

KS. ANDRZEJ PIETRZAK SVD

## CHRZEŚCIJAŃSTWO A KULTURY W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Wielokulturowość, słowo popularne w ostatnich latach, określające zróżnicowanie współczesnych społeczeństw, trafnie opisuje sytuację Ameryki Łacińskiej. Latynoamerykanin – jak często się podkreśla – to człowiek, którego kultura wyrasta z tradycji indiańskich, europejskich, chrześcijańskich, afrykańskich i częściowo także azjatyckich. W wyniku pięćsetletniej historii – pisali biskupi zgromadzeni na Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Santo Domingo – powstało całe spektrum kultur dziś ulegających przemianom pod wpływem nowych zjawisk i trendów<sup>1</sup>. Faktyczny pluralizm nie oznacza jednak braku jedności kulturowej. Ameryka Łacińska – aktualnie region o największej liczbie katolików – osiąga ją dzięki unifikacyjnym procesom metysażu biologicznego i kulturowego, w którym kluczową rolę odegrały i nadal odgrywają projekty ewangelizacyjne realizowane przez Kościół katolicki, a w ostatnich dziesięcioleciach także inne wyznania chrześcijańskie. Niniejszy artykuł ma na celu systematyzację zagadnień związanych z obecnością chrześcijaństwa w dynamicznie zmieniających się kulturach latynoamerykańskich, która może posłużyć za punkt wyjścia do dalszych badań.

## I. ASPEKTY HISTORYCZNE

Problematyka stosunku chrześcijaństwa do kultur w dziejach Ameryki Łacińskiej jest ważna z kilku powodów. Od pięciu wieków Kościół katolicki towarzyszy spotkaniu kultur tego regionu. Przeszłość – czego dowodzą prace historyków i teologów oraz dokumenty eklesjalne – zajmuje także ważne miejsce w formowaniu aktualnej świadomości Latynoamerykanów. Nagromadzone

---

<sup>1</sup> CELAM, *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. 1–28 de outubro de 1992*, Edições Loyola, São Paulo 1993 [dalej SDoC], nr 18, 244, 247.

doświadczenia w pewnym stopniu określają działania chrześcijan w kontekście najnowszych zjawisk społeczno-kulturowych.

Współczesne latynoamerykańskie opracowania teologiczne i historyczne często poruszają temat konkwisty, pierwszej ewangelizacji i czasów kolonialnych. Warto w tym miejscu przytoczyć charakterystyczną dla intelektualistów latynoskich klasyfikację postawy chrześcijaństwa wobec kultur, opracowaną przez Enrique Garcíę Ahumadę. Chilijski teolog twierdzi, że złożone zjawisko spotkania Europejczyków z Nowym Światem należy opisywać w sposób pełny i wystrzegając się uproszczeń. Jego zdaniem, bezwarunkowo trzeba uwzględnić aspekty negatywne, wieloznaczne i pozytywne wydarzeń, jakie miały miejsce po 1492 r. Nie można zapominać, że przybycie Hiszpanów i Portugalczyków doprowadziło ostatecznie do zniszczenia kultur indiańskich i do wymuszonej asymilacji autochtonicznych mieszkańców kolonizowanych ziem<sup>2</sup>. Poszukiwanie prawdy wymaga akceptacji zarówno tego faktu, jak również innych negatywnych zjawisk, jakie miały wówczas miejsce. Chodzi tu zwłaszcza o: 1) połączenie ewangelizacji z konkwistą i wyzyskiem; 2) złe traktowanie Indian przez niektórych chrześcijan; 3) skandaliczny przykład życia przybyszów z Europy; 4) znikome włączenie do wiary chrześcijańskiej wartości i dorobku kultur indiańskich; 5) niedomagania katechezy, zwłaszcza biblijnej; 6) niewolnictwo Afrykanów oraz niezadowolająca ewangelizacja i brak inkulturacji w ich świat.

Zdaniem E. Garcíi Ahumady, podczas konkwisty, pierwszej ewangelizacji i w czasach kolonialnych funkcjonowały instytucje, takie jak patronat królewski, Inkwizycja i *encomienda*, których rolę trudno jednoznacznie ocenić. Pomimo niedomagań w ich funkcjonowaniu i wątpliwości związanych ze sposobem realizowania określonych zadań – co przyznaje E. García Ahumada i inni badacze – ewangelizacja (a tym samym spotkanie chrześcijan z kulturami indiańskimi i afrykańskimi) przynosiła skutki pozytywne. Wartość kulturogenną miały zwłaszcza takie zjawiska, jak: 1) świadectwo męczenników i świętych, zarówno indiańskich, jak i europejskich; 2) uwzględnienie w legislacji i administracji królewskiej etyki chrześcijańskiej; 3) obrona praw i sprawiedliwości; 4) połączenie ewangelizacji z podnoszeniem standardów cywilizacyjnych; 5) nakaz ewangelizacji pokojowej oraz obrona praw Indian i niewolników; 6) wysiłek ewangelizatorów zmierzający do zrozumienia kultury i jej opisu, nauki języka, tworzenia słowników i gramatyk; 7) zastosowanie katechizmów adaptowanych do mentalności ewangelizowanych grup; 8) jednolita, wytrwała i ofiarna pra-

<sup>2</sup> Typowy pogląd badaczy przeszłości Ameryki Łacińskiej na ten temat wyrażają na przykład słowa: „Świątynie upadły obrócone w pył i popiół; idoli zniszczono, a księgi święte pochłonęły płomienie; ale dawni bogowie nie przestali żyć w sercu Indian i w niektórych miejscowościach ich obecność można odczuć nawet dziś [...] z siłą o wiele większą niż świętych Kościoła”. W. Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, Fond de Cultrua Económica, Meksyk 1993, s. 125.

ca ewangelizacyjna<sup>3</sup>. Należy dodać, że powyższy temat, zwłaszcza zagadnienie wyniszczenia biologicznego i kulturowego Indian i niewolników afrykańskich, ma dla Kościoła, teologów i środowisk intelektualnych w Ameryce Łacińskiej podobne znaczenie, jak temat Holokaustu społeczności żydowskiej dla Europejczyków.

W interpretacji związków chrześcijaństwa z kulturami w przeszłości należy także uwzględnić koncepcję *christianitas* jako modelu społeczeństwa oraz monokulturową wizję świata i wiary. W teokratycznych i zaprawionych w bojach z islamem społecznościach iberyjskich, które następnie dokonały ewangelizacji i rozwinęły kolonie w Nowym Świecie, była raczej niedostępna i niemożliwa inna wizja świata. Agenor Brighenti przypomina znaną opinię historyków, że religia w tego typu społeczeństwie była fundamentem tożsamości kulturowej i narodowej. Ówczesny katolicyzm tworzył podwaliny państwowości, a religijna tożsamość jednostki oznaczała członkostwo w Kościele i wskazywała na pochodzenie społeczne. Przynależność do Kościoła identyfikowała osobę: oznaczała bycie obywatelem państwa, gwarantowała więc opieką nie tylko Kościoła, ale też królów. Czynnikiem decydującym o przynależności do wspólnoty wiary było nie tyle osobiste nawrócenie, ile fakt urodzenia się pod jurysdykcją katolickiego władcy oraz chrzest<sup>4</sup>. Naturę tych związków oddaje właściwie Fernando de los Ríos, który pisze, że państwo „uznało siebie, zgodnie z ideami św. Augustyna, feudałem transcendentnego celu, który reprezentował Kościół”<sup>5</sup>. Dlatego w czasach kolonialnych mówi się o funkcjach misyjnych państwa, charakterystycznej symbiozie władz świeckich i kościelnych, państwie jako organizmie pośrednim służącym celom nadrzędnym (transcendentnym, religijnym). Fakt ten miał daleko idące konsekwencje dla utrwalania kultury lub jej elementów inspirowanych chrześcijaństwem.

Kontrowersyjne fakty i krytyczne interpretacje spotkania chrześcijaństwa z kulturami Ameryki Łacińskiej nie są jednak w stanie zaprzeczyć pozytywnej

<sup>3</sup> E. García Ahumada, *La primera evangelización de América*, „Medellín” 66(1991), s. 240–256. Por.: L. Boff, *El conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. Reflexiones a propósito de los 500 años*, „Revista Latinoamericana de Teología” 9(1992) nr 25, s. 23–41; I. Ellacuría, *Quinto centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento?*, „Revista Latinoamericana de Teología” 7(1990) nr 21, s. 271–282; E. García Ahumada, *La primera evangelización de América*, „Medellín” 66(1991), s. 240–256; A. Gutiérrez, *V centenario de la primera evangelización de América Latina*, „Teología IUSI” 1992 (julio-diciembre), s. 63–75; G. Gutiérrez, *Hacia el quinto centenario*, „Nuevo Mundo” 1990 nr 40, s. 5–13; A. Martín González, *La primera evangelización. Delimitación de las fuentes jurídico-históricas*, „Estudios Teológicos” 8(1981) nr 152, s. 67–110; B.E. Porros Cardozo, *Significación histórica y pastoral del V. centenario del ayer al hoy de la evangelización*, „Teología IUSI” 1991 (agosto-diciembre), s. 7–47.

<sup>4</sup> A. Brighenti, *Por una evangelización inculturada. Principios pedagógicos y pasos metodológicos*, Paulinas, Bogota 1997, s. 18.

<sup>5</sup> F. de los Ríos, *Religión y estado en España del siglo XVI*, Edit. Renacimiento, Sevilla 2007<sup>3</sup>, s. 66.

roli, jaką odegrało chrześcijaństwo w tym rejonie świata. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Jana Pawła II, który otwierając sympozjum w Rzymie w 500. rocznicę wyprawy Kolumba, powiedział, że w ewangelizacji Ameryki Łacińskiej, podobnie jak w każdym dziele człowieka, były rzeczy trafne i nietrafne, światła i cienie. Było jednak więcej światła niż cieni, a świadczą o tym owoce tego czasu, które dziś, po 500 latach, dostrzegamy w Ameryce Łacińskiej: Kościół żywy i dynamiczny, który reprezentuje dziś znaczącą część Kościoła powszechnego<sup>6</sup>.

Do takich światła należy zaliczyć przede wszystkim kulturotwórczą i cywilizacyjną funkcję iberyjskiego chrześcijaństwa katolickiego. Dawne kultury indiańskie i niewolników afrykańskich, pomimo wzniosłości, nie były wolne od wad i wypaczeń<sup>7</sup> oraz – jak każda kultura – podlegały pewnym zmianom związanym naturalnie z ich rozwojem. Biorąc pod uwagę dynamikę ówczesnego świata, trzeba przyznać, że mieszkańcy Ameryki tak czy inaczej byli narażeni („skazani”) na spotkanie z „innością”, która w każdym wypadku prowadziła do szoku kulturowego, cywilizacyjnego i epidemiologicznego oraz inicjowała procesy asymilacyjne i akulturacyjne. Taki wpływ miała cywilizacja hiszpańska i portugalska, która była bardziej przyjazna ludom autochtonicznym niż polityka kolonizacyjna prowadzona np. przez Anglosasów. Chociaż ten rodzaj argumentacji nie usprawiedliwia krzywd i zniszczeń dokonanych w czasach kolonialnych, godny jest jednak uwagi.

Mówiąc o historii związków chrześcijaństwa i kultur w Ameryce Łacińskiej należy jeszcze wspomnieć o jego spotkaniu z kulturami afrykańskimi, które – jak już nadmieniono – były raczej marginalizowane w społecznościach kolonialnych. Tymczasem duchowni chrześcijańscy starali się bronić ludność afrykańską przed wyzyskiem przez właścicieli ziem i faktorii, a także organizowali te społeczności w bractwa religijne. Bractwa te były miejscem podtrzymania tradycji kulturowo-religijnych, akulturacji i inkulturacji. Kultury afrykańskie, pomimo ich niedowartościowania i marginalizowania w czasach niewolnictwa, współcześnie stały się ważnym komponentem tożsamości narodowej państw latynoskich.

Dla pełnego obrazu spotkania kultur latynoskich i chrześcijaństwa trzeba też pamiętać o społeczności emigrantów z Europy i Azji, masowo osiedlanych w XIX i XX w. w różnych rejonach Ameryki Łacińskiej<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre a los participantes en el Simposio*, w: Pontificia Commissio pro America Latina, *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente. Simposio internacional. Ciudad del Vaticano, 11–14 de mayo de 1992*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1992, s. 6.

<sup>7</sup> J.M. Iraburu, *Hechos de los apóstoles de América*, Fundación Gratis Date, Pamplona 2003<sup>3</sup>, s. 5, 34 nn., 133 nn.

<sup>8</sup> Na temat obecności Azjatów w Ameryce Łacińskiej por. A. Pietrzak, *Imigranci z Azji w dziejach Ameryki Łacińskiej*, w: *Ameryka Łacińska w regionie Azji i Pacyfiku*, red. M.F. Gawry-

## II. WSPÓŁCZESNE KULTURY LATYNOAMERYKAŃSKIE

W przeszłości Ameryki Łacińskiej wiodącą rolę, z punktu widzenia religijnego, odgrywał katolicyzm. Jednakże dziś ok. 20% populacji przynależy do wspólnot protestanckich. Z punktu widzenia doktrynalnego postawę Kościoła katolickiego wobec kultur określają znane i szeroko omawiane w literaturze ustalenia Soboru Watykańskiego II i posoborowe nauczanie *Magisterium Ecclesiae*<sup>9</sup>. Stanowisko wspólnot protestanckich wyrażają dokumenty Światowej Rady Kościołów. Protestanci, podobnie jak katolicy, opowiadają się za kontekstualizacją dzieł ewangelizacyjnych i teologii. Wspólnoty typu pentekostalnego charakteryzuje natomiast postawa kontrkulturowa, fundamentalistyczna i konserwatywna. Pomimo zasygnalizowanych różnic katolicy i protestanci w Ameryce Łacińskiej stoją przed wspólnymi wyzwaniem: poszukiwanie właściwego kształtu chrześcijańskiej wiary w różnorodności kultur ulegających szybkim przemianom.

1. W Ameryce Łacińskiej wyzwanie dla współczesnego chrześcijaństwa stanowią przede wszystkim aglomeracje miejskie z ich mentalno-kulturową specyfiką<sup>10</sup>. Jeśli w połowie XX w. większość Latinoamerykanów zamieszkiwała raczej regiony wiejskie, to dziś ok. 78% żyje w miastach. W Argentynie, Urugwaju i Wenezueli wskaźniki populacji miejskiej przekraczają nawet 90%, w Boliwii, w Brazylii, Chile i Kubie – 80%, a w Kolumbii, Meksyku i Peru – 70%.

Miasta stały się miejscem przyśpieszonych i często bolesnych przemian, powodowanych między innymi porzuceniem dawnych, kulturowo ustalonych relacji międzyludzkich, wartości, wzorców zachowań, symboli, rytuałów i braku typowych dla kultur rolniczych odniesień do transcendencji. W środowiskach miejskich zrodził się konflikt pomiędzy tradycyjnymi formami obyczajowymi i zachowaniami religijnymi praktykowanymi w środowisku rolniczym a ideałami promowanymi w wielkich aglomeracjach. W tej sytuacji działania katolików i instytucji eklezjalnych zmierzały w dwóch kierunkach. Z jednej strony szukano form pomocy przybywającym do miast, sposobów ochrony ich praw i godności oraz zapobiegania wielkomiejskim patologiom; z drugiej strony – przystosowano istniejące struktury pastoralne i tworzone nowe, aby skutecznie odpowiadać na potrzeby ludności osiedlającej się w miastach. Grupy typu pen-

---

cki, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s. 513–526.

<sup>9</sup> Por np. H. Carrier, *Ewangelia i kultury: od Leona XIII do Jana Pawła II* (Wiara i Kultura, 1), tłum. L. Kamińska, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej Fundacja Jana Pawła II – Pallottinum II, Rzym–Warszawa 1990; W. Kawecki, *Kościół i kultury w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Homo Dei, Kraków 2008.

<sup>10</sup> Por: N. Agositni, *A cidade e a evangelização*, „Convergência” 35(2000) nr 336 (outubro), s. 471–488; *Ameryka Łacińska – przestrzeń i społeczeństwo*, red. A. Dembicz, CESLA, Warszawa 1992; A. Pietrzak, *Kościół katolicki wobec procesu urbanizacji w Ameryce Łacińskiej*, w: Z. Kupisiński, S. Grodz, *Pluralizm kulturowy i religijny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 236–245.

tekstualnego tworzyły raczej wspólnoty fundamentalistyczne, argumentując to kryzysem wartości tradycyjnych<sup>11</sup>.

Odwołując się do znanej tezy Zygmunta Baumana o płynnej nowoczesności<sup>12</sup>, można powiedzieć, że właśnie rodzące się kultury miejskie są przykładem jej trafności. Tam właśnie mamy do czynienia z niespotykanym wcześniej w dziejach pluralizmem kultur i religii, a tym samym ogromnym zróżnicowaniem postaw, wartości i symboli. Ta charakterystyczna płynność kulturowa, jak podkreśliła Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*<sup>13</sup>, stawia współczesnemu chrześcijaństwu wymóg inkulturacji.

2. Cywilizacyjne przemiany nie oznaczają jednak całkowitego zaniku kultur rolniczych ani związanych z nimi wartości, symboliki i wzorców zachowań. Dotychczas właśnie wiejskie środowiska były głównym adresatem działań Kościoła, a życie wspólnot eklezjalnych było sprzęgnięte z rytmem przyrody i wkomponowane w kulturę wiejską. Nie można jednak zapominać, że część populacji w Ameryce Łacińskiej, także w miastach, nadal pozostaje pod wpływem religijności i kultury wiejskiej. Ta religijność i kultura jest również istotna dla zrozumienia tzw. religijności popularnej<sup>14</sup> i procesów, jakie zachodzą w aglomeracjach miejskich.

Ludność regionów wiejskich żyje w zgodzie z cyklem przyrody, a w miastach obserwuje się tęsknotę za taką harmonią. Zmieniające się pory roku, rządzące nimi prawa – co ma smak pewnej misteryjności – stanowiły do pewnego momentu naturalny kontekst relacji z Bogiem Stwórcą, Opatrznością; przyroda nadawała oczywisty rytm pracy i modlitwie. Podobnie do niedawna inaczej wyglądały relacje społeczne. Skupiska ludzkie nie były duże, kontakty bardziej osobiste. Wspólnota wiejska – pomimo podziału społecznych i konfliktów – ostatecznie stanowiła sieć relacji opartych na wzajemnej pomocy i związkach rodzinnych. Radości i smutki, sukcesy i porażki, miłość i cierpienie, życie i śmierć miały tam konkretne imię i twarz; codzienność była wolna od anonimowości i osamotnienia. W regionach rolniczych – co często podkreśla się w literaturze latynoamerykańskiej – ludzie odnosili się do Boga spontanicznie

---

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat: A. Pietrzak, *Kościół katolicki wobec procesu urbanizacji w Ameryce Łacińskiej*, w: Z. Kupisiński, S. Grodz, *Pluralizm kulturowy i religijny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 236–245.

<sup>12</sup> Tenże, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.

<sup>13</sup> Nr 36.

<sup>14</sup> Chodzi tu o termin, który w języku polskim najczęściej tłumaczy się jako religijność ludowa. Paweł VI docenił jej znaczenie i opisał ją w EN 48: „Tak w tych regionach, gdzie Kościół jest wrośnięty już od wielu stuleci, jak i tam, gdzie właśnie zapuszcza korzenie, powstają niekiedy u ludu szczególnie zwyczajne, za pomocą których wyraża się poszukiwanie i wiarę w Boga. Te nawyki uważane długo za niedość czyste, a nieraz traktowane z odrazą, dzisiaj prawie wszędzie uważane są ze strony współczesnych ludzi za nowy sposób dociekania i poznania”.

i naturalnie; dzięki obcowaniu z przyrodą zwracali się do Boga jako Stwórcy i opatrznościowego Dawcy środowiska, w którym żyli i od którego zależeli. Ich religijność była wtopiona w rytm życia-natury, a kalendarz liturgiczny Kościoła to potwierdzał. Takie znaczenie mają nadal kościelne festyny, kult świętych, zwłaszcza Bogurodzicy. Kościół i liturgia były wkomponowane w życie rodzinne, stanowiły nieodzowny element kulturowego *universum*.

Postawa Kościoła wobec środowisk rolniczych ewoluowała wraz z rozwojem społeczeństw w Ameryce Łacińskiej. Na Konferencji Ogólnej Episkopatu Latinoamerykańskiego w Medellín problematyka wsi pojawiła się w kontekście głównego tematu dokumentu końcowego, tj. sprawiedliwości i pokoju. Dostrzegając przemiany, jakie zachodziły wówczas w regionach rolniczych i konieczność promowania ludności wiejskiej, stawiano między innymi postulat tworzenia ośrodków miejskich, które umożliwiłyby chłopom i ich rodzinom dostęp do dóbr kultury, opieki zdrowotnej, poprawnego zagospodarowania przestrzeni, rozwoju duchowego i dały możliwość uczestnictwa w podejmowaniu decyzji. Zdaniem biskupów obradujących w Medellín, promocja środowisk wiejskich mogłaby wesprzeć konieczny proces industrializacji i zwiększyć udział ludności w dostępie do dóbr cywilizacji miejskiej<sup>15</sup>. Zwrócono także uwagę na konieczność polepszenia warunków życia rolników, robotników wiejskich i ich rodzin w miejscach ich zamieszkania. Domagano się stworzenia dla nich godnych warunków życia i pracy, zauważono potrzebę upodmiotowienia chłopów poprzez organizowanie związków zawodowych i kooperatyw rolników, zwiększenie ich udziału w komercjalizacji produktów, w życiu politycznym i planach gospodarczych, sugerowano wychowanie liderów środowisk wiejskich związanych z Kościołem i jego doktryną społeczną<sup>16</sup>. Późniejsze Konferencje Ogólne w Pueblą, Santo Domingo i Aparecidzie, chociaż odbywały się już w innym kontekście społecznym i eklezjalnym, podtrzymały postulat promocji środowisk i kultur wiejskich<sup>17</sup>.

3. Wyzwanie dla chrześcijaństwa w Ameryce Łacińskiej stanowią także kultury populacji indiańskiej. Od czasów konkwisty były one zazwyczaj marginalizowane i niedowartościowane. Nadal pozostają jednak ważnym komponentem społeczności latinoamerykańskich, zwłaszcza w rejonie Mezoameryki

---

<sup>15</sup> II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Medellin 1968. Conclusiones*, w: Episcopado Latinoamericano, *Conferencias Generales*, Paulinas, Santiago de Chile 1993 [dalej: MdC], s. 109–223, nr 1,14.

<sup>16</sup> Tamże 1,1; 1,4; 1,9; 1,12; 6,1.

<sup>17</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla 1979, *Conclusiones*, w: Episcopado Latinoamericano, *Conferencias Generales*, Paulinas, Santiago de Chile 1993 [dalej: PbC], s. 257–464, nr 35, 68, 1246; SDoC 110; 119; 167; 172; 174; 189; V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Aparecida, Brasil, mayo 2007. Documento conclusivo*, Centro de Publicaciones CELAM, Bogotá 2007, nr 83, 173, 510, 519.

i Andów<sup>18</sup>. Choć groziło im, że zostaną zniszczone przez państwowe projekty faworyzujące kreowanie jednej tożsamości narodowej, Ameryka Łacińska od lat przeżywa renesans świadomości etnicznej i kulturowej. Ta sytuacja jest skutkiem wieloletnich ruchów pozarządowych, angażujących zarówno samych Indian, jak i instytucje państwowe, środowiska naukowe, jednostki, Kościół katolicki i misjonarzy<sup>19</sup>.

W 2. połowie XX w. doszło do radykalnej zmiany postawy katolików wobec kultur indiańskich. Zaniechano etnocentrycznych metod ewangelizacji na rzecz docenienia podmiotowości i autonomii; skierowano się ku inkulturacji i dialogowi kulturowo-religijnemu. Jak to było w czasach pierwszej ewangelizacji (warto tu wspomnieć taką postać jak Bartolomé de las Casas) chrześcijanie stanęli w obronie ludzkich praw i godności. Podstawową metodą ewangelizacji w ostatnich dziesięcioleciach jest asertywna obecność i świadectwo chrześcijańskiego życia. Przyczyny tej zmiany są złożone, ale warto przypomnieć, że oprócz postępu naukowego, ustaleń Soboru Watykańskiego II oraz ruchów tożsamości etnicznej duże znaczenie miał manifest antropologów z 1971 r., znany jako Deklaracja z Barbados<sup>20</sup>. Zawarte w Deklaracji wskazania inspirowały i nadal inspirują działania nie tylko antropologów, ale także misjonarzy katolickich oraz protestanckich, zwłaszcza pochodzących z tzw. wspólnot-Kościółów historycznych.

4. Sytuacja ludności pochodzenia afrykańskiego w Ameryce Łacińskiej jest kolejnym wyzwaniem dla chrześcijaństwa<sup>21</sup>. Ważnym kontekstem tego dialogu

<sup>18</sup> Ok. 2005 r. rozmieszczenie Indian w Ameryce Łacińskiej przedstawiało się następująco: Argentyna – 3%; Boliwia – 55%; Brazylia – 0,2%; Chile – 5%; Ekwador – 25%; Gwatemala – 33%; Honduras – 7%; Kolumbia – 1%; Kostaryka – 1%; Meksyk – 30%; Nikaragua – 5%; Panama – 6%; Paragwaj – 2%; Peru – 45%; Salvador – 1%; Wenezuela – 2%. Zestawienie opracowane na podstawie Uniwersalnej Encyklopedii PWN (2006, wyd. elektroniczne). Powyższe dane trzeba potraktować jednak orientacyjnie. Klasyfikacja i wyliczenia, kto jest Indianinem, nie są jednoznaczne. Uwaga ta dotyczy także ustaleń populacji pochodzenia afrykańskiego, o której niżej.

<sup>19</sup> Arias-Schreiber, *La cultura como horizonte*; E Krotz, *El indigenismo en México, Filosofía de la cultura*. red. D. Sobrevilla, Editorial Trotta, Madrid 1998, s. 163–178; J. Tamayo Herrera, *El indigenismo en el Perú, Bolivia y Ecuador (siglo XX)*, w: *Filosofía de la cultura*, red. D. Sobrevilla, Editorial Trotta, Madrid 1998, s. 179–195; C. García, *Activismo indígena en Latinoamérica: nuevos estudios, nuevos enfoques sobre los movimientos sociales étnicos*, „Anuario de Estudios Americanos” 2(2003) nr 60, s. 692–702; A. Pozern-Zieliński, *Między indygenizmem*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004; G. Arciniegas, *El continente de siete colores. Historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires 1965, s. 50–95.

<sup>20</sup> International Work Group for Indigenous Affairs, *Declaration of Barbados*. IWGIA Document no. 1, Copenhagen 1971.

<sup>21</sup> W 2005 r. rozmieszczenie ludności pochodzenia afrykańskiego w Ameryce Łacińskiej przedstawiało się następująco: Brazylia – 5%; Dominikana – 11%; Ekwador – 3%; Gwatemala – 2%; Haiti – 94%; Honduras – 2%; Kolumbia – 4%; Kostaryka – 3% (?); Kuba – 11%; Nikaragua – 9%; Panama – 14%(?); Paragwaj – 1%; Peru (?); Portoryko – 8%; Wenezuela – 10%. Zestawienie opracowane na podstawie Uniwersalnej Encyklopedii PWN (2006, wyd. elektroniczne). C.R. de



jest historyczne doświadczenie niewolnictwa i przymusowej pracy. Zgromadzeni na Konferencji Ogólnej w Santo Domingo biskupi określili niewolnictwo jako „nieznany holokaust” i – za przykładem Jana Pawła II – prosili Boga i potomków niewolników o wybaczenie<sup>22</sup>. Antonio Aparecido da Silva z naciskiem przypomina, że cztery wieki nie wystarczyły, aby wymazać kulturę i sposób percepcji Boga właściwe Afrykanom. Niemniej, po dziś dzień istnieją nierozwiązane problemy będące wynikiem świadomego wyniszczania ich tożsamości. Współcześnie wracają one z dużym natężeniem, powodując konsternację<sup>23</sup>. Brazylijski teolog twierdzi, że mentalność i dominacja kulturowa pro-zachodnio-europejska nie pozwoliła na konieczną inkulturację liturgii w świat symboliki, rytuałów i wartości Afrolatynoamerykanów. Wierny Afrykanin był ostatecznie i nadal pozostaje ofiarą „ubiałowienia” chrześcijaństwa, które przejawia się np. w liturgii. Musi on zrezygnować z *kongady*<sup>24</sup>, używania własnych instrumentów muzycznych, tańca. Tym samym ludzie Kościoła uniemożliwiają im uznanie swoich korzeni we wspólnocie, której są członkami – twierdzi wspomniany teolog<sup>25</sup>.

Afrolatynoamerykanie – twierdzi Aparecido da Silva – są dzisiaj grupą, która znajduje się w trudnej sytuacji ekonomicznej, politycznej i społeczno-kulturowej. Jednakże potrzebują oni nie tyle współczucia, co sprawiedliwości<sup>26</sup>. Teza ta znalazła także potwierdzenie na Konferencji w Puebla. Biskupi, mówiąc o ekstremalnym ubóstwie społeczeństwa, podkreślili, iż w ubogich należy rozpoznać cierpiącego Chrystusa. Wśród najbardziej potrzebujących wymieniali także Afrolatynoamerykanów, którzy żyją zepchnięci na margines społeczny,

---

Almeida, *Cultos afro-brasileiros. Desafio para a pastoral da Igreja católica no Brasil*, CELAM. *Os grupos afro-americanos. Análises e pastoral*, Edições Paulinas, São Paulo 1982 [dalej: GAA], s. 214–251; E. Bartolucci, *Orientações pastorais para o trabalho com grupos afro-americanos*, GAA, s. 254–291; E. Cuesta Pino, *Historia de los Encuentros de la Pastoral Afroamericana*, „Revsta CLAR” 44(2006) nr 3 (Julio/Septiembre), s. 69–72; B. Kloppenburg, *Os afro-brasileiros e a umbanda*. CELAM. *Os grupos afro-americanos. Análises e pastoral*, Edições Paulinas, São Paulo 1982, s. 185–211; B. Kloppenburg, *Ensayo de una nueva posición frente a la “umbanda”*. DEMIS. *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina*, Departamento de Misiones, Bogotá 1969, s. 243–264; J.H. Valencia Barco, *A religiosidade do mundo negro*, GAA, s. 129–161; L. Sédar Senghor, *Libertad, negritud y humanismo*, Tecnos, Madryt 1970; L.M. Ansón, *La negritud*, Revista de Occidente, Madrid 1973.

<sup>22</sup> SDoC 20, 30, 84, 299, 302, 246, 137, 246, 420 nn., 550 nn.

<sup>23</sup> A. Aparecido da Silva, *Desafios teológico-pastorais a partir da causa dos afro-brasileiros*, w: C. Brandão i in., *Inculturação e libertação*, Paulinas, São Paulo 1986, s. 183.

<sup>24</sup> Congado, congada – symboliczna ceremonia króla Konga – inscenizacja połączona ze śpiewem i tańcami. Przywieziona do Brazylii przez niewolników. Zawiera elementy chrześcijańskie i afrykańskie, dlatego jest uważana za formę synkretyczną.

<sup>25</sup> A. Aparecido da Silva, *Desafios teológico-pastorais...*, s. 184.

<sup>26</sup> Tamże, s. 178.

w nieludzkich warunkach; można ich uznać – jak stwierdzili biskupi – za najuboższych z ubogich. Zdecydowana większość tej populacji to katolicy<sup>27</sup>.

5. Zjawisko ubóstwa w Ameryce Łacińskiej znajduje wśród naukowców różne wyjaśnienia. Należy do nich teoria kultury ubóstwa lub teoria kultur marginalnych. Na podstawie badań Oscara Lewisa<sup>28</sup> przyjęto, że ubóstwo nie oznacza tylko „mieć niewiele” – jak zazwyczaj rozumie się tę sytuację – ale wiąże się ono ze zbiorem przekonań i wzorców zachowań, które rodzą się w sytuacji biedy, zwłaszcza długotrwałej i naznaczonej koniecznością biologicznego przetrwania. Tak ukształtowana kultura ubóstwa może być przekazywana z pokolenia na pokolenie i jest czynnikiem utrudniającym polepszenie sytuacji socjalnej<sup>29</sup>.

W taki sposób ubóstwo jest rozumiane w dokumencie końcowym Konferencji Ogólnej Episkopatu Latinoamerykańskiego w Santo Domingo. Stwierdza się w nim, że marginalizacja ekonomiczna i społeczna znacznej części narodów latinoamerykańskich stworzyła prawdziwą kulturę ubogich. Ludzie dotknięci ubóstwem nauczyli się żyć w takiej sytuacji, funkcjonować jako jednostki, rodziny i społeczności. Chroniczny głód i niedostatek, niepewność jutra, brak mieszkań, problemy zdrowotne, upokarzania i podejrzliwość społeczna, brak dostępu do edukacji, brak przygotowania zawodowego – to tylko niektóre czynniki determinujące codzienne życie ubogich. Jednak można dostrzec pewne pozytywne skutki takiego stanu rzeczy. Ubóstwo (i jego implikacje) uczy takich wartości, jak solidarność, stawianie relacji międzyosobowych ponad dobrami materialnymi, ufność Opatrzności Bożej, zdolność radosnego świętowania. Cechą wyróżniającą taką kulturę (w porównaniu z innymi, zamożnymi grupami) jest zdolność dzielenia się. Niemniej kultura środowiska ubogich powinny być także obszarem ewangelizacji i inkulturacji. Taka jest rola tzw. opcji na rzecz ubogich<sup>30</sup>.

6. Elity społeczne zawsze odgrywały istotną rolę w działalności Kościoła w Ameryce Łacińskiej, a praca z tymi środowiskami to kolejny obszar dialogu. W czasach kolonialnych związki elit z Kościołem wyznaczała w znacznej mierze instytucja patronatu i były one typowe dla społeczności *christianitas*. W różnych odmianach i modyfikacjach taki model relacji dominował także w wieku XX. Po Soborze Watykańskim II, pomimo krytyki ze strony środowisk zainteresowanych odnową Kościoła i żądania reform społeczno-politycznych, w do-

<sup>27</sup> W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że opis „duszy i kultury afrykańskiej”, którego dokonał Paweł VI w orędziu *Africae terrarum* (nr 7–14), przybliżył także wartości i religijność Afro-latynoamerykanów.

<sup>28</sup> Zwłaszcza jego książki *Five families. Mexican case studies in the culture of poverty*, Basic Books, New York 1959.

<sup>29</sup> Por. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Referat Misyjny, Pieniężno 2002, s. 31–69.

<sup>30</sup> CELAM, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre* (cf. *Hebreos 13,8*). Documento de Trabajo, CELAM, Bogotá 1992, nr 178–180.

kumentach eklezjalnych podkreślano konieczność objęcia troską pastoralną elit, a zwłaszcza polityków, armii, ekonomistów, liderów ruchów społecznych i zawodowych, ludzi kultury, środowisk studenckich<sup>31</sup>.

Należy jednak zauważyć, że duchowni, teolodzy latynoamerykańscy oraz liderzy chrześcijańscy byli i nadal pozostają krytyczni wobec stanowiska elit, kiedy opowiadają się one za radykalnym podziałem na rządzących i rządzonych, twórców kultury i jej konsumentów, a ich działania negują podmiotowość osoby i jej godność. Kościół docenia znaczenie elit w życiu społecznym, naukowym i artystycznym, ale pod warunkiem, że zachowują stanowisko pro-wspólnotowe, nie stanowią przeszkody dla rozwoju i funkcjonowania innych społeczności, zwłaszcza nie utrudniają im partycypowania w życiu społeczno-gospodarczym i nie odmawiają podmiotowości kulturowej. Natomiast elity ekonomiczne krytykowane są wówczas, gdy nie służą całemu społeczeństwu i przedkładają dobrobyt ponad inne wartości życia społecznego; elity polityczne – gdy sankcjonują niesprawiedliwy podział społeczeństwa oraz wymuszają bezwzględne posłuszeństwo kreowanemu przez siebie zasadom.

W pismach teologów latynoamerykańskich i w dokumentach eklezjalnych mówi się często o konieczności uczestnictwa w życiu społecznym wszystkich jego członków. Teksty te wyrażają sprzeciw wobec pozbawienia obywateli możliwości uczestniczenia w decyzjach elit społeczno-politycznych i sprawowania obywatelskiej kontroli nad życiem społecznym. W przeciwieństwie do dawnej teologii, która mówiła raczej o posłuszeństwie wobec elit i władzy, współczesna teologia latynoamerykańska wskazuje na ich funkcję służebną. Jest to pochodna inkulturacyjnego dialogu jaki teolodzy i biskupi prowadzą z bołączkami życia Latynoamerykanów w świetle społecznej nauki Kościoła. Po Konferencji Ogólnej w Puebla ważną rolę w tym dialogu odgrywały trynitarne kategorie jedności i współuczestnictwa. Ukazywano nie tylko ich teologiczny sens, ale także praktyczne implikacje dla życia eklezjalnego i społeczno-politycznego. Stały się one, podobnie jak idee społeczeństwa obywatelskiego<sup>32</sup>, przeciwwagą dla liberalizmu w jego skrajnych, indywidualistycznych wersjach.

7. Świat współczesny cechuje szybki postęp naukowy i rozwój technologii, co stwarza nieznaną dotąd możliwości działań oraz kreuje nowe sposoby rozumienia człowieka i świata. Coraz większą rolę odgrywają odkrycia naukowe, ciągle udoskonalane urządzenia, sprawnie działające, zasobne instytucje<sup>33</sup>. Stąd uwaga Kościoła, także w Ameryce Łacińskiej, kieruje się także w stronę tzw. cyberkultury.

<sup>31</sup> MdC 7; SDoC 537 nn.

<sup>32</sup> Godna uwagi jest także amerykańska filozofia polityczna takich myślicieli jak R. Bellah, A. MacIntyre, M. Sandel, Ch. Taylor, M. Walzer, A. Etzioni.

<sup>33</sup> E. Cescon, *Ser discipulos num tempo de mudança*, REBr 268(2007), s. 950.

Dziś rewolucja naukowo-techniczna – przypominają teolodzy latynoamerykańscy – wyznacza rytm życia, a wiedza staje się główną osią struktur narodowych i światowych, zastępując dawne sposoby funkcjonowania osób i społeczeństw. Rośnie społeczne i polityczne znaczenie nowych technologii informacyjnych oraz pozycja właścicieli zarządzających nimi korporacji. W konsekwencji zmieniają się lub zostają osłabione funkcje klasycznych instytucji społecznych, dotychczas kreujących życie. Spektakularne osiągnięcia nauki i techniki absolutyzują tzw. rozum instrumentalny (istotne staje się to, co użyteczne) ze szkodą dla rozumu integralnego, racjonalności integralnej, takiej, która uwzględnia problematykę sensu życia i wartości humanistycznych<sup>34</sup>.

Zdaniem biskupów latynoamerykańskich, cyberkultura i technokracja, chociaż przemieniają świat, powielają zastane podziały; są bezradne wobec dawnych i nowych wyzwań. Obserwuje się na przykład zjawisko przepaści digitalnej. Wzrasta przepaść pomiędzy tymi, którzy mają dostęp do nowych technologii i informacji, a tymi, którzy – ze względu na brak umiejętności lub brak środków ekonomicznych – takiego dostępu nie posiadają lub jest on ograniczony. Przepaść ta charakteryzuje się także rozłamem pomiędzy wirtualnym światem użytkowników informatyki a ich światem rzeczywistym, osobistym i społecznym<sup>35</sup>.

8. Kolejnym wyzwaniem dla chrześcijaństwa jest wspomniana już religijność i kultura popularna (ludowa). Obok problematyki życia społecznego należy ona do tematów często poruszanych przez teologów i dokumenty eklesjalne<sup>36</sup>. Znaczenie religijności i kultury popularnej polega na tym, że opisują „duszę” latynoamerykańską i tym samym wyjaśniają do pewnego stopnia problematykę społeczną i religijną Ameryki Łacińskiej. Religijność i kultura ludowa to religijność populacji żyjącej w regionach rolniczych i w ubogich dzielnicach aglomeracji miejskich. Jednakże pewne jej cechy można odnaleźć także w zamożniejszych warstwach społecznych.

Religijność ludowa jest pochodną dawnego i współczesnego spotkania Ewangelii z kulturami Ameryki Łacińskiej. Można ją uznać za jedną z form

<sup>34</sup> Tamże, s. 950 nn.

<sup>35</sup> SDoC 26; 280; 547 nn.; E. Cescon, *Ser discipulos...*, s. 953.

<sup>36</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* (14 XII 2001); MdC 6; PbC 283, 457; SDoC 2, 18, 21, 26, 36, 45, 85, 106, 147, 247, 250, 470–483, 543 nn.; J. Damrosz, *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej po 1939 r.*, Ossolineum, Wrocław 1988; F. Galindo, *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina*, Editorial Verbo Divino, Estella 1992, s. 87–98; J.L. Gonzalez, T.M. van Ronzelen, *Religiosidad popular en el Perú*, Centro de Estudios y Publicaciones CEP, Lima 1983; D. Irarrázaval, *Religión popular*, w: I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, t. 2, Editorial Trotta, Madrid 1990, s. 345–347; J.C. Lima Vaz, *Religiosidade popular e evangelização no Brasil*, „Communio” [wyd. braz.] 7(1992) nr 59, s. 349–380.

inkulturacji chrześcijaństwa w społeczeństwa latynoamerykańskie, owoc pracy Kościoła ostatnich pięciu wieków. Zdaniem biskupów zgromadzonych na konferencji w Puebla, pobożność współistniejąca z kulturą ludową ma szereg cech pozytywnych, takich jak: 1) wymiar trynitarny; 2) wiara w Opatrzność Bożą i Boga, który jest Ojcem; 3) ukierunkowanie religijności na osobę Chrystusa wyrażone w uroczystościach Bożego Narodzenia, kulcie Dzieciątka Jezus, Męce Pańskiej, pobożności eucharystycznej, kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa; 4) rozbudowany kult Bogarodzicy i duchowości maryjna; 5) kult świętych; 6) kult zmarłych; 7) wartość i godność osoby ludzkiej i życia; 8) braterska solidarność; 9) świadomość grzechu i potrzeby zadośćuczynienia; 10) bogate formy wyrazu wiary poprzez śpiewy, obrazy, zachowania rytualne, kolory, tancerie – przekraczające sztywny racjonalizm; 11) celebrowanie wiary w powiązaniu z czasem (uroczystości religijne) i miejscem (sanktuarium, świątynią); 12) pielgrzymowanie do miejsc świętych, które wyraża nie tylko wiarę w Boga, ale także jest symbolem istnienia człowieka, życia chrześcijańskiego i związku z pasterzami Kościoła – reprezentantami Boga na ziemi; 13) ekspresywne, radosne i wspólnotowe celebrowanie wiary; 14) znaczenie życia sakramentalnego i sakramentaliów; 15) związek uczuciowy z papieżem; 16) zdolność do poświęceń, cierpienia i czynów heroicznych, także w wyznawaniu wiary; 17) wartość modlitwy; 18) akceptacja innych ludzi. Jednakże, zdaniem biskupów latynoamerykańskich, ten typ religijności nie jest pozbawiony mankamentów. Chodzi głównie o cechy typowe dla religijności ancestralnej, naznaczonej zabobonami, magią, fatalizmem i fetysyzmem. Nie zawsze poprawne, z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, są także zachowania obrzędowe, przeradzające się w skrajny i swoisty rytualizm religijny. Cechą negatywną tego rodzaju religijności jest również idolatryczny kult władzy. Jest to religijność, której brakuje rzetelnej formacji katechetycznej (ignorancja religijna) i która ma tendencję do statecznego archaizowania wiary i synkretycznych jej reinterpretacji<sup>37</sup>.

## PODSUMOWANIE

Problematykę spotkania chrześcijaństwa i kultur latynoamerykańskich, zarówno w aspekcie historycznym, jak i współczesnym, można by poszerzyć jeszcze o zagadnienie ogólnych tendencji w kulturze charakterystycznych dla współczesnego świata, zwłaszcza kultury euroatlantyckiej, z którą Ameryka Łacińska jest niewątpliwie związana. Podobnie jak Europa, społeczności latynoamerykańskie także doświadczają głębokich przemian pod wpływem idei moderny i post-moderny, sekularyzmu i współczesnych ideologii społeczno-

<sup>37</sup> PbC 444–469.

-politycznych, hegemonii środków masowego przekazu oraz powszechnego dziś napięcia między procesem globalizacji i dowartościowaniem tradycji lokalnych. Kościół katolicki z uwagą obserwuje te przemiany w oczekiwaniu na tzw. kulturę nadchodzącą. Jednakże nie może to być oczekiwanie bierne, na co wielokrotnie zwracali uwagę papieże – Jan Paweł II i Benedykt XVI oraz Episkopat Latinoamerykański. Ameryka Łacińska, podobnie jak chrześcijanie w pierwszych wiekach, stoi przed wyzwaniem sensotwórczej inkulturacji wiary w Zmartwychwstałego w świat wartości, symboli i doświadczenia obecnych i nadchodzących pokoleń.

## Christianity and the Latin American Cultures

### S u m m a r y

The purpose of the article is to systematize the main issues related to the encounter of Christianity with Latin American cultures. The study is based on both Latin American theological publications and various documents of the Roman Catholic Church. In the first part the problem of Christianity's encounter with cultures of this region from historic perspective is discussed by pointing out to its negative, ambiguous and positive aspects. The second part is devoted to classification of culture circles, significant from the point of view of evangelization and inculturation (cultures of urban agglomeration, rural regions, Indian and Afro-Latin American cultures, poverty, elites, cyber culture and popular culture). In the final section we paid attention to the issue of up-coming culture and its trends (modernism and postmodernism, secularism, socio-political ideologies, the role of mass media, the tensions between globalization process and appreciation of local traditions).

S ł o w a k l u c z o w e : kultura, Ameryka Łacińska, inkulturacja, teologia kultury, teologia latinoamerykańska, Kościół katolicki

K e y w o r d s : culture, Latin America, inculturation, theology of culture, catholic Church