún, es cuando “existe el peligro de una herida que puede llevar al desmoronamiento de la identidad de la persona completa”²⁸⁷ o en este caso, de los pueblos indígenas.

En relación a lo anterior, el texto ahonda aún más, explicando las repercusiones de estas heridas, cuando plantea que: “hay vulnerabilidades que deshumanizan y cierran el corazón. Todas las heridas rompen la piel, pero no todos las sanamos y curamos de la misma manera. Unos arman sus corazones cerrándose a la vulnerabilidad. Se muestran como tanques, seguros, compactos, inmunes al dolor”²⁸⁸. En estas palabras, se refleja lo que sucede, por ejemplo, con muchos mapuches, que sienten que fueron vulnerados en sus derechos, dignidad e identidad, y que continúan siendo vulnerados, por eso, se muestran resistentes al dolor, incluso casi acostumbrados a que se dé frecuentemente una situación de desventaja y aprovechamiento de parte de los wincas.

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Ibidem, p. 43.

²⁸⁵ Ibidem, p. 28.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Ibidem, p. 63.

²⁸⁸ Ibidem, p. 17.

En consecuencia, se determina que a raíz de la dimensión social que tiene la vulnerabilidad, surge al mismo tiempo el compromiso ético en el ser humano, al señalar que: “la vulnerabilidad propia y del otro reclaman una elección ética, y esta es indicio de moralidad”²⁸⁹. Esto quiere decir, que aquello que le sucede al otro, también me afecta a mí y por ende, los seres humanos en general, tienen la libertad de elegir intervenir o no, y si eligen contribuir o ayudar, hay que hacerlo de forma correcta, según lo que es justo.

Asimismo, lo recién expuesto, se complementa, en otro momento, cuando el texto determina que la vulnerabilidad es: “la apertura radical del ser humano que se sitúa entre lo finito y lo que lo trasciende, en relación con la subjetividad inapresable -propia y de los otros- que es a la vez dependencia radical de los demás, tanto para la conformación de su identidad como para la posibilidad de alcanzar una autonomía interdependiente”²⁹⁰. Acá, además se está apuntando a la dependencia que existe con los demás, para formar la propia identidad.

Por otro lado, vale destacar la reflexión respecto a la responsabilidad que tiene el Estado en relación a la vulnerabilidad, pues: “la vulnerabilidad tiene su expresión jurídica en las múltiples maneras en que los estados modernos protegen los derechos y establecen obligaciones de sus ciudadanos”²⁹¹. Sobre lo citado, aun cuando se espera que esta situación sea cumplida por todos los estados, generando políticas que protejan a sus habitantes, esto no siempre ocurre, ya sea porque se transgreden las normas o por falta de interés, y después lamentablemente, quedan heridas sin cicatrizar, con relaciones basadas en la desconfianza y el recelo, lo que se traduce finalmente en un país que no logra avanzar en conjunto, tal como le ha sucedido al Estado Chileno con el pueblo mapuche.

Otra idea que resalta el texto, es que pese a que muchas veces a los seres humanos no les gusta mostrarse o sentirse vulnerables, conviene que estos reconozcan la propia vulnerabilidad y la de los otros, logrando con esto, ser personas más humanas con el resto, tal como lo describen estas palabras: hay que hacer de “estas heridas o daños -tanto padecidos como provocados- ocasión de crecer y ahondar en nuestra más auténtica humanidad”²⁹².

²⁸⁹ Ibidem, p. 67.

²⁹⁰ Ibidem, p. 65.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² Ibidem, p. 29.

Igualmente, cabe advertir que aunque el hombre se resista, “las heridas propias y ajenas invitan a actuar”²⁹³, no te puedes quedar parado sin hacer nada, sobre todo cuando como cristiano has visto el ejemplo de Jesucristo, que es “símbolo hondo de lo humano, vulnerable y vulnerado desde el nacimiento [...] salió de los caminos del dolor y se dejó alcanzar por el sufrimiento de los otros”²⁹⁴. Efectivamente, Jesús supo ver y sentir las heridas de aquellos a quién nadie se dignaba a compadecer, criticando fuertemente, a los que en ese entonces, preferían la deshumanización y ceguera, en vez de actuar como prójimo del otro.

En síntesis, la autora plantea que “el proyecto del ser humano es la curación de las heridas propias y ajenas y la liberación de nuestras cadenas, pecados, alineaciones, regresiones, limitaciones”²⁹⁵. Por eso, conviene que para cambiar o transformar la realidad herida o el mundo herido, el ser humano tiene que partir primero “reconociendo las huellas y heridas del pasado que condicionan nuestro presente”²⁹⁶. Sólo así podrá avanzar y ser más pleno.

De igual manera, Lechner, añade a lo presentado que: “por un lado, las experiencias pasadas, sean rutinas inertes o acontecimientos extraordinarios, nos fijan los objetivos que ambicionamos. Por el otro, expuestos a un futuro inédito, somos llevados a buscar en el pasado las lecciones que lleven a comprenderlo”²⁹⁷.

Por último, se puede decir que dentro de la catequesis, es importante generar un espacio donde se reconozca la vulnerabilidad propia y aquellas situaciones en las que las personas han sido vulneradas por factores externos a ellos, como es el caso del pueblo mapuche, para que esas vivencias negativas tanto de racismo, discriminación o violencia, no vuelvan a ocurrir, se trata de aprender a relacionarnos, sin herirnos, sin pasar a llevar al otro, de evitar quebrar las relaciones, para no llegar al punto de rechazar al otro porque el daño provocado parece ser demasiado grave o imposible de perdonar, situación que se puede trabajar y reflexionar especialmente dentro de un grupo de catecúmenos, pues las relaciones sociales son

²⁹³ Ibidem, p. 19.

²⁹⁴ Ibidem, p. 17.

²⁹⁵ Ibidem, p. 28.

²⁹⁶ Ibidem, p. 19.

²⁹⁷ LECHNER, N. *Las Sombras del mañana la dimensión subjetiva de la política*. Primera Edición. Santiago: Editorial LOM, 2002. p. 8.

fundamentales para el ser humano, porque hemos sido creados para vivir en armonía, juntos y aunque este no quiera, depende de otros para ser totalmente feliz.

b) El Reconocimiento

En relación al segundo concepto, que es el “**Reconocimiento**”, la autora lo relaciona directamente con el sentido de la vista, y por esto señala, que existe reconocimiento cuando “al ver a otro lo reconozco como tal, es decir, otro, no cosificable, trascendente”²⁹⁸, añadiendo a la misma frase que si bien al ver a una persona “reconocemos su existencia, pero, más aún reconocemos su identidad”²⁹⁹.

Cuando el texto establece que hay que reconocer al otro, se refiere a “otro semejante, persona, prójimo, perteneciente a mi mundo, pero no otro yo, no parte de mí, no objeto de mi subjetividad. Esto requiere establecer un equilibrio difícil entre la conexión con el otro y la aceptación de su independencia”³⁰⁰. Se trata de lograr respetar y aceptar a los demás con sus diferencias, sin pretender dominar o aprovecharnos del otro que es también persona.

Por otro lado, para reconocer a alguien se requiere tener un panorama de toda su vida pasada, una persona se reconoce a través de lo que ha sido y lo que ha hecho anteriormente, por eso, el pasado no se vive en vano, no es que se tenga que olvidar o restarle valor porque ya pasó, por el contrario, el pasado dice mucho de una persona, tal como lo manifiestan estas palabras: “ver al otro, reconocerlo, hace vislumbrar su misterio y aceptar que su realidad presente es coyuntura histórica que sin un relato biográfico nos es inaccesible conocer”³⁰¹.

Lo recién mencionado, también tiene que ver con lo que los seres humanos, son capaces de apreciar al ver una persona, porque cuando observamos a cada individuo en particular, éste proyecta lo que es en su conjunto o totalidad, situación que se explica en estas palabras: “al

²⁹⁸ MONTERO, C. *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012. p. 77.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Ibidem, p. 101.

³⁰¹ Ibidem.

encontrarnos con la mirada de otro, es posible percibir cuando nos reconoce, uniendo presente con pasado, rostro con identidad”³⁰².

En virtud de lo planteado, y para una comprensión más efectiva del concepto de reconocimiento, se puede decir, entonces, que como “categoría ético- filosófica, se fundamenta en la intrínseca constitución social del ser humano”³⁰³. Es decir, es una experiencia intersubjetiva, que se da cuando por lo menos dos o más personas se relacionan.

Atendiendo a estas consideraciones, se puede distinguir que el reconocimiento, por tanto, está muy ligado con la identidad y el diálogo, puesto que la identidad personal para formarse necesita del reconocimiento y validación de los otros, situación que ocurre mediante la interacción o diálogo entre las personas, lo que queda declarado en las siguientes palabras: “el vínculo entre reconocimiento e identidad descansan sobre el carácter fundamentalmente dialógico [...] de mis relaciones con los demás, y, por consiguiente, esto comporta que el reconocimiento sea una necesidad vital”³⁰⁴.

En cuanto a una condición indiscutible que sucede en el reconocimiento es que “un sujeto sólo puede ser reconocido por quién él a su vez también reconoce [...] el reconocimiento mutuo, por tanto, no surge como relación espontánea, sino en una lucha en la que ambos han de medir sus actos”³⁰⁵. En efecto, en el reconocimiento debe existir reciprocidad, pero al mismo tiempo, se genera un conflicto, porque ambas partes buscarán ser reconocidas.

Con respecto a las emociones, también se destaca como fundamental el sentimiento de la compasión que aparece a partir del reconocimiento, lo que plantea en estas palabras: “la compasión es, desde esta perspectiva, una emoción que puede surgir- aportando su contenido ético y cognitivo- solo a partir del reconocimiento del otro y de sus circunstancias”³⁰⁶.

Lo anterior, queda mucho más explicitado en las siguientes palabras: “el reconocimiento de la fragilidad propia y de los demás es condición necesaria para establecer relaciones de

³⁰² Ibidem, p. 78.

³⁰³ Ibidem, p. 101.

³⁰⁴ Ibidem, p. 81.

³⁰⁵ Ibidem, p. 83.

³⁰⁶ Ibidem, p. 87.

interdependencia madura, para crecer. Pero también para poder compadecer al otro que sufre, vinculándose con su vida, su padecimiento y sus posibilidades de florecer como persona”³⁰⁷.

En consecuencia, ver y reconocer a alguien, implica ser empático con el otro, sentirlo y tratarlo como prójimo, involucrándose con su existencia, asumiendo la responsabilidad que conlleva reconocer al otro, lo cual queda manifestado en estas palabras: “reconocer al otro es dejar que su rostro me afecte, me hable”³⁰⁸.

De las evidencias anteriores, se recoge sin duda, como valor transversal y fundamental del reconocimiento, el amor entre los seres humanos, lo cual destaca el libro con estas palabras: “el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco”³⁰⁹ y añade que este amor, primero se da en los “grupos primarios (familia, amigos, relaciones amorosas)”³¹⁰, donde se desarrolla la autoestima y la persona es tratada con la dignidad que merece.

Sin embargo, existe también, la situación contraria a este amor, que es el no-reconocimiento, y si a una persona no se le reconoce, puede ser herida, humillada e inclusive, supone el desprecio a su integridad física, tal “como ocurre en la tortura o en la violencia”³¹¹ y agrega que esto lleva no solo a “la destrucción de la confianza en la relaciones con los demás, sino también una ruptura en la propia autoconcepción y percepción del propio valor, destruyendo la más elemental relación con uno mismo”³¹².

En relación a lo mencionado, el texto precisa además, que existe un reconocimiento de tipo jurídico, el cual se refiere a cómo las personas respetan las leyes, en relación a su trato con los demás, por tanto, esta forma de reconocimiento necesita que “la persona comprenda también las obligaciones normativas que tiene con otros sujetos de derecho”³¹³.

No obstante, en el reconocimiento jurídico, también se produce la situación contraria, que es “la privación de derechos, que dejan al sujeto estructuralmente excluido del marco jurídico de la

³⁰⁷ Ibidem, p. 88.

³⁰⁸ Ibidem, p. 89.

³⁰⁹ Ibidem, p. 91.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ Ibidem.

³¹² Ibidem, p. 92.

³¹³ Ibidem.

sociedad” y agrega en el mismo párrafo, que al generarse esta forma de desprecio o de no reconocimiento, “no solo cambia la persona en su consciencia de ser privada de derechos, sino que también varía el perímetro material de los derechos institucionalmente garantizados”³¹⁴.

De igual forma, se destaca otro reconocimiento, que es de tipo social, el cual permite que “un individuo o grupo fortalezca su autodefinición a partir de la valoración que percibe, por parte de la sociedad”³¹⁵ y en el mismo párrafo agrega que este tipo de reconocimiento “no puede menos que aceptar su cultural subjetividad”³¹⁶. Esto quiere decir, que cada sociedad o cultura le da un valor a las cosas de acuerdo a su idiosincrasia, y esto se hace más complejo considerando la diversidad de culturas existentes.

Sin embargo, cuando sucede la situación contraria, es decir, cuando: “un individuo o grupo que experimenta rechazo, degradación o desvalorización social hacia aquellas características personales que considera definen su identidad no sólo verá comprometida su pertenencia a la sociedad, sino que puede, en extremo, conducir a su aniquilación social”³¹⁷.

Por otra parte, en relación al reconocimiento y las minorías étnicas, se genera una disyuntiva, porque por un lado, se necesita que se hagan reconocimientos iguales y universales cuando se trata de su dignidad y derechos, y por otro lado, que se reconozca su identidad particular y sus características como cultura, lo que por lo general, no se logra aunar, por eso, el texto reconoce “la necesidad de un reconocimiento que integre la universal dignidad y la particular autenticidad de cada pueblo o cultura”³¹⁸.

Volviendo la mirada hacia al tema de la memoria, que se mencionó anteriormente, el texto la relaciona con el reconocimiento, explicando que las capacidades que ayudan al hombre a reconocerse así mismo, son: “la memoria y la promesa. Estas dos capacidades son constitutivas de la identidad personal, pues la memoria permite la coherencia narrativa del propio relato

³¹⁴ Ibidem, p. 93.

³¹⁵ Ibidem, p. 94.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Ibidem, p. 98.

autobiográfico y la promesa permite la formulación de la confianza de que aún en el cambio [...] seguirá siendo el mismo que el que prometió”³¹⁹.

Por consiguiente, el reconocimiento mutuo, que es más común que los anteriores, conlleva el intercambio de dones, según queda enunciado en estas palabras: “la gratitud, la fiesta, el perdón, la reciprocidad y la mutualidad como expresión simbólica de reconocimiento mutuo”³²⁰. Lo indicado, es muy positivo y un aliciente para vislumbrar con esperanza las relaciones con los demás, pues estas constituyen una posibilidad de enriquecer y dar satisfacción a quienes las cultivan.

Finalmente, se hace necesario llevar el reconocimiento al ámbito catequético, lograr que se propicie el reconocimiento del otro, es decir, que seamos capaces de aceptar y respetar al prójimo, que nos demos el tiempo de dialogar e interactuar con este, escuchando lo que nos quiere compartir, con el fin de conocerlo y ponernos en su lugar, compadeciéndonos de sus heridas y problemas para posteriormente poder ayudarlo. Por eso, conviene que la catequesis lleve a sus catequizandos a practicar el reconocimiento, que en el fondo, consiste en ser un buen cristiano, capaz de ver y amar sobre todo a quienes sufren o son marginados, excluidos o menospreciados, entre los cuales se encuentra también el pueblo mapuche, que sufrió desprecio y postergación en muchas ocasiones de su existencia.

c) La Reparación

Con respecto al tercer concepto, que es la “**Reparación**”, la autora plantea que está íntimamente relacionado con las categorías de la vulnerabilidad y el reconocimiento ya presentadas, al explicarla de la siguiente forma: es una “instancia que expresa la búsqueda de la verdad. No parece ser posible reparación alguna sino está vinculada a la verdad, a la explicitación del daño como realmente existente y causante de una ruptura personal, intersubjetiva y social”³²¹.

De acuerdo a lo expuesto, se entiende que para que se dé la reparación, antes que todo, se debe hablar con la verdad y reconocer el daño causado, logrando ojalá vivenciar en detalle, la

³¹⁹ Ibidem, p. 99.

³²⁰ Ibidem, 99- 100.

³²¹ Ibidem, p. 134.

situación sufrida, es decir, hacer “una reconstrucción colectiva de la memoria”³²², que rompa con el silencio que muchas veces provoca el trauma en los afectados, porque según lo planteado por la autora, “reparar es devolver la palabra a las víctimas y a los agresores, como herramienta reparadora”³²³.

En virtud de estas ideas, la reparación es una categoría que apunta a lo intersubjetivo, porque hay dos partes involucradas, la víctima y el agresor, las cuales libremente, pueden querer o no la reparación, aunque también, está involucrada la sociedad en general. Entonces, para que se realice una reparación lo más objetiva posible, se necesita de otros, de otras miradas, que no es solamente la opinión del herido, lo que se explica en estas palabras: “en el proceso de reparación necesitamos a otros, no podemos 'auto - repararnos' [...] por tanto necesitamos -dependemos- del reconocimiento de otros para objetivar, para dejarnos reparar”³²⁴.

En consecuencia, la reparación así como el reconocimiento se relaciona con lo intersubjetivo y con la palabra, características esenciales de ésta, puesto que “la reparación solo se puede dar en el marco de una relación intersubjetiva que proporcione un espacio psíquico de contención y seguridad, de manera que se pueda verbalizar- reconocer- lo padecido, hacer duelo por lo perdido y, re- integrarse a la vida”³²⁵.

Según lo anterior, cabe señalar, que es muy importante entonces, tanto en la reparación, como en el reconocimiento, a nivel intersubjetivo “el lenguaje de la mirada, de los gestos propios, de los nombres propios”³²⁶, aunque después los afectados tengan que experimentar un lenguaje más jurídico y social, pero de todos modos, a estos les hace más sentido, por el grado de intimidad y acercamiento que se da, la primera experiencia mencionada, porque es la que hace posteriormente, aumentar las posibilidades de reconciliación y así obtener una mayor transformación humana, permitiéndoles a los afectados, continuar con su existencia de forma mucho más plena.

³²² Ibidem.

³²³ Ibidem, p. 137.

³²⁴ Ibidem, p. 136- 137.

³²⁵ Ibidem, p. 115.

³²⁶ Ibidem, p. 149.

No obstante, es preciso insistir, en que la reparación no pretende borrar u olvidar el daño causado así no más, y esto es explicado en la definición de reparación que hace el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, cuando indica: “aunque se hable de 'enmendar' o 'dejar en buen estado algo roto', resulta imposible para las personas afectadas borrar la agresión que ha violentado la estructuración misma de la subjetividad y volver al estado anterior al daño producido”³²⁷. Es por ello, que la autora reitera en muchas ocasiones, que el daño o padecimiento vivido es “imborrable” e “irremediable”.

Entonces, si bien queda claro que el daño causado es imborrable para la víctima, de todos modos, la autora pretende ir más allá, y entregar una solución que se explica, por ejemplo, cuando ocurren violaciones a los derechos humanos, donde determina lo siguiente: “una vez reconocida la imposibilidad de un retorno a la situación anterior a las violaciones, se puede empezar a reflexionar en una reparación, no real, sino simbólica, acerca de las alternativas que la justicia brinda en relación con los involucrados: culpables, víctimas y la comunidad de la que forma parte”³²⁸. En este caso, se hace alusión no solo a una reparación simbólica, sino también jurídica, pues a cada país o institución le corresponde primero aclarar la verdad y luego aplicar los procesos legales debidos, donde se condena posteriormente al agresor.

Al respecto, llama la atención, que Montero a partir de este momento, le agrega a la reparación la palabra “simbólica”, que será como se distinguirá finalmente este concepto, puesto que al declarar que no se puede borrar el sufrimiento vivido y solamente es posible una reparación simbólica, lo que quiere decir, y continuando con el ejemplo de las violaciones a los derechos humanos, que esta reparación persigue que exista “un reordenamiento de la vida psíquica y social de cada una de las personas que sufrieron algún tipo de violación a sus derechos humanos. Dicha reparación pone a su disposición nuevos recursos para cicatrizar lo dañado y empezar a reconstruir y reconstruirse, tanto por parte de las víctimas, como de la comunidad y la sociedad en su conjunto”³²⁹.

Efectivamente, puesto que el daño causado cambia muchas cosas, sobre todo la “identidad de la persona torturada, o de sus familiares, nunca volverá a ser la misma, quedando configurada por

³²⁷ Ibidem, p. 117.

³²⁸ Ibidem, p. 117-118.

³²⁹ Ibidem, p. 118.

su historia, ruptura y reparación. Tampoco lo será, como lo hemos dicho, la de la sociedad en la que se dieron los hechos. De ahí la necesidad de recurrir a instancias de alteridad- intersubjetivas y jurídicas”³³⁰.

Atendiendo a estas consideraciones, es que específicamente: “la doctrina de los Derechos Humanos ha señalado algunas estrategias de políticas de reparación, tales como garantizar a las víctimas formas de restauración, rehabilitación, compensación e indemnización por los daños padecidos, conscientes de que finalmente dichas políticas serán en definitiva una reparación simbólica, pues lo vivido es irreparable”³³¹.

Ahora bien, volviendo la mirada hacia la reparación simbólica como tal, es bueno profundizar en su origen, porque como se dijo, esta se vincula directamente con el lenguaje y por ende, con el símbolo, lo que puede pensarse, como una reparación quizás no lo suficientemente eficaz y profunda, sin embargo, el texto explica lo siguiente: “el ser humano ha sido definido como animal 'simbólico' por la capacidad que tiene el símbolo para configurar su identidad y su comprensión de la realidad. La clave, nos parece, está en encontrar los gestos simbólicos que realmente sean capaces de portar como significado- para todos los involucrados y para la sociedad en su conjunto- la voluntad común de reparar”³³².

En este sentido, se puede destacar la importancia de lograr distinguir los gestos simbólicos específicos, que permitan reparar los daños causados tanto a la dignidad, como a los derechos y a la identidad de quienes fueron vulnerados, de modo que a través del uso de los símbolos, los cuales “expresan de manera pública una experiencia interior”³³³ se “incorpore la ruptura, recree y transforme la identidad personal, la realidad, la sociedad”³³⁴.

Por otro lado, existe un aspecto de la reparación simbólica, que es clave en su propuesta, porque ésta exige que se realice una reparación completa o total, que alcance a todos los involucrados, incluso al agresor, lo que queda enunciado en estas palabras: “la reparación también como posibilidad de dignificar a quien ha sido agresor. Si la maldad de los actos cometidos lo

³³⁰ Ibidem, p. 119.

³³¹ Ibidem.

³³² Ibidem, p. 150.

³³³ Ibidem, p. 149.

³³⁴ Ibidem, p. 151.

deshumaniza, la posibilidad de reparar es una oportunidad de repararse, regenerarse en su humanidad”³³⁵. Con esto no se persigue darle mayor importancia al agresor, por el contrario, se busca que se haga cargo de sus actos, reconociendo el mal causado y llegue a un arrepentimiento real y sincero, de manera que modifique su humanidad, aumentándola.

A estos elementos, se puede agregar también y como forma de complementar lo visto hasta aquí, que existe en un mecanismo llamado “Ubuntu”, que se adoptó en Sudáfrica con el fin de resolver los conflictos comunitarios, el cual presenta cinco etapas, que pueden llevarse a cabo solo cuando el escenario de violencia o injusticia ya ha ocurrido, y consiste en lo siguiente: “(1) el esclarecimiento de los hechos, escuchando a víctimas, perpetradores y testigos, donde se instaba al agresor a reconocer su responsabilidad en los hechos; (2) el culpable es instado a mostrar arrepentimiento genuino; (3) y a pedir perdón, mientras a la víctima se le pide y anima a mostrar misericordia; (4) el consejo o comisión piden al agresor que repare en lo posible, aunque muchas veces esto tenga solo un contenido simbólico, pues es irreparable el mal causado; (5) ambas partes en conflicto se comprometen a buscar una reconciliación que les permita convivir en paz, restaurando así una armonía social que permita su cohesión e integridad”³³⁶.

En este mecanismo sudafricano, se observa que hay una preocupación por reparar tanto a la víctima como al agresor, porque se entiende que ambos fueron afectados por el daño causado, y necesitan reconciliarse para que la comunidad vuelva a ser unida, para eso, se requiere que las partes distanciadas o que tuvieron el conflicto, logren “transformar sus propios odios y deseos de venganza en reconciliación y reconstrucción”³³⁷. Así se garantiza, de alguna u otra forma, que lo sucedido no vuelva a ocurrir porque se espera que ambos, a través del perdón, vayan más allá del daño, llegando a una experiencia más trascendente y liberadora.

Por lo recién mencionado, es conveniente, explicar que cuando se señala que la humanidad de la víctima y el agresor pueden mejorar, es porque “la reparación humaniza, es decir, hace más plena y genuinamente humana a la persona (y a los grupos humanos) que vive estos procesos”³³⁸. Lo que quiere decir, que las personas son capaces de lograr reemplazar

³³⁵ Ibidem, p. 121.

³³⁶ Ibidem, p. 133.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Ibidem, p. 137.

sentimientos destructivos para el hombre como el dolor y el odio, por sentimientos mucho más bondadosos y provechosos, como la solidaridad y la paz.

Por tanto, Montero prefiere que se entienda la reparación más como sinónimo de la palabra “recrear”, en vez de la palabra “remendar” y esto lo explica claramente en las siguientes palabras: “reparar no es remendar. Es reconocer la realidad tal como fue, con el daño que ha producido, y elaborar lo padecido o lo hecho padecer en la memoria biográfica y social. La ruptura misma- si es auténticamente reparada- puede ser ocasión que posibilite mayor humanidad. Entendido así, reparar se acerca más a *recrear* que a restaurar”³³⁹.

Con respecto a la reparación simbólica, esta no es una reparación de tipo material o económica claramente, sino que es una reparación que ayuda a los afectados, a que lo que les sucedió no quede en el olvido, sino que los victimarios se hagan responsables, reconozcan sus faltas y pidan perdón de frente o públicamente, de manera que se devuelva la dignidad a quienes fueron dañados, es por eso, que este tipo de reparación “simbólica” puede efectuarse en una catequesis cualquiera, con el fin de reconciliar a quienes están distanciados, separados, enemistados, enfadados, o heridos y desconfiados, como se encuentra el pueblo mapuche con la Iglesia, reanudando o dando un enfoque más positivo a la relación, de manera que ambas partes se sientan verdaderamente conformes, confiadas y comprometidas con la otra.

Además, sería bueno considerar para una auténtica catequesis mapuche de la reparación simbólica, primero el “lenguaje simbólico” que significará para el mapuche que lo oiga algo importante, donde se tome en cuenta toda su dignidad e identidad como “mapuches” y se recuerde quienes son, su historia, sus valores, sus tradiciones y todos los aportes que como cultura han realizado, donde además se evoque el pasado, siendo empáticos con el dolor de las víctimas, y al mismo tiempo, se muestren los “gestos simbólicos” que evidencien el deseo firme que tiene la Iglesia de transformar radicalmente el agravio cometido, con acciones tan simples como escuchar sus peticiones, que ellos puedan entregar su versión de las cosas, a manera de desahogo, para acto seguido, apoyarlos e incluir de manera seria el tema mapuche en la vida de la Iglesia.

³³⁹ Ibidem, p. 136.

4.2 Funcionamiento de la tríada ética o movimiento ético (Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación)

En cuanto a las tres categorías éticas analizadas que son: Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación, la autora pretende esclarecer que éstas se encuentran articuladas inseparablemente, “de manera que constituyen una tríada ética o, como también la hemos llamado, un ‘ movimiento ’ ético único”³⁴⁰. Esto quiere decir, que dichas categorías actúan unidas y una es condición para la otra, como lo expresan estas palabras: no es “posible pasar de la vulnerabilidad a la reparación si no es a través del reconocimiento”³⁴¹.

Para comprender entonces, cómo funciona la tríada ética o movimiento ético, se hace necesario partir tomando como ejemplo, lo que les sucede “a las múltiples políticas de estado que fracasan en sus intentos de reconciliar a sociedades heridas, divididas por tener una historia de rupturas violentas entre sus miembros”³⁴². La respuesta a esta falla, se debe a que pudo existir algún problema en la coordinación de la tríada ética o movimiento ético.

Por tanto, dicha falla o problema en el funcionamiento de la tríada ética, servirá para explicar, la forma en que realmente tiene que funcionar y lograrse definitivamente la reparación, lo que queda expuesto en estas palabras: “no basta con diagnosticar el daño e intentar ejercer una acción reparadora, pues esto finalmente lo que hace es objetivar a la víctima y su sufrimiento. Hay que ser capaz de reconocer al otro vulnerado. Reconocer su alteridad, reconocer la manera en que narra lo vivido, reconocer lo que sería capaz de hacer al abrirse a la reconciliación. Así, a la hora de intentar una reparación simbólica, el símbolo puede realmente significar en el mundo del otro, tocar su manera de vivir, el trauma, la ruptura y las huellas que le han dejado, alentar en él la posibilidad de seguir viviendo como él quisiera seguir viviendo”³⁴³.

Si se analizan estas palabras, se puede ver que no se puede pretender pasar de la vulnerabilidad a la reparación, porque el reconocimiento es vital dentro de estas categorías, además, el reconocimiento es el momento para mirar al otro y descubrirse mutuamente, para reafirmar la

³⁴⁰ Ibidem, p. 145.

³⁴¹ Ibidem, p. 153.

³⁴² Ibidem.

³⁴³ Ibidem.

propia identidad, para enfrentar el pasado. Es el momento de decidir cambiar el escenario, intentar o querer una reparación, es el momento de responsabilizarse por los pasos que se desean avanzar, teniendo claro que cualquier acción, tiene que ser teniendo siempre en cuenta, la búsqueda de la justicia, es decir, elegir intervenir según lo moral, lo ético y lo legalmente correcto.

Lo anterior, podría servir para que a futuro otros se atrevan a marcar un itinerario catequístico mapuche u otro, que logre cambiar las heridas o experiencias negativas que han vivido muchas personas y comunidades, creando por ende, un camino que priorice el efectuar una reparación simbólica teniendo en cuenta el punto de vista ético, moral, legal, entre otros, para que dicha reparación sea completamente efectiva.

Ahora bien, para ahondar más en el reconocimiento, Montero explica que de las tres categorías, el que da inicio al movimiento o dinamismo ético, es justamente el reconocimiento, porque según el texto: “la vulnerabilidad meramente constatada como tal no es categoría ética, sino más bien una realidad humana. El movimiento ético se inicia al momento de tener que hacer una elección con respecto al modo de relacionarnos con esa realidad en la propia humanidad y en la de los demás: el reconocimiento”³⁴⁴.

Sin embargo, no se debe apartar ninguna categoría de la otra, ni tampoco detenerse solo en el reconocimiento, porque aunque es “el punto de inflexión”³⁴⁵ entre la vulnerabilidad y la reparación, las tres se influyen mutuamente: “la reparación está supeditada a la manera en que se toma posición ante la vulnerabilidad y, sobre todo, ante el vulnerable. El reconocimiento como posicionamiento ético posibilita, a su vez, una nueva elección: la reparación”³⁴⁶.

Por otra parte, el texto aclara respecto a la tríada o movimiento ético que, “este dinamismo no es lineal, sino circular. Hay determinadas situaciones vitales en las que la vulnerabilidad experimentada permite reconocer los gestos más auténticamente humanos y, por tanto, posibilita reparar las rupturas de quienes están en situaciones parecidas. Un ejemplo de esto, es la

³⁴⁴ Ibidem, p. 154.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Ibidem.

solidaridad, muchas veces característica, entre los más pobres”³⁴⁷. Lo expresado, nos quiere decir, que las experiencias de vulnerabilidad que cada persona vive, le ayudan a entender y posibilitar con mayor facilidad una reparación, siendo clave en esto, la empatía, pues ponerse en el lugar del otro, permite entender las razones de los otros.

Finalmente, cuando ocurren situaciones concretas de violencia étnica o racial, el texto plantea que: “la reparación posible será, en algunas ocasiones, el compromiso con la vida de quienes son vulnerados, luchando por el reconocimiento de su dignidad y derechos”³⁴⁸. Esta situación, es algo que la Iglesia ha intentado realizar en cierta medida con el Pueblo mapuche, pero aún falta un reconocimiento mayor, para llegar a una auténtica reparación simbólica.

a) La relación entre la tríada ética y el “hacer memoria”

En este capítulo se han abordado tres conceptos (Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación), los que forman una “tríada ética” o “movimiento ético”, el cual pretende ser el fundamento, para realizar una “catequesis indígena de reparación simbólica”.

En virtud de lo señalado, se puede decir, que para lograr una reparación simbólica efectiva en el presente y para el futuro, se necesita primero “hacer memoria”, tal como lo expresa Lechner en esta frase: se trata de “crear un relato que sitúa al presente en relación al pasado y al futuro”³⁴⁹. Esto, porque hay personas que le tienen repulsión al pasado y prefieren no recordar sobre todo los traumas vividos, sin embargo, según la visión de este sociólogo, “no sólo el futuro, también el pasado está abierto a una (re) construcción”³⁵⁰.

Respecto al pasado y a sentir miedo del otro, este autor, si bien advierte que hay que ser “prudentes”, insta a no tener miedo al otro, puesto que se debe luchar por un futuro en común, que sea mucho mejor, por ende, vale la pena intentarlo, de acuerdo a lo indicado en esta frase: “la frustración por tantas promesas incumplidas enseña a ser cautos. No obstante, el 'sentido de vida' de cada uno de nosotros reclama un futuro donde no tengamos miedo al otro, no tengamos

³⁴⁷ Ibidem, p. 154- 155.

³⁴⁸ Ibidem, p. 155.

³⁴⁹ LECHNER, N. *Las Sombras del mañana la dimensión subjetiva de la política*. Primera Edición. Santiago: Editorial LOM, 2002. p. 124.

³⁵⁰ Ibidem, p.11.

miedo a la exclusión y- formulado en positivo- gozamos de un entorno favorable para que vivir juntos tenga sentido”³⁵¹.

Así también, lo expresa la Comisión Teológica Internacional cuando se refiere a la valentía que hay que tener, para hacer purificación de la memoria y reconocer las faltas, dejando así el miedo atrás, situación que se distingue en estas palabras: “en cuanto tal, la purificación de la memoria requiere 'un acto de coraje y de humildad en el reconocimiento de las deficiencias realizadas por cuantos han llevado y llevan el nombre de cristianos”³⁵².

En el caso del pueblo mapuche, para realizar una catequesis de la reparación simbólica, la Iglesia tiene que comenzar por volver al pasado y confesar el daño, así como las heridas que dejó, las que lamentablemente todavía perduran, lo que se traduce todavía en una relación de recelo e incredulidad, y que Lechner, en vez de hablar de heridas o daños causados, prefiere referirse a los miedos que guardan las personas, sugiriendo, por tanto que: “hay que conversar los miedos, sacarlos de la oscuridad. Darles nombres. Solo entonces somos capaces de compartir los miedos, de acotarlos y enfrentarlos”³⁵³.

Lo mencionado hasta aquí, también es interesante si se piensa en un itinerario catequístico mapuche, para quienes deseen atreverse y realizarlo a partir de la lectura de esta tesis, en el cual se logre enlazar el pasado con el presente histórico mapuche, para luego trabajar con lo que se extraiga de eso con miras hacia el futuro, a esto se incluye el ocuparse por los miedos, con el fin de reconocerlos y superarlos, para acercarnos sin temor a los otros, mejorando de esta forma las relaciones humanas y consiguiendo vivir mucho más tranquilos y unidos.

Por el contrario, si las personas prefieren no hablar del pasado, dejándolo atrás, sobre todo en ocasiones como esta, en la que las situaciones vividas han sido muy fuertes, se produce un silencioso distanciamiento e individualismo, que lo único que causa es un falso reconocimiento, en este caso entre los mapuches y la Iglesia, que Lechner expresa en estas palabras: “la mala

³⁵¹ Ibidem, p. 60.

³⁵² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Memoria y Reconciliación la iglesia y las culpas del pasado*. 2000. Introducción

³⁵³ LECHNER, N. *Las Sombras del mañana la dimensión subjetiva de la política*. Primera Edición. Santiago: Editorial LOM, 2002. p. 46.

memoria no permite fortalecer el vínculo social y las capacidades de acción colectiva”³⁵⁴. Según esto, no se debe olvidar que la reparación simbólica persigue la sanación de ambos, y que se renueve la relación.

De igual forma lo entiende la Iglesia cuando admite, que su memoria no sólo está formada por vivencias positivas, al decir: “la Iglesia es una sociedad viva que atraviesa los siglos. Su memoria no está sólo constituida por la tradición que se remonta a los Apóstoles, normativa para su fe y para su vida, sino que es también rica por la variedad de las experiencias históricas, positivas y negativas, que ella ha vivido”³⁵⁵.

Por otra parte, cabe destacar que tanto la memoria individual como la memoria colectiva son reconstructivas, y por tanto, si se genera una auténtica reparación, se pueden llegar a establecer relaciones nuevas o transformadas, situación que manifiesta Lechner en esta frase: “tanto la memoria individual como las memorias colectivas son reconstrucciones”³⁵⁶. Y la Iglesia, complementa lo mencionado, al expresar: “purificar la memoria significa eliminar de la conciencia personal y común todas las formas de resentimiento y de violencia que la herencia del pasado haya dejado, sobre la base de un juicio histórico- teológico nuevo y riguroso, que funda un posterior comportamiento moral renovado”³⁵⁷.

b) La relación entre la tríada ética y “el Nuevo Testamento”

Sin duda, Montero destaca que es a la persona de Jesús encarnado a quien mejor se le puede atribuir la tríada o movimiento ético, y especialmente el suceso de la reparación, puesto que él repara con sus actos y con su propia vida a toda la humanidad, y lo hace concretamente, a través de palabras, milagros, sanaciones, etc., lo que culmina posteriormente en el sacrificio pascual³⁵⁸.

De acuerdo a lo anterior, Jesús redentor es la principal figura de la reparación, puesto que al entregar su vida, reconcilió a toda la humanidad con su Padre, y a su vez, nos hizo también a

³⁵⁴ Ibidem, p. 61.

³⁵⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Memoria y Reconciliación la iglesia y las culpas del pasado*. 2000. n° 1,4.

³⁵⁶ LECHNER, N. *Las Sombras del mañana la dimensión subjetiva de la política*. Primera Edición. Santiago: Editorial LOM, 2002. p. 84.

³⁵⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Memoria y Reconciliación la iglesia y las culpas del pasado*. 2000. n° 5, 1.

³⁵⁸ Cf. MONTERO, C. *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012. p. 207- 209.

nosotros posibles reparadores en nuestra vida cotidiana, situación que explica bajo este razonamiento: “porque él reparó, entonces, así, es posible que el ser humano pueda reparar”³⁵⁹.

No obstante, Jesús no solamente repara como cualquier hombre, sino él mismo es “Dios que salva, y porque su acción reparadora tiene una dimensión vicaria, entendido como 'por nosotros' y 'en nuestro lugar' [...] toda la historia humana queda asumida en él como historia salvífica”³⁶⁰.

Lo recién mencionado, se refuerza y complementa, en la siguiente frase, que expresa: “es posible reparar lo que desde una perspectiva humana parece irreparable, porque en Cristo ha sido vencido todo aquello que producía rupturas irreparables para el ser humano: la muerte el pecado y el sin sentido. De la misma manera, es posible concebir la reparación como acrecentamiento y no como mera restauración de un estado previo, porque en Cristo se vislumbra la plenitud de la humanidad reparada”³⁶¹.

Sin embargo, esta tríada o este movimiento ético, según plantea la autora, se da siempre y cuando el ser humano quiera incorporarse a la práctica reparadora de Cristo, haciendo esto por elección libre y voluntaria, tal como lo enuncian estas palabras: “la participación o colaboración en la acción reparadora de Cristo requiere de la adhesión libre de la persona, es decir, la concreción histórica que actualiza y prolonga la reparación realizada en Cristo pasa por la libertad humana”³⁶².

Con referencia a la praxis de Jesús como modelo ético de reparación, el texto presenta la vulnerabilidad, el reconocimiento y la reparación o más bien la tríada ética, en tres momentos específicos donde Jesús repara, que son: “el Jesús prepascual, en su praxis sanadora; el Jesús pospascual, en las apariciones del Resucitado; y la recapitulación definitiva de la historia, por medio de la figura del Cordero en el Apocalipsis”³⁶³.

³⁵⁹ MONTERO, C. *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012. p. 207.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 208.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 209.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ibidem*.

No obstante, de estos tres momentos, se presentará únicamente la praxis sanadora de Jesús, porque ésta ayuda de manera más clara y sencilla a descubrir la vulnerabilidad, el reconocimiento y la reparación, y cómo este movimiento ético es desarrollado por Cristo a través de la compasión y el perdón, que son valores fundamentales a la hora de realizar una catequesis de la reparación simbólica.

Entorno entonces, a la praxis sanadora de Jesús, se puede decir, que se encuentra contenida principalmente en los Evangelios y por tanto, el texto entrega algunas citas bíblicas para explicarla, precisando a su vez, que el sentimiento o valor transversal principal que está presente en todas las curaciones o sanaciones hechas por Jesús es la “compasión”, cuando plantea que: “Jesús sana porque, al encontrarse con el sufrimiento de la gente, se conmueve (Mc 1, 40-45; Mc 9, 14-29; Mt 9, 35-38; Mt 20, 29-34)”³⁶⁴.

Según lo recién expresado, la autora plantea que Jesús sana porque “con su praxis anuncia a un Dios que es Padre compasivo, también- y especialmente- de quienes son excluidos, rechazados y despreciados; de quienes tienen la vida y la dignidad más deterioradas; de quienes son tenidos por parias, por impuras, por amenaza, por pobre expresión de humanidad”³⁶⁵.

Además, para Jesús la compasión es un valor que está estrechamente ligado al Reino, lo que se puede advertir en estas palabras: “reino y compasión- se presentan entonces inseparablemente unidos en la praxis sanadora de Jesús. Los milagros terapéuticos son, a la vez, expresión de la compasión que mueve en Jesús el sufrimiento de quienes se le acercan, y signos de la llegada del Reino”³⁶⁶.

Por otra parte, y en relación a cómo se entendía la enfermedad, en la época de Jesús, y en particular que significaba para la cultura judía, el texto explica, que encontrarse enfermo era estar en una condición extrema de vulnerabilidad, pero no sólo física sino también social, porque la enfermedad según la gente de la época era causada por una “transgresión cometida en el orden de la naturaleza y de la relación con Dios”³⁶⁷, es decir, el enfermo tenía la culpa de estar impuro

³⁶⁴ Ibidem, p. 210.

³⁶⁵ Ibidem, p. 211.

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ Ibidem, p. 213.

y además, era rechazado por sus más cercanos, debido a que su enfermedad era un castigo y una vergüenza para toda la familia.

Además, el texto explica, que la enfermedad, también podía ser causada por terceros, siendo en la persona en este caso, una víctima de otro que lo atacó con su maldad, sin embargo, lo que importaba en ese contexto, no era la causa, sino que cuando alguien ya estaba enfermo, se le debía rechazar o excluir, sufriendo en demasía, porque el entorno en general realizaba “la vinculación automática entre enfermedad, pecado, deshonor y marginalización”³⁶⁸.

En este contexto o situación, de extrema vulnerabilidad y desamparo en la que se encuentran los enfermos, es que Jesús aparece, y comienza a intervenir, sanándolos, pero no sin antes reconocerlos, hacer contacto con cada uno de ellos, mirarlos a los ojos, hablarle por su nombre, según lo que expresa el texto en estas palabras: “Jesús se *com-padece*, es decir, se deja afectar por su padecimiento, y actúa no 'dispensando' salud, sino entrando en relación con el enfermo”³⁶⁹.

En este sentido, llama la atención, que Jesús se preocupa de generar un espacio fraternal y profundo entre el enfermo y él, manifestándole su cercanía y disposición a aceptarlo, es capaz de dialogar de forma horizontal y tocarlo sin complicaciones, lo que el texto expresa en estas palabras: “esta relación de reconocimiento mutuo se expresa en el lenguaje -en el tacto como lenguaje simbólico y en la palabra- como creador de un espacio de encuentro intersubjetivo”³⁷⁰.

Ciertamente, son encuentros donde ambas partes se reconocen y se implican con el otro, es decir: “son espacios de comunicación en los que el silencio y la palabra se articulan, haciendo posible que el sanador y las personas en situación de vulnerabilidad se muestren a sí mismos, se expresen en la hondura de su ser y se comprometan, según sus posibilidades, en la tarea restauradora y rehabilitadora”³⁷¹.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Ibidem, p. 217.

³⁷⁰ Ibidem.

³⁷¹ Ibidem.

En cuanto a algunos ejemplos de Jesús tocando a los enfermos y éstos también tocándolo a él, se destacan: “la curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31); el leproso (Mc 1, 40-45 par); del sordomudo (Mc 7, 31-37); del ciego de Betsaida (Mc 8, 22-26), del hipódrico curado en sábado (Lc 14, 1-6); de los ciegos (Mt 9, 27-31); de la mujer hemorroisa (Mc 5, 25-34 par), y de toda la gente que 'procuraba tocarle, porque salía de él una fuerza que curaba a todos' (Lc 6, 19 par)”³⁷².

Cabe destacar según lo presentado, que Jesús al tocar a los enfermos no solo los liberaba de la enfermedad física, sino que va más allá, liberándolos de todo lo malo padecido hasta ese momento, como era el rechazo y la discriminación que permanentemente sufrían, de esta forma, “su tocar puede ser leído desde el reconocimiento como comunicación de acogida profunda. Por otra parte el que los enfermos quieran tocarlo expresa un reconocimiento en la esperanza que suscita esa 'fuerza que salía de él' (Lc 6, 19)”³⁷³.

La catequesis entonces, busca este encuentro con Jesucristo, por eso, es vital destacar lo importante que resulta en una catequesis mapuche de la reparación simbólica, acercar al mapuche con la persona de Cristo, donde el mapuche sienta tal como muchos cristianos que sufren o son marginados, que en él pueden confiar, porque él los reconocerá, comprendiendo sus aflicciones, y al mismo tiempo Cristo les enseña a perdonar, por ende ellos también deben hacerlo, a fin de alcanzar relaciones de paz y armonía con sus semejantes. En efecto, la praxis sanadora de Jesús, busca que volvamos a ser felices, lo que es posible solo si nos reconciliamos con nuestro prójimo.

Asimismo, los enfermos eran capaces de darse cuenta que Jesús no sólo los sanaba porque tenía poder para hacerlo, sino que ellos reconocen en él, a otro que realmente los acepta, los entiende y desea hacer algo frente a la condición de desamparo y desconsuelo en el que se encuentran, tal como lo expresan estas palabras: los enfermos “reconocen también a un hombre que será capaz de acoger su necesidad y su sufrimiento, a un hombre que en nombre de Dios será capaz de compasión”³⁷⁴.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ Ibidem, p. 217- 218.

³⁷⁴ Ibidem, p. 218.

No obstante, y a pesar de que muchos enfermos fueron sanados por iniciativa de Jesús, hubo algunos que se acercaron a él y aunque se sentían impuros, buscaron desesperadamente curarse y tocarlo, como en el caso de la mujer hemorroisa, que por sentirse poco digna, y por temor de ser descubierta, toca a Jesús sin que algunos se dieran cuenta, sin embargo, Jesús la siente y quiere reconocerla, por eso, el texto declara que Jesús: “detiene la caravana, que camina con urgencia hacia la hija de Jairo que se está muriendo, y pregunta –para estupor de sus discípulos (Mc 5, 30-31)- quién lo ha tocado”³⁷⁵.

En relación a la pregunta que hace Jesús, después de ser tocado, claramente lo que está haciendo es reconociendo a un “otro” y por eso, desea verla, saber quién es, porque para él no basta que se haya curado por tocarlo, puesto que busca según el texto, crear “un espacio de relación entre ambos, Jesús hace que el don que recibe sea más abundante aún: no solo sana y se 'seca la fuente de sangre' (Mc, 5, 29) sino que recibe de Jesús la salvación y la paz (Mc 5, 34)”³⁷⁶.

Otra modalidad que ocupa Jesús cuando sana a un enfermo, es que como ya se mencionó, él parte por reconocerlo, pero también, quiere que los “otros” lo reconozcan, es decir, las autoridades, para que exista un reconocimiento público de estas personas. Es así, como en los evangelios, se describe a la gente presente como “la 'multitud' que son testigos de la sanación del enfermo, por ejemplo, en la curación del paralítico (Mc 2, 1-12); del hombre con la mano paralizada (Mc 3, 1-6 par); de la mujer hemorroisa (Mc 5, 25-34 par); del ciego de Jericó (Mc 10, 46- 52 par); de la mujer encorvada (Lc 13,10); del hidrópico (Lc 14, 1-6)”³⁷⁷.

De esta forma, los enfermos una vez sanados, son enviados por Jesús a comunicárselo a las autoridades, tal como lo expresan estos ejemplos entregados por el texto: “como en la curación del leproso (Mt 8,1-4 par); o en la curación de los diez leprosos, camino a Jerusalén (Lc 17, 11-19)³⁷⁸. Sin embargo, este proceder de Jesús, no es por vanidad, sino que tiene la siguiente explicación: “la sanación debe tener una dimensión de reconocimiento público, de manera que el honor, los derechos y el lugar del enfermo en la sociedad sea restaurado”³⁷⁹.

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ Ibidem.

³⁷⁷ Ibidem, p. 219.

³⁷⁸ Ibidem.

³⁷⁹ Ibidem.

Volviendo la mirada hacia la importancia que tiene la palabra en el reconocimiento y por tanto en la reparación, se puede decir, que de igual forma Jesús le da valor a la palabra, pues él y la persona que padece la enfermedad, se reconocen mutuamente cuando interactúan hablando. Así, “la palabra dicha, la que exterioriza el mundo simbólico de lo intrasubjetivo en un espacio intersubjetivo creado por ambos, es herramienta privilegiada también en la praxis sanadora de Jesús”³⁸⁰.

A esto se puede agregar que la catequesis mapuche de la reparación simbólica, por consiguiente debe ser un lugar donde se tome la palabra y se verbalice la vida, permitiéndoles a los miembros mapuches contar su historia, que muestren sus emociones y revelen sus sentimientos más íntimos y ojalá a la manera mapuche, en mapudungun, explicando su cosmovisión de las cosas, para ser comprendidos y reconocidos correctamente por los demás, tal como Jesús lo hizo con aquellos a los que reconocía y ayudaba, puesto que se preocupaba de generar un espacio para hablar, comunicarse, de modo que la persona en situación de menoscabo pudiera expresarse con libertad y confianza.

Vinculado a este asunto de la utilización de la palabra o el diálogo en la praxis sanadora de Jesús, está el hecho de que en algunas oportunidades, son los propios enfermos “los que abren el diálogo, al irrumpir pidiendo ayuda”³⁸¹. Ellos se atreven, pese a que saben que están desafiando las normas de la época, y Jesús asiduamente les responde, porque “al responder a sus súplicas está afirmando que lo primero que los define no es su enfermedad, sino su humanidad”³⁸², es que Jesús encarnado sufre con lo que le sucede a sus hermanos, es empático con sus semejantes, por eso desea ayudarles a recuperar su dignidad, pues todos son personas e hijos de Dios.

También, la autora se refiere a los parientes o personas más próximas al enfermo, quienes se acercan a Jesús para pedirle la sanación de sus enfermos, como por ejemplo, cuando piden por sus “hijos o hijas (Mc 5, 23; Mt 15, 22; Lc 9, 38); sus criados (Mt 8,5), o simplemente por un prójimo sordo (Mc 7, 32) o ciego (Mc 8, 22). En muchos de estos relatos, cobra una importancia señalada el tema de la fe de quien hace de intercesor”³⁸³.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Ibidem, p. 220.

³⁸³ Ibidem.

Efectivamente, cuando son otros los que piden por el enfermo, Jesús igual los reconoce, dialoga con ellos y les pide que tengan fe, que participen creyendo, como en los siguientes casos descritos en el texto: “no temas, basta que tengas fe' (Mc 5,36); '¡Qué es eso de si puedes! Todo es posible para quien cree' (Mc 9, 23); 'Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande' (Mt 8,10); 'Mujer, que grande es tu fe' (Mt 15,28)”³⁸⁴.

Ahora bien, cuando ocurre que Jesús es quien se acerca por iniciativa propia y sana a algunos enfermos, sin que estos se lo pidan, es decir, no hablan con él previamente, el texto entrega los siguientes casos: “la mujer encorvada (Lc 13, 12); el enfermo de la piscina Betesda (Jn 5, 6), y el ciego de nacimiento (Jn 9, 1). Estos relatos [...] son en sábado y el relato se centra más en la disputa con los fariseos sobre lo permitido en este día, que sobre el enfermo y su curación”³⁸⁵. En esta situación, se puede ver, que Jesús reconoce a los enfermos por sobre el día sábado, estando para él en primer lugar, la persona y su bienestar, y después las leyes.

Otra particularidad del reconocimiento mutuo que se produce entre Jesús y los enfermos, “es la dimensión de lucha que conlleva el reconocimiento”³⁸⁶, la cual afecta tanto a Jesús como a los enfermos, en el caso primero, Jesús encuentra “incredulidad de los suyos (Mc 6, 1-6) y en la oposición de los fariseos, que no aprueban sus curaciones en sábado (Mc 3, 1-6), que piden signos (Mc 8, 11-13; Lc 13,10-17) y que, finalmente, afirman que sana con el poder de Beelzebul (Mt 12, 22-24)”³⁸⁷.

Por su parte, los enfermos, también encuentran obstáculos para lograr el reconocimiento que buscan, y el texto entrega los siguientes ejemplos: “Bartimeo está al borde del camino, es ciego y cuando grita las multitudes lo hacen callar (Mc 10,48). La mujer hemorroisa debe enfrentar obstáculos significativos, la muchedumbre, la importancia que tiene Jairo y su propio temor (Mc 5, 22.24.33). La mujer cananea se enfrenta quizás al obstáculo más duro: la propia negativa de Jesús (Mt15, 23-24.26)”³⁸⁸.

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ Ibidem, p. 221.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ Ibidem, p. 221- 222.

No obstante, en estos tres casos, el esfuerzo realizado por los enfermos, tiene su recompensa, porque Cristo reconoce la fuerza de la fe que tiene cada uno, alabándolos, y haciéndolos participar de su curación, tal como lo explican estas palabras: Jesús “en lugar de asistir al otro como benefactor, les activa todas sus potencialidades hasta hacer que sea él mismo quien se ha curado; en lugar de expropiarle su propio éxito, se lo devuelve: 'Tu fe te ha salvado' (Lc 18, 4.2). Si la misericordia se estructura sobre el 'vio – se compadeció – se acercó – le tocó' (Lc 7, 13-14), el reconocimiento se encuentra sobre el 'qué quieres que haga por ti – tu fe te ha salvado' (Lc 18, 41)”³⁸⁹.

En síntesis, Montero señala que: “Jesús repara reconociendo y sanando”³⁹⁰ y el texto añade en el mismo párrafo, en cuanto a Jesús y sus encuentros con los enfermos que: “su praxis sanadora, no sólo les restituye la salud que han perdido, sino que posibilita una nueva y más auténtica vivencia de su humanidad en relación con Dios y con su comunidad”³⁹¹.

Otro aspecto relevante y que no se puede dejar pasar, es que la catequesis mapuche de la reparación simbólica, debe ser un lugar de humanidad, el ser humano logra una humanidad más plena siendo humilde y empático con los demás, es decir, se hace más humano en la medida que entiende a las otras personas y establece relaciones estables y leales con el prójimo, esto debiese ocurrir en la catequesis mapuche, la cual está abierta para aceptar y valorar la cultura mapuche, así como a todo aquel que es diferente, y si se han cometido errores, hay que buscar la reconciliación que nos convierte en personas mucho más humanas de lo que éramos antes, siendo sin lugar a dudas, el fin último que persigue este tipo de reparación.

A este respecto, se añade, que la praxis sanadora de Jesús, consiguió transformar, la manera en cómo la gente de la época se relacionaba con la vulnerabilidad presente en los enfermos y: “hacer accesible a los enfermos y a las comunidades una reinterpretación del significado de esta realidad humana”³⁹², agregando, que la situación deshumanizante en la que vivían los enfermos

³⁸⁹ Ibidem, p. 222.

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Ibidem, p. 224.

“queda entonces reparada no porque desaparece la vulnerabilidad, sino porque la manera de situarse ante ella recupera su potencialidad positiva”³⁹³.

Y por último, plantea en cuanto a los enfermos, pero también en el caso de cualquier persona en estado de indefensión o vulnerabilidad que: “ni el pecado, ni la transgresión de las normas, ni la exclusión social, ni la supuesta impureza que conllevan son capaces de hacer que el Dios del Reino pase de largo ante el sufrimiento humano”³⁹⁴.

4.3 Renovación Catequética a partir de Emilio Alberich

a) Comprensión de la catequesis

Al llegar a este punto, se desea examinar la propuesta de catequesis que hace Emilio Alberich para descubrir la reflexión catequética contemporánea que este autor presenta y así preguntarse si los temas descubiertos en Montero y que se creen absolutamente necesarios para la catequesis mapuche, encuentran un espacio o cómo pueden articularse o combinarse, para formar un solo proyecto final, que es una “catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”.

Pero antes de explicar en profundidad, el proyecto renovador de la Iglesia, mostrado por Emilio Alberich, del cual la catequesis también forma parte, es necesario precisar el concepto e identidad de la catequesis, y de este modo, comprender mejor cual es el lugar y la importancia que esta tiene, dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia, propósito que se realizará de la forma más breve y sencilla posible.

Sin duda, el hombre actual, se encuentra viviendo en un contexto muy distinto al del pasado, puesto que el mundo que lo rodea, crece vertiginosamente, presentando a su vez, una serie de cambios, realidad de la cual, la Iglesia no está ajena, y por eso, en el presente, a dicha institución, le ha tocado reflexionar y analizar seriamente la forma que tiene de articularse con

³⁹³ Ibidem.

³⁹⁴ Ibidem.

esta nueva sociedad o humanidad, para llevar a cabo con éxito, su misión fundamental, que es evangelizar a todos los pueblos.

En cuanto a esa gran labor o tarea eclesial, la catequesis también participa, teniendo por ende, que responder a las nuevas circunstancias, aunque no siempre lo consiga, porque todavía existe una brecha que separa a la Iglesia y el mundo, o a la fe y la cultura, situación que Alberich piensa que puede superarse tomando algunas decisiones radicales y siendo más comprometidos con la causa.

Dentro de ese marco, es que se definirá primeramente, qué se entiende por evangelización, y según lo expuesto por el texto, se tiene que: “la evangelización abarca en cierto sentido toda la tarea de la Iglesia, *pero en cuanto finalizada a anunciar y atestiguar el Evangelio del Reino*. Esto no acontece de forma automática [...] se necesita una profunda reconversión de la presencia cristiana”³⁹⁵.

En relación a lo mencionado, Alberich agrega que la Iglesia por ende, no existe “*para sí misma*, sino al servicio de un plan divino que supera con mucho los límites de la acción eclesial: el proyecto del *Reino de Dios*. Este proyecto - llamado también plan universal de salvación”³⁹⁶.

En consecuencia, la Iglesia ha de intentar servir “en el mundo, para el mundo, al servicio del Reino”³⁹⁷, pues de acuerdo a lo declarado por Alberich, este y no otro, es el espacio físico, donde se construye el Reino que Jesús proclamó en su venida, tal como lo señalan estas palabras: “el mundo (la humanidad histórica) no es en sí algo extraño u opuesto al proyecto del Reino, ni solamente campo de aplicación del plan salvador, sino que asciende al rango de *lugar de realización del Reino*, en la medida en que secunda el impulso del Espíritu”³⁹⁸.

Por otro lado, después de describir la acción eclesial en el mundo, Alberich inserta a la catequesis en la misión evangelizadora como un momento trascendental dentro de esta, y lo que expresa con estas palabras: “la catequesis constituye *un momento importante* dentro del proceso

³⁹⁵ ALBERICH, E. Catequesis Evangelizadora manual de catequética fundamental. Primera Edición. Quito: Ediciones Abya - Yala, 2003. p. 52.

³⁹⁶ Ibidem, p. 31.

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Ibidem.

de *evangelización* [...] ésta engloba en realidad todo el conjunto del anuncio y testimonio del Evangelio dados por la Iglesia y, en este sentido, la catequesis es siempre *una forma de evangelización*³⁹⁹.

Es decir, en definitiva que: “*la catequesis participa de la misma dignidad e importancia*, por ser momento esencial del dinamismo evangelizador. En cuanto anuncio y profundización del mensaje evangélico para el crecimiento en la fe y en la vida cristiana, la catequesis se instala en la entraña misma de la *misión de la Iglesia*, instrumento de su existencia como sacramento del Reino”⁴⁰⁰.

Hasta aquí, se ha abordado la catequesis inserta en el proceso evangelizador y por lo tanto, también en la vida de la Iglesia y del hombre, sin embargo, se hace necesario prestar especial atención a la catequesis como tal, tratando de alcanzar una aproximación a su significado y procurando a su vez, especificar su identidad en la actividad pastoral.

Ahora bien, de la catequesis, se puede decir, que consta de variadas formas, por ello, en ocasiones, no queda del todo entendido su campo de acción, tal como lo advierte Alberich, en el siguiente párrafo: “*existen formas muy diversas de catequesis* (catecumenado, iniciación sacramental, cursos de formación, lectura de la Biblia, etc.) y la misma actividad catequética toma *nombres muy distintos* (instrucción religiosa, educación de la fe, catequesis, enseñanza religiosa, etc.). Con frecuencia se habla de catequesis a propósito de *actividades muy dispares*: celebraciones litúrgicas, meditación, convivencias, grupos de espiritualidad, movimientos juveniles, etc.”⁴⁰¹.

Sin embargo, se puede “precisar la identidad de la *catequesis*, dentro de la función eclesial del ministerio de la palabra”⁴⁰², donde, es necesario esclarecer, que en este ministerio de la palabra “tradicionalmente se distinguen *tres principales momentos* o funciones en el ministerio eclesial

³⁹⁹ Ibidem, p. 55.

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 50.

⁴⁰² Ibidem, p. 52.

de la palabra: la *predicación misionera* (o kerygma o primer anuncio), la *catequesis* y la *predicación litúrgica* (u homilía o predicación comunitaria)⁴⁰³.

Por otra parte, y en relación a la identidad de la catequesis se puede decir, que comparando sus acepciones en el pasado con el actual, el texto establece que: “el término *catequesis* posee hoy día una acepción más *amplia*, presente en la reflexión catequética y en los documentos del magisterio”⁴⁰⁴, por eso, la catequesis se ha definido de distintas formas a partir del Concilio Vaticano II.

No obstante el documento entrega la siguiente definición: “existe un cierto consenso, en la Iglesia actual, para vincular la identidad de la catequesis a tres polos esenciales: la *palabra* de Dios, la *fe* y la *Iglesia*: - La catequesis es ante todo *ministerio de la palabra*, y por lo tanto servicio al Evangelio, comunicación del mensaje cristiano y anuncio de Jesucristo; - La catequesis es *educación de la fe*, mediación eclesial para suscitar y favorecer el crecimiento en la fe de las personas y comunidades; - La catequesis es *acción eclesial*, expresión de la Iglesia y momento esencial de su misión”⁴⁰⁵.

Finalmente, el autor plantea que “si tenemos presentes los datos del NT y los documentos eclesiales, se puede llamar catequesis a toda forma de servicio eclesial de la palabra de Dios orientada a profundizar y a hacer madurar la fe de las personas y de las comunidades. Y en torno al triple polo de la palabra, la fe y la Iglesia”⁴⁰⁶.

b) Proyecto de renovación de la catequesis

Este autor y su manual de catequética fundamental, constituye un aporte fundamental porque logra “dar un nuevo impulso a la actividad y renovación pastoral”⁴⁰⁷, por eso, se tomarán algunas de las ideas que plantea, de todo lo que supone una “catequesis renovada”.

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 54.

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 5.

En efecto, Alberich, afirma que es desde el ámbito catequético, donde se puede impulsar principalmente, un proyecto renovador, que alcance a toda la Iglesia, tal como lo expresan estas palabras: “sabemos que la catequesis, instrumento privilegiado de formación cristiana y de crecimiento en la fe, sigue siendo una pieza fundamental para la renovación eclesial”⁴⁰⁸.

Sin duda, la catequesis es un lugar privilegiado para llevar a cabo este proyecto renovador, el cual pretende empapar a los diferentes grupos humanos existentes, con sus particularidades, sus sueños, sus preocupaciones, sus angustias, etc., entre ellos, están los mapuches, que necesitan que la catequesis tenga por cierto, un nuevo rostro, pero con rasgos o facciones mapuches.

Lo mencionado, se puede ver de alguna forma, en las siguientes palabras, que además muestran, la preocupación que este manual señala por el contexto actual en el que se encuentran las distintas culturas, lo cual se advierte en estas palabras: “la *catequesis* se pone al servicio del crecimiento en la fe de personas y grupos concretos, en un proceso existencial de integración del mensaje cristiano en el contexto vital de sus situaciones, problemas y expectativas”⁴⁰⁹.

Hasta aquí, se ha dicho que la catequesis es un puntal importante para llevar a cabo el modelo renovador al que pretende llegar la Iglesia, pero ¿qué pasa con los mapuches?, ¿cómo entran en este proyecto renovador de la Iglesia?, ¿qué debe suceder para que ellos se sientan parte de este plan transformador?, al parecer, las respuesta cobra sentido a partir de una catequesis mapuche de la reparación simbólica.

Ciertamente, porque la Iglesia generó una herida muy grande en la historia del Pueblo mapuche, y a medida que ha pasado el tiempo, ha intentado subsanarla, pero no lo consigue del todo, en realidad, todavía hay un distanciamiento, una desconfianza, un falso reconocimiento, que sólo cambiará se cree, con una catequesis mapuche de la reparación simbólica, que además, tenga como se señaló, el espíritu renovador del que habla Alberich, y en consecuencia, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo será posible?, ¿acaso se necesita hacer una especie de mezcla entre ambas catequesis?, o ¿es que se puede decir, que se requiere de una catequesis de la reparación

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 8.

simbólica, pero que además sea con fuerza renovadora?. Frente a estas interrogantes, se establece lo siguiente:

En verdad, y después de haber realizado un recorrido tan largo, y con un tema tan complejo y poco indagado, como es la reflexión catequética mapuche, se tiene que, la solución o la clave está, según todo lo expuesto, sin lugar a dudas, a través de una adecuada catequesis, a la cual se le ha dado el nombre de: “catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”, la cual pretende visitar la catequesis y que se acerque a lo que espera el pueblo mapuche, nuestro principal, pero no único destinatario.

No cabe duda, que la catequesis como tal, es el “ministerio óptimo”, para llevar a cabo esta reconciliación u otras inclusive, y por tanto, surge una nueva pregunta, ¿por qué la catequesis parece ser el instrumento indicado?, ¿qué convierte a la catequesis en herramienta útil de reparación entre dos partes que tienen un conflicto o se encuentran apartadas?, es importante, por ende, aclararlo y la respuesta se entiende, a partir de algunas premisas que Alberich, entrega respecto a la catequesis.

Sobre el asunto, es innegable que la catequesis, permite realizar muchas cosas, pero principalmente genera un espacio en que los hombres y mujeres, pueden encontrarle sentido a su vida, siendo realmente significativa para quien la experimenta , tal como lo dice Alberich, en esta frase: “la catequesis tiende a *la realización plena del hombre*, por su valencia educativa y promocional. Al transmitir la palabra liberadora de Dios, no puede limitarse al sector 'religioso' de la existencia, sino que abraza la totalidad del proyecto de vida y asume la condición de 'ayuda para la vida’”⁴¹⁰.

Lo anterior también, se complementa mucho más, cuando Alberich, agrega que: “la catequesis debe hablar de la vida y prestar atención a sus exigencias, de modo que la palabra de Dios se presente a los ojos de cada uno 'como una apertura a sus problemas, una respuesta a sus preguntas, una dilatación de los propios valores y al mismo tiempo la satisfacción de sus

⁴¹⁰ Ibidem, p. 67.

aspiraciones más profundas: en una palabra, como el sentido de su existencia y el significado de su vida”⁴¹¹.

En consecuencia, la catequesis en el caso particular del Pueblo mapuche, y también para otros destinatarios y contextos, puede transformarse en un espacio o punto de encuentro, de reconocimiento, de confianza, de profunda acogida, donde se tome conciencia, y se propicie una auténtica reparación como lo establece Montero, y además, que tenga el espíritu renovador que plantea Alberich, transformando de este modo, la vida de los mapuches a través de Cristo, lo que finalmente trasciende a cualquier cultura o sociedad.

Se pretende entonces, desde esta perspectiva, que la catequesis logre convertirse en un sitio para la sanación, devolviéndole a los mapuches la presencia en la Iglesia que ellos necesitan, porque en el fondo, se trata de que puedan sentirse verdaderamente hermanos en Cristo y parte del Pueblo de Dios.

Volviendo la mirada, a este proyecto renovador por el que apuesta con gran entusiasmo Emilio Alberich, se ha optado, al igual que este autor, pero con el enfoque mapuche debidamente incorporado, ver de qué forma la Iglesia está logrando dicho proyecto, pues acá presentaremos, algunos aspectos de la catequesis, en los que si bien se ha avanzado, todavía estos mismos, constituyen retos o desafíos por cumplir que continúan deteniendo a la catequesis en su progresión.

Pero, cabe señalar, que a pesar de lo recién expuesto, permanece siempre de parte de la Iglesia, la esperanza, de lograr la “anhelada empresa renovada”, y para que esto se cumpla, necesita mantener una visión positiva del mundo y su futuro, y seguir paso a paso con los desafíos que aquí se propongan para la catequesis.

Para comenzar, y en cuanto al diálogo intercultural e interreligioso, este supone para Alberich, más una luz que una sombra en el actuar de la Iglesia, cuando manifiesta que dentro de las situaciones positivas, de la catequesis, está el “diálogo intercultural e interreligioso, etc. Todo

⁴¹¹ Ibidem, p. 68.

esto es motivo de esperanza y signo anunciador de una realidad eclesial que silenciosamente crece desde la base”⁴¹².

En este sentido, el diálogo intercultural e interreligioso, es un buen comienzo de parte de la Iglesia para con los mapuches, pues con esta acción, se está reconociendo a los diferentes pueblos o culturas, así como también, se está asumiendo que tienen una identidad, lo cual se puede observar en los distintos documentos emitidos por la Iglesia como Medellín, Lumen Gentium, Santo Domingo, Aparecida etc., donde dicha institución, declara estar abierta al diálogo y querer acogerlos de forma sincera, no sin antes, haber realizado varias peticiones de perdón, en las que asume abiertamente los errores pasado.

En efecto, no se puede negar, la intención que existe de parte de la iglesia, por ayudarles a los pueblos originarios, a recuperar su honor, sus derechos y su lugar en la sociedad, lo cual como se dijo, se ha llevado a cabo por medio de documentos oficiales, y esto en el fondo, supone un reconocimiento público merecido para estas culturas, viéndose de esta forma, un acercamiento más verdadero y creíble.

Por consiguiente, al buscar el diálogo y reconocer el pasado, la Iglesia está reconociendo que no valoró a estos pueblos como debía, en realidad, sin entrar en exageraciones, que se les anuló por completo, por eso, ahora dicha institución, trabaja para darle mayor atención, aunque de todas formas su esfuerzo, parece no ser suficiente, pero por lo menos, según lo anteriormente expresado, es una luz o un logro, para ir aproximándose a una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador, a la cual se pretende llegar.

Dentro de ese marco y en segundo lugar, Alberich hace alusión a las cuatro “funciones o mediaciones eclesiales (“signos evangelizadores”) al servicio del Reino: diaconía, koinonía, martyría, liturgia”⁴¹³, señalando que deben ser revisadas para que el proyecto catequético renovador logre llevarse a cabo, y por ende que la catequesis pueda avanzar, optando por considerarlas como retos más que luces o sombras dentro del quehacer de la Iglesia.

⁴¹² Ibidem, p. 12.

⁴¹³ Ibidem, p. 32.

Antes de analizar individualmente estas cuatro funciones de la Iglesia o “grandes dones de que es portadora”⁴¹⁴, se debe considerar la relación que existe entre ellas en conjunto. Para comenzar, el texto aclara que estas “funciones eclesiales no pueden separarse entre sí como realidades independientes, ya que cada una de ellas participa en mayor o menor medida de la naturaleza de las otras. Más aún, las cuatro funciones están tan íntimamente relacionadas entre sí que ninguna de ellas posee autenticidad y transparencia si queda desligada de las demás”⁴¹⁵.

Lo presentado, se complementa además con estas palabras que entrega el texto: “entre los signos evangelizadores, conviene subrayar la profunda relación y complementariedad que los une. El conjunto de las funciones eclesiales constituye un todo orgánico, signo de la globalidad de la experiencia cristiana eclesial”⁴¹⁶.

En virtud de lo recién expuesto, y aunque el autor no quiere establecer una jerarquía entre ellas, de todos modos afirma que “la diaconía y la koinonía gozan de una cierta primacía, dado que apuntan en forma más directa a los valores fundamentales del Reino: el amor y la comunión”⁴¹⁷, y que “el ministerio de la palabra (martyría) y la liturgia resultan más vulnerables y falsificables, pudiendo degenerar fácilmente en retórica, palabra vacía, ritualismo”⁴¹⁸.

Entonces, una vez, ya esclarecida la relación entre la diaconía, la koinonía, la martyría y la liturgia, se pretende explicar cada una de estas funciones o mediaciones eclesiales por separado, en relación a los mapuches, y además, articulándolas con la reparación simbólica de Montero que ya se ha examinado.

La Koinonía

Esta función es definida por Emilio Alberich de la siguiente forma: “el signo de la *koinonía* (comunión, fraternidad, reconciliación, unidad) responde al anhelo de hermandad y de paz de los

⁴¹⁴ Ibidem, p. 33.

⁴¹⁵ Ibidem.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 34.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 33- 34.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 34.

hombres de todos los tiempos. Debe manifestar un *modo nuevo de convivir y de compartir*, anuncio de la posibilidad de vivir como hermanos reconciliados y unidos”⁴¹⁹.

En cuanto a la “floración de nuevas formas de comunidad”⁴²⁰, para Emilio Alberich, esta sería dentro de las cuatro funciones eclesiales, un aspecto más positivo o avance de la catequesis, así como también un reto para seguir trabajando en el futuro, y así lograr el proyecto catequético renovador que persigue la Iglesia.

Con respecto al entusiasmo que muestra Alberich por la formación de comunidades unidas, vivas y dispuestas a trabajar por el Reino, se puede agregar, que esta idea es una enseñanza que proviene primeramente de la persona de Jesús, quien forma la primera comunidad cristiana, con las siguientes características: “eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones. Toda la gente sentía un santo temor, ya que los prodigios y señales milagrosas se multiplicaban por medio de los apóstoles. Todos los que habían creído vivían unidos; compartían todo cuanto tenían, vendían sus bienes y propiedades y repartían después el dinero entre todos según las necesidades de cada uno. Todos los días se reunían en el Templo con entusiasmo, partían el pan en sus casas y compartían la comida con alegría y con gran sencillez de corazón. Alababan a Dios y se ganaban la simpatía de todo el pueblo; y el Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se iban salvando” (Hch 2, 42- 47).

Si se piensa en la catequesis, esta es la instancia ideal para educar la koinonía o comunión entre los catequizandos, situación que se expresa en este párrafo: “la catequesis debe ser educación para la *comunión y vida comunitaria* (signo de la *koinonía*). Se incluye aquí cuanto concierne a la vida de la comunidad cristiana: fraternidad y generosidad, capacidad de comunicación, diálogo y participación, obediencia equilibrada y madura a la autoridad. Pertenece también a este cometido la promoción de la causa *ecuménica*”⁴²¹.

En efecto, dentro del sentido comunitario, la catequesis también debe preocuparse de la dimensión ecuménica, estimulando actitudes fraternales hacia los miembros de otras iglesias, esforzándose por ende, en conocer de forma adecuada a las otras confesiones, para así evitar

⁴¹⁹ Ibidem, p. 32.

⁴²⁰ Ibidem, p. 12.

⁴²¹ Ibidem, p. 111.

expresiones o supuestos que puedan inducir a error. En el fondo la catequesis debe lograr suscitar un real deseo de unidad entre las comunidades eclesiales.

Por otra parte, el autor aclara que la pieza fundante de una comunidad es sin duda el evangelio, lo que señala en esta frase: “en la raíz de toda comunidad cristiana se encuentra la escucha del Evangelio y la confesión de fe en Cristo Señor. Es la *fe* la raíz última de toda convocación eclesial, siendo la referencia a la fe profesada y vivida lo que da genuinidad al hecho comunitario”⁴²².

También y en relación a la variedad de carismas y ministerios que hay dentro de una comunidad, el texto aconseja respetarlos, aceptarlos y entender que cada persona es importante, especialmente los que tienen que guiar al resto, tarea que conlleva muchas críticas y gran responsabilidad, lo que queda enunciado en esta frase: “la comunidad debe respetar la diversidad orgánica de los *carismas* y *ministerios*, y especialmente del *ministerio ordenado*, factor insustituible de coordinación y de guía”⁴²³.

A todas estas afirmaciones, se agrega que en una comunidad cristiana, las relaciones deben ser horizontales, y que además todos deben participar y entregar sus opiniones, de manera que la catequesis se enriquezca, situación que se declara en las siguientes palabras: “resulta superada así la *concepción vertical* de la catequesis (relación entre un enseñante y un grupo de discípulos). En un contexto comunitario, no hay propiamente *destinatarios* sino *participantes* de la catequesis, sujetos todos de palabra y de experiencia”⁴²⁴.

Asimismo, el autor confirma lo expuesto, en otra ocasión, en donde se invita directamente a que los catequizandos sean más protagonistas dentro de la catequesis, lo que se puede observar en la siguiente frase: “en comunidad ninguno debe considerarse simple destinatario del anuncio, sino sujeto activo y responsable”⁴²⁵.

⁴²² Ibidem, p. 166.

⁴²³ Ibidem, p. 167.

⁴²⁴ Ibidem, p. 169.

⁴²⁵ Ibidem, p. 172.

Además, el texto se refiere a que la inculturación como tal, se puede dar fácilmente en la comunidad cristiana, pues en ella encuentra todo lo necesario para que exista el diálogo entre diversas culturas, lo que se determina en las siguientes palabras: “el proceso de *inculturación* de la experiencia cristiana, encuentran en la comunidad un campo de efectiva y providencial aplicación”⁴²⁶.

En el caso puntual del pueblo mapuche, estos ya saben lo que implica formar una comunidad y tratarse de forma horizontal, pues desde siempre han mostrado dentro de sus cultura, un sentido comunitario muy arraigado, valorando a cada miembro que la compone, trabajando unidos por un fin, asimismo, ocurre que no hay rivalidades entre su gente, ni jerarquías, pues todos están al servicio del otro, incluso las autoridades, como la Machi, el lonco y el ngenpin, son uno más dentro de la comunidad mapuche.

En efecto, el mapuche como se vio en el capítulo uno de esta investigación, cuenta con un “admapu” o conjunto de normas por las que se rigen y que les hacen valorar ciertos principios éticos fundamentales entre ellos, como son la reciprocidad, la igualdad, la sabiduría, la fuerza, la rectitud, etc., realidad que guiaba toda su forma de ser y actuar, por lo tanto, difícilmente iban a transgredir las reglas, siendo muy importante la sana convivencia y el respeto mutuo dentro de la comunidad.

Lo recién expresado, es una realidad que también la Iglesia observa y reconoce, lo que se puede distinguir tanto en Aparecida, como en otros documentos eclesiales redactados, todo lo cual constituye un gran aporte para la catequesis renovada que postula Alberich y además a la catequesis mapuche de la reparación simbólica, en la que se está ahondando.

A este respecto, se puede agregar que cuando se forma una comunidad en este caso, compuesta por mapuches, se marcha de alguna forma, hacia la deseada “inculturación de la fe”, pero al mismo tiempo, esto permite, que la Iglesia reconozca aún más el valor de este tipo de comunidades y el aporte que esta cultura puede entregar, tal como lo indica este párrafo: “existe

⁴²⁶ Ibidem.

hoy en la Iglesia un vasto *movimiento comunitario*, con la creación de nuevas formas de comunidad, a la búsqueda de modos más auténticos de compartir la fe y la vida cristiana”⁴²⁷.

De hecho, todas las formas de comunidades, así como una compuesta por mapuches, se comprometen a convivir y crecer juntos, tal como lo expresan estas palabras: “se desea, además, la creación de un *nuevo tipo de comunidad cristiana*, espacio de fraternidad vivida y de palabra liberada, de talla humana, capaz de relaciones profundas y auténticas. Se trata de rehacer el tejido comunitario de la Iglesia, por medio de comunidades vivas y convincentes. Se piensa en el futuro de las parroquias y diócesis como auténtica 'comuni3n de comunidades'”⁴²⁸. En todo caso, hay que advertir, que es muy bueno formar comunidades, por edades, por sexo, por pertenencia étnica, pero, la razón fundamental para que se forme una comunidad es la fe, y esto es transversal, independientemente de los grupos y sus afinidades.

Todo lo señalado hasta este momento, se puede complementar, diciendo, que una catequesis integrada por mapuches, donde sus miembros conforman una comunidad y que por lo general es pequeña, es claramente, una opci3n primordial para llevar este proyecto renovador, de acuerdo a lo que enuncian estas palabras: es un “hecho importante para el futuro de la renovaci3n catequética: la opci3n por las pequeñas comunidades de talla humana”⁴²⁹.

Efectivamente, esto se puede observar, por ejemplo en el caso de la comunidad mapuche de la Pastoral de Cerro Navia, que es pequeña, pero entre sus miembros, hay una fuerte unidad, y los procesos de fe, se profundizan aún más, porque después de la liturgia, todos comparten como comunidad, el característico mate y la sopaipilla mapuche, intercambiando experiencias de fe y vida, junto al sacerdote, que es uno más.

A esto se agrega, que dentro de esta comunidad existe la conciencia de ser integrantes de una misma familia, entendiendo que juntos pueden resolver las diferencias, puesto que conocen sus cualidades y defectos, pero los afrontan y han logrado permanecer en comuni3n, pese a las dificultades, porque lo importante es el sentido que esta comunidad da a sus vidas y al resto de la Iglesia.

⁴²⁷ Ibidem, p. 163.

⁴²⁸ Ibidem, p. 22.

⁴²⁹ Ibidem, p. 165.

Resumiendo, en la manera o estructuración mapuche, la valoración de la comunidad está ya dada y eso es un “paso actualmente ganado” para la Iglesia, según lo planteado de forma muy sencilla en este párrafo: las “nuevas comunidades representan una oportunidad para la Iglesia. Pueden ser levadura en la masa y fermento de un mundo en transformación. Contribuyen a manifestar más claramente tanto la diversidad como la unidad de la Iglesia”⁴³⁰.

Finalmente, y según lo recién expuesto acerca de la función de la koinonía, la Iglesia se ve desafiada, a que esta función eclesial, tome un nuevo brío dentro de la comunidad mapuche cristiana que asiste a la catequesis, a partir de los siguientes lineamientos, que se han recogido al observar y plasmar la realidad de dicha cultura, a lo largo de toda esta investigación, como son:

- Acoger sinceramente y escuchar con mucha atención a los catecúmenos mapuches de la comunidad.
- Reconocer, apreciar y fomentar los valores principales que posee la comunidad mapuche, como son: el respeto a la naturaleza, el sentido comunitario, la horizontalidad, el respeto a las mujeres, a los ancianos, la sabiduría medicinal, entre otros.
- Promocionar los ministerios autóctonos, dentro de la comunidad, para que logren ser testimonio para sus pares, transmitiendo a su vez, confianza y cercanía, lo que sin duda, hace más fácil la evangelización.
- Efectuar un diálogo intercultural e interreligioso, así como orientaciones teológicas y pastorales, dentro de la comunidad, que le ayuden a su enriquecimiento, y además, sirva para fomentar la causa ecuménica.
- Respetar, apreciar y darles un lugar a las autoridades mapuches tradicionales (Machi, Lonko, nguillatufe, etc.), de modo, que se pueda aprovechar el aporte y sabiduría que estos personajes mapuches, pueden entregar a la comunidad.
- Potenciar e incentivar el protagonismo y el aporte de los mapuches tanto en su vida personal, como también grupal o comunitaria, de manera, que se sientan capaces y realizados con el papel que cumplen.
- Valorar la cosmovisión y espiritualidad de la comunidad mapuche, entendiendo que esta se encuentra unida a toda su existencia humana, y confrontarla con la forma que tienen de ver la vida, aquellos que no son mapuches o el resto de la comunidad eclesial.

⁴³⁰ Ibidem.

- Y en último lugar, apreciar y considerar la religión mapuche y su fe, como un aporte, para la religión católica, pudiendo confrontar con respeto aquellos puntos disidentes, para el mutuo beneficio, así como conocer otras religiones, para de esta forma, hacer efectiva la dimensión ecuménica, por la que trabaja continuamente la Iglesia.

La Diaconía

En relación a la función eclesial de la diaconía, se puede manifestar, que constituye todavía más un reto, que un avance para la Iglesia, porque esta institución, aún debe trabajar con mayor ardor y veracidad esta función, que se refiere principalmente al valor del amor desinteresado, pues se trata de acuerdo a lo expresado por Alberich, de “*un nuevo modo de amar y de servir*, una tal capacidad de entrega a los demás que haga creíble el anuncio evangélico del Dios del amor y del reino del amor”⁴³¹.

Para explicar de forma más clara y simple, el signo de la diaconía, esta significa concretamente la promoción de “actitudes de: generosidad, solidaridad, participación, denuncia, responsabilidad, etc., al servicio de los valores del Reino: amor, fraternidad, justicia, paz, libertad”⁴³². Y a esto se añade, el compromiso con los pobres, rasgo fundamental que tiene esta función eclesial, lo que se vislumbra de la siguiente frase: “es un amor que prefiere a los pobres y se identifica con los pobres, no en sentido paternalista (ayuda *a* los pobres) sino como reconocimiento de su dignidad humana y de su protagonismo eclesial”⁴³³.

Vinculado a estas razones, el autor también enfatiza en los valores de la caridad y el compromiso, los cuales advierte que se han de educar, y a quién le corresponde hacerlo es la catequesis, lo que enuncia en esta frase: “es tarea de la catequesis educar para el ejercicio de la *caridad y del compromiso* (signo de la *diaconía*). Pertenece a este ámbito la iniciación en las distintas formas de testimonio cristiano en el mundo: caridad y servicio, compromiso por la justicia y la paz, acción social y política, etc.”⁴³⁴.

⁴³¹ Ibidem, p. 32.

⁴³² Ibidem, p.152.

⁴³³ Ibidem, p. 151.

⁴³⁴ Ibidem, p. 111.

De acuerdo a todo lo hasta aquí analizado en relación a la diaconía, se ve cómo la catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador, exige una revisión más acabada de esta función, de manera que la Iglesia, se encuentre realmente al servicio de los hermanos mapuches, así como de todas las personas que son segregadas y reiteradamente vulneradas en su dignidad y derechos, se trata de empatizar con el prójimo, ser solidario con sus problemas, especialmente con el mapuche de hoy, que aún solicita justicia, responsabilidad, respeto, promoción humana y en general un compromiso real con su pueblo, porque tal como señala Montero, las situaciones de vulnerabilidad vividas, sobre todo las soportadas por el pueblo mapuche, nos invitan a actuar, a intervenir pero ¿cómo lograrlo?, ¿qué se necesita para que la reacción de la Iglesia sea realmente efectiva frente a un pueblo que pide reconocimiento?.

Sin lugar a dudas, se necesita de una conversión profunda, donde se denuncie la discriminación, el egoísmo, el odio, el rencor, el temor, la tristeza, el desaliento, etc., y por el contrario, se anuncie la apertura, la humildad, la solidaridad, la paciencia, la bondad, el perdón, la reconciliación y sobre todo se logre “el reconocimiento” en palabras de Montero, tal como lo hizo Jesús, que reparó movido por la compasión y la misericordia que sentía al ver a sus hermanos sufriendo, pero por sobre todo, actuaba impulsado por el valor del amor, poniendo toda su persona al servicio de los más desposeídos, en función del otro, teniendo que lidiar con la fragilidad, la enfermedad y el abandono, de muchos que buscaban su atención y ayuda, una actitud de disposición que al parecer, le falta mostrar más a la Iglesia.

En definitiva, no basta con documentos eclesiales que reconozcan los valores y virtudes de estas culturas, pues hay que hacer un esfuerzo mayor, donde la Iglesia, sea capaz de volver a la fuente, revistiéndose realmente de los valores del Reino, y especialmente revestirse del valor universal del amor, de manera que pueda comprender, amar y ayudar sinceramente al pueblo mapuche.

Y por eso, no cabe duda, que la forma de hacerlo es escuchando los requerimientos que tiene este pueblo, para que de esta forma se pueda efectuar una auténtica reparación simbólica, donde ambas partes se reconcilien y traten de comenzar una nueva relación, mucho más estrecha, comprometida y de corresponsabilidad, es así, como entonces, y por lo señalado en cuanto a la diaconía, la Iglesia se ve desafiada, a que esta función eclesial, tome un vigor mapuche más distintivo, a partir de los siguientes planteamientos:

- Presentarles en el Nuevo Testamento a un Cristo inculturado, que ha estado presente en la historia, encarnado en una determinada cultura, bondadoso, compasivo, misericordioso, el principal defensor de los pobres, los marginados, los excluidos, por lo tanto, un Dios para todos.
- Recuperar la “memoria histórica” del pueblo mapuche y establecer que pese a los irremediables daños causados, se puede reconstruir el presente y el futuro, aprendiendo de los errores del pasado.
- Valorar y entender la fuerte conexión que estos pueblos tienen con la tierra, realizando un mayor esfuerzo por ayudarles en que obtengan la reposición de la misma.
- Defender con gran fuerza profética los derechos, la dignidad y la identidad de un pueblo que lucha para no terminar siendo homogeneizado, tanto por el modelo neoliberal como por la globalización.
- Y finalmente, que se estudie y aprenda su lengua materna: el mapudungun, para que la inculturación de la fe no sea un sueño, sino una realidad, logrando que la catequesis sea más significativa y cercana para sus destinatarios.

La Martyría

En continuidad con lo planteado, Alberich destaca respecto a la función eclesial de la martyría y también de la liturgia, como ya se había mencionado de alguna forma anteriormente, la “urgencia de revisar a fondo estas dos funciones pastorales que están pidiendo transparencia y autenticidad, en orden a la evangelización”⁴³⁵.

Asimismo, y con respecto a la definición de la martyría, el texto establece lo siguiente: “el signo de la *martyría o función profética* (primer anuncio, catequesis, predicación, reflexión teológica) debe brillar en el mundo como anuncio liberador y *clave de interpretación* de la vida y de la historia. Ante la demanda de sentido y experiencia del mal, que induce a tantos hombres al fatalismo y a la desesperación, los cristianos deben ser por vocación portadores de esperanza, 'enemigos de lo absurdo, profetas del significado', a través del anuncio de Jesús de Nazaret, que revela el amor del Padre e inaugura la venida del Reino”⁴³⁶.

⁴³⁵ Ibidem, p. 41.

⁴³⁶ Ibidem, p. 33.

Por tanto, igualmente, que en la diaconía y en la koinonía, la martyría debe educarse en la catequesis y esto lo declara el autor en las siguientes palabras: “la catequesis debe ser iniciación en la *escucha y anuncio de la Palabra* (signo de la *martyría*). Incumbe a la catequesis la tarea de educar para la participación en la función profética de la Iglesia: iniciación en la lectura de la Biblia y en la escucha de la palabra de Dios; preparación para la tarea apostólica y misionera”⁴³⁷.

Ciertamente, es vital que en la catequesis se fomente la lectura y el conocimiento del Nuevo testamento especialmente de los evangelios, haciendo hincapié en las lecturas bíblicas (signo de la martyría) que muestran como Jesús aplica la tríada ética que propone Montero, donde primero parte observando la vulnerabilidad de su prójimo, luego lo reconoce a través del diálogo, los gestos de aprecio y acogida para con este, para finalmente reparar a la persona consigo misma, con la sociedad y con Dios, devolviéndole de esta forma su dignidad y valor como ser humano.

En cuanto a los rasgos de Jesús que hacen eco con la forma que tiene el mapuche de entender el mundo y las relaciones interpersonales, esta primero su armonía espiritual, luego su sencillez y humildad, su respeto, su defensa por los derechos de los más desamparados, su valentía frente a sus enemigos, su equidad, su solidaridad y ayuda para con los demás, su apertura y capacidad de compartir con todos los hombres, no importando su raza o situación económica y finalmente, les interesa principalmente el mensaje esperanzador universal que este trasmite y que no excluye a nadie, por el contrario busca la paz y la unidad de todos los hombres.

Asimismo, el signo eclesial de la martyría invita a todos los catequistas, sacerdotes, y en general aquellos que proclaman la Palabra de Cristo, a que den testimonio de él, con su vida y sus actos, siendo ejemplo para los que evangelizan, porque no están transmitiendo una doctrina, sino a una persona, que se destacó por sus acciones, y en el caso del pueblo mapuche, conviene que ellos también puedan ser testigos de Jesús, ayudando con su presencia, a iluminar y llenar de alegría, al resto de su comunidad, siendo un aporte valioso en el proceso evangelizador.

Además, se puede agregar que esta función de la Iglesia, es importante, si se piensa que a la luz de evangelio, hay que hacer una correcta lectura de los signos de los tiempos, para así entender y

⁴³⁷ Ibidem, p. 111- 112.

formar parte de los cambios que la sociedad actual exige, apreciando las diferentes formas de expresar y de manifestar lo que se cree, pero también, sabiendo distinguir objetivamente y de forma crítica, a la luz de la Palabra, los valores positivos y negativos, que el mundo y la sociedad entregan.

Entonces, y en cuanto a lo señalado acerca de la martyría, la Iglesia se ve desafiada, a que está función eclesial, tome un impulso mapuche más propio, a partir de las siguiente proposiciones:

- Hacer más traducciones de la Biblia al mapudungun, de manera que su lectura sea mucho más significativa y cercana para el pueblo mapuche.
- Presentarles en el Nuevo Testamento a un Cristo inculturado, que ha estado presente en la historia, encarnado en una determinada cultura, bondadoso, compasivo, el principal defensor de los pobres, los marginados, los excluidos, por lo tanto, un Dios para todos.

La Liturgia

Por otro lado, y acerca de la función eclesial de la liturgia, el texto se refiere a esta, explicando que es la forma en que se celebra la fe cristiana, con sentido, simbolismos, vestimentas, ritos, entre otros, lo que se puede apreciar en estas palabras: “el signo de la *liturgia*, en sus distintos momentos (eucaristía, sacramentos, culto, devociones, oración) abarca el conjunto de ritos, símbolos y celebraciones de la vida cristiana como anuncio y don de salvación [...] la comunidad cristiana está llamada a crear espacios en donde la vida y la historia, liberadas de su opacidad, sean *celebradas y exaltadas* como proyecto y lugar de realización del Reino. En la Eucaristía, sacramentos, fiestas y conmemoraciones que jalonan la experiencia de la fe, los cristianos deben anunciar y celebrar, con alegría y agradecimiento, la plenitud liberadora de la vida nueva manifestada en Cristo”⁴³⁸.

Así como las otras funciones eclesiales abordadas, la liturgia también debe ser educada en la catequesis, poniendo especial énfasis en el sacramento de la eucaristía, lo cual el autor expresa de esta forma: “es también tarea de la catequesis iniciar en el '*misterio*' de la *celebración cristiana* (signo de la *liturgia*). Es la concepción clásica de la catequesis como iniciación en los

⁴³⁸ Ibidem, p. 33.

sacramentos, especialmente la Eucaristía, y en la participación litúrgica consciente y activa. Reviste gran importancia también en este contexto la educación para la oración y la meditación como momentos insustituibles de la vida de fe⁴³⁹.

En relación a la acción litúrgica y el pueblo mapuche, esta debe ser celebrada de manera distinta, teniendo por una lado, la flexibilidad conveniente a este entorno cultural, en cuanto a su lengua, su tradición y su sensibilidad espiritual, y por otro lado, asumiendo un respeto celoso a los rasgos esenciales que el acto litúrgico posee, conservando por ejemplo, el amor y la comunión ya mencionadas, para lograr que estos ritos festivos, sean liberadores y transformadores para la vida y pensamiento de quienes los practican. En el fondo, los gestos y símbolos que realicen los mapuches, deben tener un sentido o significado espiritual o trascendente, porque expresan y actualizan el misterio de Cristo.

Si la Iglesia, logra respetar el abanico de ritos, ceremonias, oraciones y cantos mapuches, practicándolos también en la comunidad eclesial, es una forma de reconocimiento y de reconciliarse con esta cultura, de alcanzar una reparación simbólica eficaz, además de enriquecer con sus símbolos vivos y expresivos las celebraciones católicas tradicionales, favoreciendo la unidad, y al mismo tiempo advirtiendo la diversidad entre todos los miembros de la Iglesia universal.

Ciertamente, se espera que la liturgia sea una instancia para la inculturación, como lo han establecido varios documentos eclesiales vistos, en especial Santo Domingo, porque es importante para los mapuches expresarse a través de sus ritos y ceremonias, además no hay peligro en esto, pues la Iglesia tiene la labor de tomar y ordenar todo aquello que enriquece a la liturgia, pero sin dejar de ser fiel y firme con lo que dice el Evangelio, y por ende, con el sentido principal que tiene la liturgia, que es el misterio pascual, donde se acoge a una persona, que es Cristo.

En relación a lo mencionado acerca de la liturgia, se pretende comunicar cómo la Iglesia se ve desafiada, por esta función eclesial, para tomar un ímpetu mapuche más representativo, a partir de las siguientes sugerencias:

⁴³⁹ Ibidem, p.112.

- Practicar las fiestas o los ritos mapuches más importantes, dentro de la Iglesia, como: el nguillatun, el wetripantu, el día internacional de los pueblos indígenas, etc.
- Alabar y conocer la vida, del Beato mapuche más importante llamado: Ceferino Namuncurá, aprovechando al mismo tiempo, su ejemplo como joven mapuche católico, para otros jóvenes que se sientan identificados.
- Promocionar los ministerios autóctonos, dentro de la comunidad, para que logren ser testimonio para sus pares, transmitiendo a su vez, confianza y cercanía, lo que sin duda, hace más fácil la inculturación de la fe.
- Acoger y adoptar el idioma, los instrumentos musicales, cantos y bailes mapuches, dentro las fiestas o celebraciones de la Iglesia, principalmente en la eucaristía.

En relación a estas cuatro funciones eclesiales presentadas: koinonía, diaconía, martyría y liturgia, se puede advertir que ellas forman parte de los rasgos característicos que debería asumir el “nuevo rostro” de la catequesis o una catequesis de la renovación a la cual hace alusión Emilio Alberich, y en el caso particular del pueblo mapuche serían estos componentes los que deberían agregárseles a la catequesis mapuche de la reparación simbólica que plantea Montero para finalmente hablar de una “catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”.

Entonces, ¿en qué consiste nuestra propuesta definitiva?, ¿cómo explicitar a lo que se refiere una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador?, no es sencillo pero se intentará sistematizar lo mejor posible su significado y los elementos que la constituyen, lo que se verá a continuación.

En primera instancia, este tipo de catequesis pretende ser específicamente para los mapuches de la actualidad, pensando en lo que son hoy, en los problemas e inquietudes que los aquejan, en la experiencia de fe que tienen y en la relación que mantienen con la iglesia, sin embargo, durante este recorrido, se ha podido ver y constatar que la catequesis por la que se está apostando, no responde específicamente a un tipo de destinatario, sino que sirve también para todos aquellos que han experimentado algún daño o herida profunda y que aún no han sido reparados verdaderamente, inclusive para situaciones menos graves y cotidianas que puedan estar afectando la sana convivencia entre dos partes.

Ahora bien, la “catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador” busca en cuanto al pueblo mapuche, por un lado subsanar las heridas del pasado que aún conserva, así como superar la falta de un mayor reconocimiento de parte de la Iglesia en el presente, y por otro lado, mirar hacia el futuro de forma positiva, a través de las cuatro funciones eclesiales recién descritas.

No sin antes, considerar que el sentido o el objetivo fundamental que persigue la reparación simbólica que postula Montero, es que las relaciones quebradas entre dos personas, comunidades, países, instituciones o culturas, logren la reconciliación, el perdón y surja una nueva relación, y que en el caso particular de la relación entre la Iglesia y el pueblo mapuche, sea basada según plantea Emilio Alberich en: el amor y servicio (signo de la diaconía), la fraternidad y comunión (signo de la koinonía), el anuncio del Evangelio (signo de la martyría), y los ritos festivos y liberadores (signo de la liturgia)⁴⁴⁰.

Lo anterior, no es fácil de realizar, porque de acuerdo a lo establecido por Alberich, es preciso revisar estas cuatro funciones eclesiales y lograr que tengan realmente un nuevo brío⁴⁴¹, de manera que en el caso de la koinonía se piense realmente en un nuevo tipo de comunidad, donde específicamente a los mapuches, se les considere como hermanos, así como en el caso de diaconía, instaurando una nueva forma de amar y servir, en la cual los mapuches sean defendidos, valorados, tengan justicia y se sientan verdaderamente acogidos y comprendidos.

Asimismo, debiese ocurrir con la martyría, de modo que el anuncio de Jesús sea verdaderamente un mensaje liberador, que llene de esperanza y vida principalmente al pueblo mapuche, que después de vivir tantas experiencias de marginación y rechazo, necesitan encontrar en el Evangelio un sentido que los lleve a perdonar y a confiar, para mirar el futuro ya sin dolor, sino que con alegría y tranquilidad.

⁴⁴⁰ Cf. ALBERICH, E. Catequesis Evangelizadora manual de catequética fundamental. Primera Edición. Quito: Ediciones Abya - Yala, 2003. p. 32.

⁴⁴¹ Cf. ALBERICH, E. Catequesis Evangelizadora manual de catequética fundamental. Primera Edición. Quito: Ediciones Abya - Yala, 2003. p. 40.

Y en relación a la Liturgia, se pretende que por medio de la inculturación de la fe, esta sea celebrada y exaltada de acuerdo a los ritos, símbolos y celebraciones mapuches, para que así tenga un mayor sentido y efecto en sus vidas.

Por último, es conveniente que en cada una de las cuatro funciones mencionadas, se haga un gran esfuerzo y un fuerte compromiso por cumplir a cabalidad los lineamientos entregados para que de esta forma se logre avanzar y de a poco satisfacer las necesidades o exigencias que el pueblo mapuche le presenta hoy a la Iglesia y a la catequesis.

CONCLUSION GENERAL

Si se recuerda el título de esta tesis, que es “Hacia una catequesis mapuche. Lineamientos para una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”, se logra vislumbrar que existieron tópicos muy importantes que fueron vistos durante el recorrido realizado y que aportaron enormemente para llegar con éxito al resultado final.

No cabe duda, que cada capítulo tuvo la tarea de ir acercándonos al tema mapuche, con el fin de conseguir pensar y entender el cómo llevar a cabo una catequesis para mapuches que fuera acorde a sus características actuales, así como también novedosa y efectiva, para terminar proponiendo los lineamientos apropiados que nos permitieran efectuar una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador.

Ahora bien, el capítulo uno llamado “los mapuches, una aproximación a sus creencias y contexto actual” fue relevante porque nos mostró de forma acotada a un mapuche histórico, desde sus inicios hasta llegar al presente, síntesis necesaria si se piensa que cada persona es producto de su pasado, pues todos tenemos un origen, una biografía que es primordial conocer para así entender en este caso concreto al pueblo mapuche.

Al mismo tiempo y dentro de este capítulo, se intentó conocer la cosmovisión y religiosidad mapuche, puesto que para evangelizar a una cultura distinta, hay que interiorizarse, saber cuál es su forma de percibir la vida y que tiene de relacionarse con lo espiritual o lo divino, y finalmente, se optó por describir de la mejor manera al mapuche de hoy, que ha tenido un cambio de vida, viviendo en la ciudad, adquiriendo los problemas que trae la modernidad y el desarrollo, así como las bondades que guían el pensamiento pluricultural presente en el ser humano de hoy.

Por su parte, el capítulo dos de esta tesis, titulado “el rol de los misioneros en la evangelización del pueblo mapuche desde el siglo XVI al XIX”, sirvió para conocer las tres misiones más importantes (Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos) que llegaron a la zona de la Araucanía y que tuvieron la compleja misión de evangelizar a los mapuches que allí vivían, descubriendo así el rol de estos muchas veces mediadores (entre los conquistadores y los mapuches), y las técnicas

que utilizaban para predicar y catequizar a esta cultura, que no siempre fueron las más adecuadas.

De igual forma, este capítulo pudo revelar a través de los misioneros, la crueldad con la que se realizó esta empresa evangelizadora de parte de los conquistadores y algunos religiosos, que por el afán de poder y riqueza, dañaron a todo un pueblo originario, dejando huellas o marcas imborrables de dolor, porque se les maltrató, se les anuló como personas y eso finalmente les provocó el rechazo que hasta hoy conservan por la Iglesia Católica y el cristianismo, pues para ellos, todavía el hacerse cristiano, constituye una forma de dominación en vez de ser un mensaje de amor y liberación, lo que indudablemente no ha sido fácil de cambiar, de ahí que surja la necesidad de realizar una catequesis de la reparación simbólica con espíritu renovador.

Con respecto al tercer capítulo nombrado “reflexión teológica de los documentos eclesiales que tratan el tema de los pueblos indígenas (mapuches)”, se puede decir, que al revisar exhaustivamente gran cantidad de documentos tanto del Concilio Vaticano II, otros documentos eclesiales, algunos efectuados por el magisterio latinoamericano, especialmente Aparecida y finalmente los documentos catequéticos principales, se pudo constatar que no hay mucha reflexión catequética indígena (mapuche), pero que aun así la Iglesia ha demostrado preocupación, pero todavía no la suficiente, aún falta que se convierta en una prioridad, así como esta institución se preocupa de los jóvenes, de los niños, de los adultos, etc. En definitiva, falta que se profundicen ciertos temas y que la inculturación de la fe se haga una realidad y no sólo se escriba en documentos, sino que se practique.

Por último, el cuarto capítulo designado con el nombre de: “hacia una catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador”, pretende ser una propuesta a los capítulos antes señalados, su importancia por ende recae, en que una vez conocida la historia y las características culturales, sociales, religiosas y espirituales del pueblo mapuche del pasado y del hoy, así como lo que la Iglesia ha reflexionado y escrito sobre ellos, y sumado a todo esto, se evidencien las heridas que este pueblo guarda para con la Iglesia, sintiendo aún ciertos resquemores y desconfianza, por la falta de compromiso que todavía persiste en dicha institución, este último capítulo trata de buscar una solución posible, de asumir, conversar y

reparar el conflicto que todavía existe entre la Iglesia y el pueblo mapuche, el cual está dañando la relación, y les impide mirar hacia el futuro.

En consecuencia, la catequesis mapuche de la reparación simbólica con espíritu renovador, es un proyecto que no solamente busca el reconocimiento de este pueblo, o simplemente el recordar y asumir el pasado, para comprender el presente, sino que además procura que se logre una reconciliación entre las partes y se instalen los cimientos para construir una nueva relación, que sea auténtica y duradera, donde la Iglesia realmente haga visibles los valores que conllevan cada una de las cuatro funciones eclesiales que posee, para alcanzar de esta forma el proyecto renovador al que aspira.

Y para llevar a cabo este cometido, la Iglesia necesita practicar un amor sincero, verdadero hacia este pueblo, que al igual que para Cristo, los excluidos, los pobres y en esta materia los pueblos originarios se encuentren en un lugar privilegiado, es decir, que se viva el signo de la diaconía, basado en el servicio al más necesitado, y no sólo sea un reto, como lo es hoy. Asimismo, es preciso que suceda con los valores de la fraternidad, la comunión ecuménica y el hecho de formar comunidades unidas, tal como Cristo nos enseñó que debíamos tratarnos entre hermanos, con calidez, aceptación, respeto y sabiendo superar las dificultades, buscando siempre hacer las paces con el prójimo, así también, la Iglesia debe reconciliarse con el pueblo mapuche, haciendo de esta forma que el signo de la koinonía sea una realidad, pues la Iglesia es sacramento del Reino y debe mostrar ella misma los valores para llegar a este.

Dentro de ese marco, está también la forma en que la Iglesia debe entregar su mensaje, siendo este entendido, significativo, trascendental y liberador para la vida del pueblo mapuche, donde se les anuncie a un Cristo que es Palabra encarnada, que los ama, que los entiende, que es para todos, porque fue su mismo Padre quien esparció las semillas del Verbo por todo el mundo, por tanto, cada cultura posee valores y experiencias de Dios propias, que necesitan del Evangelio para ser perfeccionadas, por eso, cuando los pueblos eligen seguir a Cristo y su mensaje, estos transforman sus vidas y las enaltecen. En consecuencia, el signo de la martyría, donde está la catequesis, debe ser una preocupación vital para la Iglesia, de lo contrario, no se podrá llegar de forma efectiva a los distintos destinatarios y catecúmenos existentes, como está sucediendo en este momento con el pueblo mapuche.

A lo recién mencionado se agrega que la Iglesia necesita celebrar los ritos y símbolos que nos ayudan alcanzar la salvación, es decir, que todas las comunidades y distintas culturas puedan expresar su fe, tal como su idiosincrasia lo tiene arraigado, con su forma de sentir y vivir a Dios, por eso, conviene que la Iglesia incluya aquellos ritos y fiestas que por supuesto no se alejan de lo establecido dentro de la doctrina cristiana y permiten realizar una liturgia realmente inculturada, que para el pueblo mapuche es vital, si se piensa en que sus costumbres, ritos y celebraciones religiosas son la base de su identidad cultural. Entonces, el signo de la liturgia que aún es un gran desafío para la Iglesia, debe conseguir no ser excluyente sino lo contrario.

Finalmente los tópicos destacados en esta tesis no se agotan aquí, sino que permiten abrir nuevos horizontes, ya sea por ejemplo, para que los itinerarios catequéticos tipo que se desarrollen a futuro, puedan tratar de forma transversal el tema de la reconciliación chileno- mapuche, y así otros temas en donde se necesite resolver relaciones cortadas o quebradas por algún motivo, siendo una muy buena herramienta para reconocer el daño, conversarlo, pedir perdón, recuperar la confianza, y volver a establecer nuevas relaciones.

Asimismo, esta tesis y sus lineamientos, pueden dar pauta a otras investigaciones, que se preocupen de los temas que realmente le importan al mapuche de este tiempo, como son: los hechos históricos vividos por su cultura, aprender y practicar su lenguaje, respetar e incorporar a sus autoridades principales, fomentar el fortalecimiento de su identidad, conocer su cosmovisión y religiosidad, incluir y formar parte de sus rituales, resaltar sus valores, etc.

Esta investigación además, pretende que la Iglesia, genere una mayor conciencia en relación a ayudar al Pueblo mapuche en sus reclamos territoriales, pues no es menor, que “mapuche” signifique “gente de la tierra” y que lamentablemente en muchos casos ya no está, realidad que para esta cultura no es algo solamente “lamentable”, sino que tiene una importancia fundamental en su vida, pues entienden que en el espacio territorial que ocupamos, conviven una gran variedad de seres y personas, siendo el mapuche parte y no dueño de esta realidad, por tanto, es muy respetuoso de la tierra, de la naturaleza y de lo diverso que es el entorno, lo que convierte de esta forma a la “tierra”, en algo sagrado y primordial para cualquier mapuche.

Esta tesis igualmente, busca que se le dé el lugar que le corresponde al pueblo mapuche sobre todo en la Iglesia Católica chilena, pues el tema mapuche debería estar presente en toda catequesis, de forma transversal, considerando que la mayoría de las personas de Chile tiene ascendencia mapuche, y llegan a la catequesis sin saber nada acerca de sus antepasados, situación que debiera cambiar, puesto que pertenecer a una cultura tan valiosa, religiosa, íntegra en tantos aspectos, y con tanta capacidad de sobreponerse a las adversidades, obliga a no ser olvidada, sino por el contrario, para que las generaciones venideras la conozcan, y esta continúe vigente, es necesario presentárselas, que comprendan su cosmovisión o pensamiento respecto al mundo, entre otras cosas, de manera que los catecúmenos vuelvan a sus orígenes, y sientan respeto y admiración por todo lo que el pueblo mapuche ha sido y es en el presente.

Vinculado a lo anterior, esta tesis pretende mostrar la importancia de contribuir a que la cultura mapuche actual continúe vigente, y una de las formas principales que ha encontrado la pastoral mapuche de hacerlo, y que el resto de la Iglesia, debiese también imitar, es “practicando los rituales y fiestas mapuches principales”, por ejemplo, el nguillatun, el wetripantu, etc., de modo que los catequistas y catequetas logren ayudar a darle sentido al estilo de vida del mapuche urbano y a mantener unida a la comunidad mapuche, porque al practicar estos ritos se logra que sus miembros se fortalezcan, pues es en estas instancias, donde aprovechan de compartir y participar más, permaneciendo juntos.

Es necesario, agregar que esta tesis contribuye indiscutiblemente a tener actitudes favorables a la diversidad cultural, especialmente con la cultura mapuche que es un patrimonio no sólo de Chile sino que para la humanidad en general. Por eso, hay que fomentar la defensa, atención y cuidado de esta cultura, logrando cambiar puntos de vista rígidos, hacia otras culturas, hacia otras religiones, etc., entendiendo que existen muchas formas de valorar, significar o articular discursos, así como de creer en Dios.

Finalmente, por medio de esta tesis, se espera que la Iglesia se acerque y entienda más al mapuche de hoy, que tiene una nueva mentalidad, con costumbres y comportamientos diferentes al de antaño, que vive en la ciudad y que busca retomar sus orígenes, optando por el rescate y el fortalecimiento de su cultura, con el único fin de reafirmar la identidad un tanto perdida de un pueblo mapuche que ahora es urbano. Realidad a la cual, la Iglesia debe adaptarse lo mejor

posible, pues ella debe estar al servicio del mundo y de todas las culturas, de lo contrario, la brecha existente entre fe y cultura seguirá creciendo.

BIBLIOGRAFÍA

I. LIBROS

ALBERICH, Emilio. *Catequesis Evangelizadora manual de catequética fundamental*. Primera Edición. Quito: Ediciones Abya - Yala, 2003.

CURIVIL, Ramón. *La Fuerza de la religión de la tierra una herencia de nuestros antepasados*. Primera Edición. Santiago: Ediciones UCSH, 2007.

DANNEMANN, Manuel. (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile? II*. Primera Edición. Santiago: Universidad de Chile, 2007.

DANNEMANN, Manuel. (ed.). *¿Qué es ser mapuche hoy en Chile?*. Primera Edición. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.

HERNÁNDEZ, Roberto., FERNÁNDEZ, Carlos., BAPTISTA, Pilar. *Metodología de la investigación*. México DF: Mc Graw Hill, 2006.

HIDALGO, Jorge., SCHIPPACASSE, Virgilio., NIEMEYER, Hans., y otros. *Culturas de Chile etnografía sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Andrés Bello, 1996.

LECHNER, Norbert. *Las Sombras del mañana la dimensión subjetiva de la política*. Primera Edición. Santiago: Editorial LOM, 2002.

MARILEO, Armando., SALAS, Ricardo., CURIVIL, Ramón., y otros. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1995.

MONTERO, Carolina. *Vulnerabilidad, Reconocimiento y Reparación praxis cristiana y plenitud humana*. Primera Edición. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012.

NAHUEL PAN, Héctor., HUINCA, Herson., MARIMAN, Pablo., y otros. *TA IÑFIJKE XIPA RAKIZUAMELUWŪN Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

PAYÀS, Gertrudis., ZAVALA, José. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Ediciones UC, 2012.

SALAS, Ricardo. *Lo Sagrado y lo humano para una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Primera Edición. Santiago: San Pablo, 1996.

VILLALOBOS, Sergio. *Vida fronteriza en la Araucanía el mito de la Guerra de Arauco*. Santiago: Andrés Bello, 1989.

ZAVALA, José. *Los Mapuches del siglo XVIII Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Segunda Edición. Temuco: Ediciones UC, 2011.

II. TESIS

CURIVIL, Ramón. 1997. Estudio de identidad mapuche en la comuna de Cerro Navia, Tesis. Santiago: Ediciones UCSH.

III. ENSAYOS

BELEC, Francisco (s.f.). *El aporte de la Buena nueva de Jesucristo a la preservación de la identidad del pueblo mapuche*. Ensayo Inédito.

IV. REVISTAS

FERNÁNDEZ, Flory. El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación. *Revista Ciencias Sociales*. 2002, Vol. II, no. 96, p. 35- 54.

MARILEO, Armando. "Aspectos de la cosmovisión mapuche". *Nütram*. 1989, artículo 5,3, p. 43- 45.

SALAS, Ricardo. El simbolismo de "Ngenechen" mapuche ¿Hacia una simbólica mapuche de Dios? *La Revista Católica*. Abril- Junio 1994, no. 1102, p. 102.

V. DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

Ad Gentes. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia.

Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

Lumen Gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia.

Nostra Aetate. Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas.

Sacrosanctum Concilium. Constitución sobre la Sagrada Liturgia.

VI. DOCUMENTOS ECLESIALES

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Memoria y Reconciliación la iglesia y las culpas del pasado*. Roma, 2000.

VII. DOCUMENTOS ECLESIALES UNIVERSALES

Directorio General para la Catequesis (1997).

VIII. DOCUMENTOS PONTIFICIOS O EPISCOPALES LATINOAMERICANOS

Catechesi Tradendae. Exhortación Apostólica Juan Pablo II (1979).

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (2007). *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida*. "Yo

soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Aparecida. Documento Conclusivo. Bogotá, CELAM (1997).

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1979). *La Evangelización en el presente y en el futuro de América latina. Documento de Puebla.* Bogotá, CELAM (1979).

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Documento de Medellín. Conclusiones.* Bogotá, CELAM (1968).

I CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1955). *Sobre las necesidades de América Latina. Documento de Río de Janeiro. Conclusiones.* Bogotá, CELAM (1955).

IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (1992). *Nueva Evangelización Promoción humana. Cultura cristiana. “Jesucristo ayer, hoy y siempre”.* Documento de Santo Domingo. Conclusiones. Bogotá, CELAM (1992).

Ecclesia in América, Exhortación Juan Pablo II (1999).

Evangelii Nuntiandi. Exhortación Pablo VI (1975).

Redemptoris Missio, Encíclica Juan Pablo II (1990).

Slavorum Apostoli, Encíclica Juan Pablo II (1985).

IX. SITIOS INTERNET

http://www.ine.cl/canales/usuarios/cedoc_online/censos/pdf/censo_2002_volumen_I.pdf; INE. *Censo 2002 Resultados Volumen I Población País- Región.* Consultado el 12 de junio, 2013.

http://www.plasmadg.com/prueba_/index.php/programa-indigena-urbano; CONADI. *Programa Indígena Urbano (PIU)*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

http://www.verbodivino.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=44; MISIONEROS DEL VERBO DIVINO CHILE. *Pastoral Mapuches en Santiago*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

http://www.verbodivino.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=15; MISIONEROS DEL VERBO DIVINO CHILE. *Mapuches*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

http://es.wikipedia.org/wiki/Investigaci%C3%B3n_cualitativa; WIKIPEDIA. *Investigación cualitativa*. Consultado el 06 de septiembre, 2012.

<http://es.wikipedia.org/wiki/Mapuches>; WIKIPEDIA. *Mapuches*. Consultado el 12 de septiembre, 2012.

<http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf>; GOBIERNO DE CHILE. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Primera edición. Santiago: Editado por el Comisionado Presidencial para asuntos indígenas, 2008. Consultado el 05 de junio, 2013.

http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=44; OBISPOS DEL SUR. *Al servicio de un nuevo trato con el pueblo mapuche (Parte 1)*, Santiago, 2003. p.3. Consultado el 12 de junio, 2013.

http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/capitulo_II.pdf; COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE. *Capítulo II Territorio y tierras mapuche*. Consultado el 05 de junio, 2013.

<http://meli.mapuches.org/spip.php?article95>; GREBE, María., PACHECO, Sergio., SEGURA, José. *Cosmovisión mapuche*. En Cuadernos de la Realidad Nacional, N° 14, Santiago, 1972. Consultado el 05 de junio, 2013.

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf; INE., MIDEPLAN. *Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile*. Santiago, 2005. Consultado el 12 de junio, 2013.

<http://www.gob.cl/especiales/we-tripantu-ano-nuevo-mapuche>; GOBIERNO DE CHILE. *We-Tripantu- Año Nuevo Mapuche*. Consultado el 12 de junio, 2013.

[http://www.serindigena.org/libros_digiales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_indigenas_urbanos_\(7\).pdf](http://www.serindigena.org/libros_digiales/cvhynt/v_iii/t_i/pueblos/informe_indigenas_urbanos_(7).pdf); COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO. *Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos*. Volumen 3, Tomo1. Consultado el 13 de junio, 2013.

http://repositoriodigital.uct.cl:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/202/CUHSO_0716-1557_03_1986_2_art15.pdf?sequence=1; URIBE, Sergio., PINTO, Jorge. *Misiones religiosas y Araucanía, perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional*. Temuco: UC, 1986. Consultado el 12 de junio, 2013.

<http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA9393110109A>; PINTO, Jorge. *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900)*. Consultado el 13 de junio, 2013.

<http://www.capuchinos.cl/index.php/quienessomos/capuchinos-en-chile>; ORDEN DE HERMANOS MENORES CAPUCHINOS CHILE. *Capuchinos en Chile*. Santiago, 2012. Consultado el 18 de noviembre, 2012.