

IDEOLOGIAS DE LA PRACTICA MISIONERA CATOLICA EN LA ERA POSTCOLONIAL



por Judith Shapiro

En los últimos años un buen número de antropólogos ha reconocido que los misioneros, quienes juegan un papel central en la mayoría de los sistemas sociales que se estudian, están por recibir la atención etnográfica y teórica que se merecen. A menudo, cuando los antropólogos tocan el tema de los misioneros, los tratan como si fueran una parte más del medio ambiente, como si se refirieran a la lluvia o a la elevación del terreno: temas que se mencionan casi por obligación, pero que en realidad son secundarios al objeto real del análisis y descripción de la antropología social. Han existido con seguridad excepciones, como por ejemplo toda la literatura antropológica relativa a los efectos que tuvieron las misiones en los diferentes aspectos de la vida nativa. Sin embargo, sólo recientemente los antropólogos han empezado a ver a los misioneros mismos como los "nativos" que deben ser estudiados.¹

Quizás las investigaciones sobre los misioneros podrían ubicarse dentro del contexto del colonialismo. Los precedentes artículos escritos por Thomas O. Beidelman y Peter Rigby, analizan a los misioneros como un tipo particular de comunidad colonial expatriada, y exploran las relaciones de las misiones cristianas con la empresa colonial europea. Los misioneros, como colonizadores del espíritu humano que buscan transformar los valores culturales más importantes de la gente, pueden ser vistos, según menciona Beidelman, como "los más ambiciosos y penetrantes de todos los colonialistas".

La relación entre las misiones y el colonialismo, es algo que los mismos misioneros han tenido en cuenta para cambiar las situaciones políticas en las que ellos se desenvuelven.² El presente artículo examinará dos casos en los cuales la práctica misionera Católica es vista en su fase "descolonizadora" o, por lo menos, en una fase en la que intentan salirse de las estructuras de dominación típicas en la relación entre misioneros y adoctrinados. En primer lugar, trataré sobre los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, congregaciones de misioneros fundadas en la década de 1930, cuya vocación representa una ruptura con formas de vida religiosa anteriores, en un estilo radicalmente nuevo de evangelización.³ En segundo lugar, examinaré el concepto de la práctica misionera desarrollado en la década de 1970 por el CIMI, Conselho Indigenista Missionário (Consejo Indigenista Misionero), un grupo de sacerdotes y misioneros en Brasil.

LA VIDA OCULTA DE CRISTO EN NAZARETH: Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús

Comme Jésus pendant sa vie, fais-toi toute à tous: arabe au milieu des arabes, nomade au milieu des nomades, ouvrière au milieu des ouvrières... mais avant tout humaine au milieu des humaines...

Comme Jésus, fais partie de cette masse humaine. Pénètre profondément et sanctifie ton milieu par la conformité de vie, par l'amour, par une vie totalement livrée, comme celle de Jésus, au service de tous, par une vie tellement mêlée à tous que tu ne fasses plus qu'un avec tous, voulant être au milieu d'eux comme le levain que se perd dans la pâte pour le faire lever.⁴
(Irmãzinha Magdeleine de Jesus, fundadora das Irmãs de Jesus)

Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, fundados respectivamente en 1933 y 1939, constituyen una de las innovaciones más importantes del siglo XX dentro de la Iglesia Católica Romana, anticipándose a muchos de los cambios que impuso el Vaticano II.⁵ Ellos se inspiraron en la vida y obra del sacerdote ermitaño, de origen francés, Charles de Foucauld (1858-1916); quien vivió entre los nómades Tuareg del Sahara y trazó algunos planes para la fundación de órdenes religiosas, los cuales no se llevaron a cabo durante su vida.⁶

El padre Foucauld, o Hermano Charles, como se le conoció, fue un personaje muy particular en la historia reciente de la Iglesia Católica. Perteneciente a una conocida familia aristocrática, Foucauld siguió sus estudios y recibió su entrenamiento militar, primero en la academia de Saint Cyr y luego en Saumur. Durante su juventud experimentó la pérdida total de la fe religiosa, y en el transcurso de su vida como cadete se distinguió por su indulgencia y disipación que caracterizaron su estilo general de vida. En 1880, partió hacia Argelia como miembro de la 4a. Chasseurs d'Afrique. Su carrera en el ejército fue muy estricta. Fue dado de baja, en 1881, por violar la disciplina militar —especialmente por tener abiertamente una amante—, pero regresó a su regimiento tres meses después durante la guerra. En esta época fue cuando más se vinculó con el norte de África, y entró en comunicación con mucha gente que luego ocuparía posiciones importantes en el ejército colonial francés, en la época que él se desempeñaba como sacerdote en el Sahara. En 1882 renunció a su puesto para dirigir un viaje exploratorio por Marruecos, sin embargo Foucauld, disfrazado como rabino, atravesó más de 1,200 millas de territorio desconocido hasta aquel momento; un logro que le mereció la medalla de oro de la Royal Geographical Society, en 1885. En base a sus viajes escribió el libro "Reconnaissance au Maroc", que se convirtió en la guía general de los soldados y administradores franceses en Marruecos.⁷

El encuentro de Foucauld con el Islamismo, durante los años que estuvo en el norte de Africa, causó en él una profunda impresión. Le impresionó mucho la piedad de los musulmanes y el grado en que sus creencias y fe regulaban su vida cotidiana. Más tarde escribiría en una carta a un amigo: "me agradó mucho la simplicidad del mahometanismo: el dogma simple, la simple jerarquía y la moral simple", sin embargo, añadió que él "podía ver claramente que no tenían fundamentos divinos y no constituía la verdad".⁸ El Islamismo fue en ese sentido, uno de los factores importantes que contribuyó para que Foucauld retornara a la Iglesia Católica, y al mismo tiempo le ayudó a determinar el rumbo de su propia y particular vocación dentro de ella.

De regreso a París, Foucauld pasó por una repentina y total conversión en 1886. El retorno al cristianismo marcó su decisión de dedicarse a la vida religiosa. "Tan pronto me di cuenta que creía en la existencia de un Dios..." continuó en la carta que hemos citado "...comprendí que yo no podía hacer otra cosa que vivir sólo para Él; mi vocación religiosa data del mismo tiempo que mi fe".⁹ La vocación de Foucauld se fue formando por la influencia de Abbé Huvelin, quien fue su consejero espiritual. Lo que más le impresionó a Foucauld fue la observación de Huvelin que decía: "Nuestro Señor ha tomado el lugar más bajo, de tal manera que ningún otro ser ha podido quitárselo a Él"¹⁰; otro comentario de Huvelin que le causó fuerte impacto decía que: "Cuando se quiere convertir un alma, no se le debe sermonear: el mejor camino no es hacer sermones, sino más bien mostrarle el amor"¹¹.

Después de varios retiros espirituales, Foucauld decidió unirse a los Traperos, ya que ellos le ofrecían la oportunidad de continuar con una vida dedicada a la pobreza y a la oración. En 1890, entró primero al Monasterio de Notre-Dame-des-Neiges, en Francia y, más tarde, pasó a un Monasterio más pequeño y más pobre en Siria. Sin embargo, no estaba completamente satisfecho con esta opción de su vocación, ya que no le daba la oportunidad de imitar a Cristo como él hubiese querido; la pobreza que estaba viviendo en el monasterio no era igual a la pobreza real que conociera en Marruecos. La pérdida de restricciones en el reglamento de los Traperos, que siguió a la reunificación de la Orden en 1892 por el Papa León XII, le produjeron a Foucauld mucha angustia. El solicitó que se le levantaran los votos en 1896, y en 1897 le permitieron salirse. Ese mismo año fue a Nazareth, donde pasó largo tiempo como sirviente en un convento de Pobres Clarisas, viviendo solo en una cabañita a las afueras del monasterio. Fue durante esta época que escribió la mayoría de sus escritos espirituales¹², y realizó sus estudios para ordenarse de sacerdote. En 1901, Foucauld fue ordenado de sacerdote y realizó su tan anhelado sueño de volver al norte de Africa. Con la ayuda de sus antiguas conexiones en el ejército, se estableció primero en la guarnición de Beni-Abbés en Argelia. En este lugar construyó una ermita a la que puso el nombre de "fraternidad", debido al término árabe que servía para designar los centros hospitalarios mantenidos por las hermandades musulmanas. El objetivo de Foucauld era convertirse en un "hermano universal", cuya ermita no fuera un claustro de recogimiento, sino un lugar abierto a todos aquellos que quisieran venir. Además de estar disponible para cualquier cosa que necesitaran sus vecinos, Foucauld se dedicaba a la oración, especialmente a la adoración delante del Santísimo expuesto¹³.

La espiritualidad de Foucauld consistió principalmente en seguir el ejemplo de la vida oculta de Cristo en Nazareth. El concebía la evangelización como el ofrecimiento de amor y amistad sin esperar ninguna respuesta. Su idea era dar el ejemplo de la vida cristiana, antes que predicarla. Muy pronto comprendió que a los musulmanes no los convertiría con ningún tipo de proselitismo, y que las conversiones tomarían su propio tiempo, por más largo que este fuera. Su labor, según él la concebía, consistía en preparar el terreno para los misioneros que vinieran después de él.

Aunque casi no hay información de cómo los musulmanes vieron a Foucauld, parece que le guardaron el mismo respeto que a un santo o *marabout*¹⁴. Dados los diferentes significados de este término, fue usado primero para referirse a los soldados de los puestos fronterizos, luego a los religiosos dedicados a defender los límites del Imperio Islámico y, por último, a cualquier religioso que viviera como un ermitaño¹⁵. Este término pareciera una designación especialmente adecuada para Foucauld. Él fue siempre parte del imperio francés en el norte de África; primero como soldado y luego como monje. Mantenía muy estrechas vinculaciones con los oficiales del ejército francés en Argelia, a muchos de ellos los había conocido en la época que estuvo en el ejército. El General Laperrine, jefe militar de la zona de Beni-Abbés, fue un particular admirador de Foucauld; sobre él decía: "es el perfecto instrumento de pacificación y moralización... él hará, aunque en menor escala, lo que el gran Cardenal (Lavigerie, fundador de los Hermanos Blancos) hizo en Túnez por la influencia francesa"¹⁶. Por otro lado, Foucauld fue conocido por los franceses del otro lado del mar como la eminencia gris de Laperrine; y observadores menos amistosos lo llamaban el espía de Laperrine¹⁷.

Aparentemente Foucauld estimuló la expedición militar a Marruecos que dirigió el Capitán Regnault. "Esperamos que llegue el día...", escribió Foucauld a Henri de Castries, "...en que la frontera desaparezca y Maghreb pase a pertenecer a Francia y, sobre todo, a Jesús"¹⁸. El interés de Foucauld de extender el control francés sobre Marruecos, estaba ligado a su propio deseo de volver allí como representante de Cristo. Sin embargo, en lugar de llevar a cabo su deseo, viajó hacia el sur en 1904, hasta Hoggar, en compañía de Laperrine y sus soldados; y al año siguiente volvió para establecerse entre los Tuareg. En Tamanrasset, donde construyó su nueva ermita, finalmente en este aislado lugar se sintió libre para vivir la vocación que perseguía, y logró vincularse muy de cerca con el Tuareg *amenokal* o líder, y se constituyó en su consejero político¹⁹.

Foucauld, al lado de hombres como Laperrine y Lavigerie constituyeron el ala "iluminada" del colonialismo, quienes pusieron énfasis en la responsabilidad de civilizar y condenaron la explotación. Foucauld creía que el reemplazo de los líderes locales por administradores franceses, resultaría beneficioso para los intereses de la población nativa. Fue también un entusiasta promotor del ferrocarril trans-Sahara y luchó en forma muy activa en contra de la esclavitud²⁰.

Al momento de su muerte, en 1916, Foucauld guardaba cierta cantidad de armas en su ermita de Tamanrasset, que estaba fortificada dado el estado de guerra. El 1 de diciembre, en un ataque de los Senussi, saquearon su ermita y lo tomaron prisionero con la intención de tenerlo sólo como rehén. En el curso del ataque, fueron sorprendidos por la llegada de un par de camelleros que pasaban por allí con la intención de hacerle una visita; entonces, los Senussi dispararon contra el monje y partieron. Así, Foucauld murió como el mártir que él mismo describió en sus textos espirituales muchas veces.

En el perfil de su biografía podemos ver cómo este monje estuvo profundamente comprometido con el proyecto colonialista francés; también es cierto que su visión global sobre la actividad misionera y los planes que elaboró para las congregaciones de misioneros, fueron muy adecuados al período de rebelión contra la dominación colonial. Los seguidores de Foucauld fueron aceptados y pudieron quedarse en ciertas zonas de donde otras misiones cristianas fueron expulsadas, y sobrevivieron a los levantamientos revolucionarios que forzaron a otras organizaciones de misioneros a suspender sus labores en la zona.

Inicialmente, ya en 1893, Foucauld había pensado en fundar una congregación que encarnara los principios propios de su vocación religiosa y, con el paso del tiempo, elaboró muchas normas diversas²¹. Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, el legado más importante de Foucauld a la vida religiosa y a la vocación misionera, no pretenden seguir al pie de la letra las normas elaboradas por Foucauld, por lo contrario, han ido más allá ya que los fundadores de las órdenes respectivas han tomado los principios más importantes de Foucauld y el espíritu de su mensaje. Estos principios comprenden: vivir entre los pobres y los grupos humanos más abandonados; adoptar sus modos de vida; hacer un voto especial de pobreza, semejante al hecho por el propio Foucauld cuando dejó la orden de los Traperos, teniendo en cuenta no sólo la pobreza sino también las malas condiciones de vida de la gente pobre que habita este mundo; tener pequeñas comunidades individuales, de tres o cuatro miembros, de tal manera que pudieran subsistir como familias²²; evangelizar con el ejemplo más que con el proselitismo directo; empeñarse en un tipo de vida contemplativa centrada alrededor de formas simples de oración, en las que el énfasis está dirigido hacia la comunión individual con Dios, más que al hecho de cumplir con la formalidad del Divino Oficio; la adoración silenciosa al Santísimo Sacramento expuesto; y rezar el rosario, al que se refiere como "la oración del pobre". El espíritu general de la vocación, es imitar lo más cercano posible la vida de Cristo de Nazareth, que fue más bien una vida familiar y oculta; en el sentido que tuvo una identidad muy particular en comparación con la vida de los demás hombres comunes.

Las innovaciones más importantes de estas congregaciones, como modo de vida religiosa, es la ruptura con las categorías de las órdenes contemplativas de convento y las órdenes de servicio activo. Los Hermanitos y Hermanitas son contemplativos que viven en el mundo. El trabajo que hacen no es la clase de servicios caritativo —trabajo que atiende las necesidades más importantes pero que, al mismo tiempo, colocaría a los miembros de la comunidad religiosa en una posición vertical sobre aquellos que reciben su asistencia; se trata, en ese sentido, de realizar más bien el mismo tipo de trabajo que sus vecinos practican.

La vocación misionera de los Hermanitos y Hermanitas, representa un punto de partida radicalmente diferente al típico proselitismo. Su criterio de evangelización consiste en mostrar el ejemplo de la vida de Cristo y ofrecer gratuitamente su amistad, esto es, sin esperar resultados específicos. La idea de "ineficacia" es importante para ellos, esto es, la renunciación a todos los medios de imposición del objetivo personal sobre los demás o sobre el mundo. Sus perspectivas ideológicas representan lo opuesto a la de los misioneros que miden su cometido en términos de la cantidad de conversos.

Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús son congregaciones diferentes, fundadas independientemente la una de la otra²³. Los Hermanitos de Jesús, originalmente llamados Hermanitos del Sagrado Corazón, empezaron como una congregación monástica que provisionalmente siguió una norma semejante a la de los Traperos, dada por Foucauld en 1899. La congregación fue fundada por René Voillaume, quien justamente con otros cuatro sacerdotes del Seminario de Saint Sulpice, se establecieron en El Abiodh, Argelia, con el objeto de llevar una vida de silencio, de clausura y devoción canónica. Hacia 1939 el grupo llegó a tener quince miembros, pero fueron dispersados por el estallido de la guerra. Cuando se volvieron a reunir, adoptaron un nuevo modo de vida, dividiéndose en grupos más pequeños y mudándose a lugares de bajo extracto socio-económico. Ese proceso tuvo inicio en 1947, en una comunidad al sur de Francia. En la actualidad, la comunidad tiene cerca de doscientos cincuenta miembros. Algunos Hermanitos son sacerdotes, otros no lo son, pero todos reciben el mismo entrenamiento teológico, con el fin de evitar posibles diferencias de

status entre ellos. A Foucauld siempre le fue muy difícil aceptar la jerarquía de las órdenes monásticas tradicionales y, bajo sus propias normas, procuraba eliminarlas.

El origen de las Hermanitas de Jesús fue muy diferente. La mujer que fundara la orden y luego se convirtiera en la Hermanita Magdeleine de Jesús, desde muy niña quiso vivir entre los musulmanes del norte de África. Ella leyó la biografía de Foucauld escrita por René Bazin²⁴, publicada en 1921, y desde entonces quiso seguir su ejemplo. Durante muchos años no pudo realizar su sueño de partir al norte de África, primero por el estallido de la Primera Guerra Mundial, y luego a causa de enfermedad y responsabilidades familiares. Cuando finalmente partió hacia Argelia en 1936, ya tenía alrededor de cuarenta años²⁵. Acompañada por otra mujer, quien sería su única compañía por muchos años y, durante algún tiempo, acompañada por su madre ya de cierta edad, fue a vivir a Boghari donde estuvo a cargo de un dispensario, un comedor y un lugar de trabajo para sus vecinos árabes pobres. Ella hizo cosas que no hacían las mujeres europeas de su tiempo, como el viajar al interior del país y quedarse a pasar la noche entre las familias árabes. Después de un par de años en Boghari, la hermanita Magdeleine se dio cuenta que la vida que llevaba no le dejaba tiempo para dedicarse al silencio, y a la oración y a la contemplación y, por lo tanto, no estaba imitando el camino iniciado por el hermano Charles, como ella hubiera querido. Durante la peregrinación que hizo hacia su tumba en Golea el año 1938, la Hermanita Magdeleine se encontró por primera vez con René Voillaume y le habló de su deseo de vivir con un grupo de mujeres entre los nómades. El padre Voillaume se mostró escéptico ante sus planes, pero ella se mantuvo en contacto con él. Por esa misma época ella consultó también con el Monseñor Nouet, el prefecto apostólico de Ghardaia, quien le aconsejó pasar seis meses como novicia entre las Hermanas Blancas, a fin de recibir alguna formación religiosa. Fue entonces a la casa de esta orden, a las afueras de Argelia, sin tener todavía ningún plan de fundar una nueva congregación religiosa. Durante su estadía allí, decidió prolongar su noviciado hasta el año canónico, y logró elaborar los reglamentos para una nueva congregación. La hermanita Magdeleine llevó a cabo su proyecto el 8 de setiembre de 1939, día en que tomó sus votos; fecha que se considera de fundación de las Hermanitas de Jesús.

La congregación, que surgió directamente del ejemplo de Foucauld, no siguió ninguno de los estadios de sus reglas monásticas. La Hermanita Magdeleine deseó especialmente dedicar la congregación exclusivamente a los nómades musulmanes; sin embargo, algunas de las mujeres que integraron la nueva congregación en sus primeros años, tenían la voluntad de ir hacia otros lugares. Pero antes de que esto ocurriera, la hermanita Magdeleine, junto con los Hermanitos, vieron afectados sus planes por la irrupción de la Segunda Guerra Mundial, iniciada pocos días antes que ella tomara sus votos. Forzada a dejar Argelia, se instaló en una casa en los alrededores de Aix-en-Provence, que se convirtió en la sede de la congregación. En 1946, un pequeño grupo de Hermanitas se mudó a una zona obrera de Aix, la misma ciudad a donde se mudarían al año siguiente los Hermanitos.

La orden siguió creciendo y en 1954 la hermanita Magdeleine realizó un viaje alrededor del mundo fundando comunidades de Hermanitas, lo que se convirtió en una verdadera explosión de nuevas casas. Originalmente, bajo la autoridad del Obispo de Aix-en-Provence, la congregación mudó su centro a Roma a fines de los años 50; convirtiéndose en 1964 en una congregación pontificia. Mientras en los primeros años de su fundación, la mayoría de las hermanas de la congregación eran de nacionalidad francesa, en la actualidad, existen cerca de 1,300 Hermanitas que provienen de más de sesenta países diferentes, de las cuales menos de la mitad proceden de Francia. Los Hermanitos, por otro lado, son en su mayoría franceses, lo cual es motivo de cierta preocupación para la congregación.

Aunque no existe una relación administrativa entre las dos congregaciones, Hermanitos y Hermanitas, mantienen estrechas vinculaciones entre ellos. El padre Voillaume, fundador de los Hermanitos, es el consejero espiritual de las Hermanitas y anualmente, durante el mes de setiembre, asiste a su sede en Roma; ocasión en la que las Hermanitas realizan su reunión general. El Abiedh, donde está la casa madre de los Hermanitos, fue el primer local del noviciado de las Hermanitas y continúa siendo un centro de retiro para los miembros de ambas congregaciones. Las Hermanitas pasan por ahí antes de tomar sus votos finales. En el pasado, se hicieron intentos de establecer comunidades asociadas de Hermanitos y Hermanitas para vivir y trabajar en la misma localidad. Estos proyectos, sin embargo, fueron abandonados ya que ambos tendían a seguir patrones estereotipados de sexo, siendo los Hermanitos quienes asumían el mando y las Hermanitas quienes dependían de ellos; situación que ambos consideraron como inaceptable.

Las comunidades de Hermanitos y Hermanitas, llamadas fraternidades a partir de la ermita de Foucauld, están ubicadas en todo el mundo, ya sea en asentamientos tribales, aldeas rurales, barrios obreros, en las ciudades, circos, prisiones, etc. Dependiendo del medio en que se ubique la fraternidad y de la clase de actividades consideradas por la comunidad local como apropiadas a los respectivos sexos, los Hermanitos y Hermanitas se dedican a cualquier trabajo, incluido el trabajo en fábricas, en agricultura, pesca, en la elaboración de artesanía para la venta, cosiendo disfraces y vendiendo bebidas (no alcohólicas) en los circos. Ellos pretenden evitar cualquier tipo de trabajo que los coloque en una posición importante o de autoridad sobre otros. Las Hermanitas con conocimiento de enfermería o entrenamiento médico, por ejemplo, no trabajarían como enfermeras o doctoras, a no ser que ese sea el único medio válido para ser admitidas en un país determinado, de tal manera que puedan asistir médicamente a los vecinos mientras esté dentro de sus posibilidades y competencia. Generalmente uno de los miembros de la fraternidad permanece en la casa para cualquier caso de ayuda urgente a los vecinos.

Cada fraternidad procura encontrar un equilibrio entre estar abiertos a la comunidad que los rodea y fomentar la vida familiar al interior de la propia fraternidad. Se hace el esfuerzo de tratar de tener en cada fraternidad miembros de distintas nacionalidades, ya que uno de los objetivos de la congregación es lograr la unidad salvando las diferencias de nacionalidades, raciales, culturales y de orden social.

El hábito usado por las Hermanitas es un vestido azul de material barato; un cinturón de cuero del que cuelga un rosario de cuentas de madera, sandalias (según el clima lo permita) y la insignia que es un corazón y una cruz del mismo diseño que uso Foucauld²⁶. El velo, consiste en un pañuelo que cubre la cabeza, de color azul y amarrado en el cuello. El hábito se adapta a las diferentes vestimentas locales, pero siempre es de color azul y del mismo material; en la India, por ejemplo, parece un sari; en el sudeste de Asia se asemeja a pantalones de pijama y una túnica; entre los egipcios, las hermanitas usan un velo rojo en lugar del azul. Los Hermanitos no usan un hábito especial en la actualidad. En el pasado, formalmente tenían uno para rezar en la iglesia pero ya no lo usan.

Para las congregaciones hay ciertos modos de vida que tienen una importancia muy particular. El nomadismo es tal vez el más importante de todos ya que estuvo ligado a la vida de Foucauld entre los Tuareg. Las fraternidades de Hermanitas nómades conforman una sección administrativa especial dentro de la congregación, e incluye a las Hermanitas que viven en carpas ayudando a los Bosquimanos, gitanos, gente de circo y trabajadores de parques de diversión. Una de las hermanitas que vivió varios años entre los Bosquimanos

y luego fue a estudiar antropología a Oxford con Ee. Evans-Pritchard²⁷, escribió una tesis sobre los valores y la visión del mundo que tenían los Bosquimanos y, especialmente, cómo ellos se relacionaban con el nomadismo. La relación entre la visión de los Bosquimanos y los objetivos ideológicos de la congregación, aunque no están desarrollados explícitamente en el trabajo, parecen ser un tema implícito que aparece en el transfondo de la descripción²⁸.

El hecho por el cual los Hermanitos y Hermanitas tratan de adaptarse a otras formas de vida, será materia que comentaré al final. Por el momento, quisiera enfatizar la importancia de dicha adaptación dentro de la concepción que tiene la congregación de sí misma, y recalcar que esta adaptación constituye la preocupación principal y continua en las actividades de su vida diaria. Esto quedó claro para mí durante la prolongada relación que mantuve con las Hermanitas que viven con los indios Tapirapé desde 1952, en el Brasil central²⁹. En mi último viaje allí en 1978, después de cuatro años de ausencia, las Hermanitas estaban ansiosas de ver mi reacción frente a los cambios que habían hecho en sus vidas desde mi visita anterior, y querían saber si yo, como amiga y antropóloga, consideraba que se habían vuelto más "Tapirapé". Uno de los cambios importantes que adoptaron fue empezar a comer sentadas en el suelo, abandonando la mesa y las sillas; cambiaron también su forma de dormir y su patrón de recibimiento de visitas, de tal manera que el ritmo de vida y la organización del espacio para las actividades de la casa estuvieron más próximas a los patrones Tapirapé. Se habían mudado de la casa que habitaban anteriormente a una más cercana al círculo de la aldea. Esta antigua morada, un poco distante a la aldea, fue ocupada por un joven que iba a suceder a su padre como cabeza de aldea —un cruce de caminos que cada día se convierte, más y más, en parte de la experiencia misionera.

LA DOCTRINA DE LA ENCARNACION Y EL ESPIRITU DEL RELATIVISMO CULTURAL: EL CONSEJO MISIONERO INDIGENISTA (CIMI)

Quem quiser dedicar-se à evangelização e à catequese dos índios deverá imitar Jesus. Isto implica, primeiro, em encarnar-se, para que a sua palavra se torne carne de carne dos índios³⁰.
(Boletín do Conselho Indigenista Missionário)

El Consejo Misionero Indigenista o CIMI, como se le conoce, fue fundado en abril de 1972, con el propósito de reunir a las misiones que estaban trabajando con los grupos indígenas. Su objetivo fue desarrollar y coordinar un tipo de actividad misionera adecuado a la realidad de la vida nativa dentro del amplio contexto de la sociedad brasileira. La organización surgió como consecuencia del Congreso Episcopal Latinoamericano de Medellín, realizado en 1968, y es parte del extenso movimiento dentro de la Iglesia Católica Latinoamericana relacionada con la "Teología de la Liberación".

Las actividades del CIMI se centraron en visitas a los grupos indígenas buscando recolectar y difundir información sobre éstos, mediante la promoción de reuniones regionales y nacionales de los misioneros; la organización de congresos de jefes nativos, fomentando la unión entre los diferentes grupos tribales, y así ayudar a desarrollar entre los indígenas mismos, un movimiento político unificado; el establecimiento de programas de entrenamiento para misioneros, que incluyen el estudio de asuntos ligados a la historia, la antropología y la teología. El CIMI ha sido particularmente activo en lo relacionado a los derechos de los nativos sobre sus tierras, procurando influenciar en la legislación brasileira y la política indígena en general, un firme reconocimiento de los derechos indígenas. El grupo publica un boletín que aparece cada uno o dos meses, en el que se

mencionan las actividades realizadas y expresan sus conceptos generales. En 1977, el CIMI fue puesto bajo la égida de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB)³¹.

La preocupación principal del CIMI es dar una respuesta a lo que sus miembros sienten como crisis, efectuando el cuestionamiento de la empresa misionera como un todo. Ellos procuran definir y buscar una forma de actividad evangélica que represente las diversas tradiciones culturales de las sociedades nativas y que al mismo tiempo asuma sus problemas más urgentes. Esto equivale a un exámen crítico de la actividad misionera anterior, con el convencimiento de que el primero y más indicado candidato a convertir, es el misionero mismo. En las publicaciones del CIMI el tema central ha sido: que los misioneros, en el intento de transmitir su fe, han impuesto en su lugar solamente su cultura. Este error ha sido aún más grave en la medida que las sociedades nativas son, en ciertos aspectos, comunidades centradas en la igualdad de derechos —con el énfasis puesto en compartir— más próximas a la visión de la vida expresada en las Bienaventuranzas, constituyéndose en las sociedades más "avanzadas" que de las que provienen los misioneros. El capitalismo, aunque no es equiparable al pecado original, puede sí ser entendido como una de sus expresiones modernas por su constante explotación del hombre por el hombre y la flagrante desigualdad en las condiciones de vida de los diferentes grupos sociales.

En la búsqueda de un modelo de actividad misionera a ser seguido, los miembros del CIMI prestan especial atención a la fraternidad de las Hermanitas que vive entre los Tapirapé, observando con aprobación la importancia que ellas le dan, en oposición a la predicación, a la presencia física y su simple ofrecimiento de amistad. Aunque uno se pregunte qué han conseguido las Hermanitas con este estilo de evangelización, ya que no han logrado conversos, el CIMI señala el rápido aumento de la población Tapirapé ocurrido desde que llegaron las Hermanitas, y propone que ayudar a un grupo tribal a recuperar su fuerza y voluntad de vivir, debe ser considerado como un medio de traer las "buenas nuevas"³². El significado de los años de vida retirada de Cristo de Nazareth que, conforme ya vimos, sirve de modelo vocacional de las Hermanitas, es señalado de la siguiente manera en los escritos del CIMI: "Todo aquel que quiera dedicarse a la evangelización y catequización de los indígenas... deberá, como Jesús, compartir su vida durante treinta años, para hablar durante apenas tres"³³.

Los miembros del CIMI, sin embargo, han desarrollado de una forma más elaborada los fundamentos de la práctica misionera que los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, quienes han tratado de mantener las formulaciones de su vocación en la forma más simple y directa posible; siendo la simplicidad el valor principal de sus congregaciones³⁴. Según el CIMI, la transformación y la justicia de la práctica misionera depende del reconocimiento que se haga sobre la diferencia entre fe y religión: la fe es universal y trasciende las diferencias culturales; la religión es el complejo institucional dentro del cual la fe puede ser expresada en sociedades particulares. La fe debe "encarnarse" a través de expresiones religiosas; es más dialéctica que estática o reflexiva. Una analogía usada por el CIMI al hablar de la relación entre fe y religión, es la de una corriente eléctrica que corre a lo largo de un alambre conductor: diferentes tipos de alambre pueden conducir la carga eléctrica. Cuando los misioneros destruyen las instituciones culturales y religiosas de un grupo tribal, están destruyendo los "conductores" propios de los nativos, en lugar de encontrar el camino para hacer que estos conductores lleven la carga que la evangelización, practicada sinceramente, puede transmitir.

Según el CIMI, las sociedades nativas deben encontrar su propio camino hacia Cristo. El Antiguo Testamento relata el camino que siguieron los judíos; los nativos deben vivir lo equivalente, aunque les tome más tiempo que la travesía de los judíos que duró cientos de años. La interpretación de la experiencia nativa en términos del Antiguo Testamento, y viceversa, es un elemento central de la ideología del CIMI. Se han trazado paralelos con relación a la función del mito y la tradición, y se ha enfatizado la importancia de la propia identidad cultural. El derecho a la tierra se ha interpretado a la luz del sentido bíblico de la Tierra Prometida: la tierra que no sólo es una metáfora sino el territorio real y, al mismo tiempo, no es sólo un recurso productivo, sino que la tierra tiene miles de implicancias a través de las telas de araña que el mito ha tejido sobre ella.

En los escritos publicados por el CIMI, el objeto central es la cultura o la sociedad, más que incidir en el individuo. La práctica misionera que apuntaba a la conversión de individuos, originaba desadaptados culturales dentro de sus propios medios y tradiciones; ello creaba divisiones dentro de las sociedades nativas en lugar de fomentar su fortalecimiento, unidad, el sentido de un fin común y de autovaloración. Es interesante contrastar esta posición con la propuesta por un grupo de misioneros protestantes norteamericanos en el congreso del American Anthropological Association, en 1977³⁵, quienes sustentaban que había que poner énfasis en la libertad de la conciencia individual. En algunas presentaciones la posición de los misioneros se comparaba, aunque no tan explícitamente, a alguien que va al mercado con un producto y está seguro que los consumidores lo van a preferir porque es de calidad muy superior. No era de esperar que esta visión de la evangelización, como algo ligado a la libre empresa, fuese compartida por un grupo de sacerdotes activistas en América Latina.

Para el CIMI, por tanto, el objetivo principal e inmediato no es lograr conversos, sino compenetrarse por entero con las sociedades que esperan cristianizar. El proceso para lograrlo es llamado "la Encarnación". El misionero debe asumir, en la "carne" propia, la vida nativa; de tal manera que el mensaje que él lleve, sea la respuesta a las preguntas de los propios nativos.

Los teólogos han señalado que el cristianismo es una religión en dos sentidos: en el sentido más amplio significa que el plan de dios para el hombre y el destino de éste, estan revelados en la historia, en la vida cotidiana del mundo; en un sentido más estricto, la Encarnación se refiere al hecho único de la presencia de un Dios en la historia a través de Cristo. Hace algunos años, un grupo de teólogos británicos hicieron la controvertida sugerencia de que los cristianos pudieran prescindir de la creencia en la Encarnación, tomada en este segundo sentido³⁶. Ellos alegaban que tal creencia correspondía a una época lejana, a un medio cultural menos elaborado. Si, como T.S. Eliot señalaba, "el cristianismo está adaptándose siempre en algo que puede ser creíble", entonces, el hacer creíble el cristianismo a personas educadas en un sistema moderno actual podría acarrear que se dejasen atrás estos vestigios formales de los sistemas religiosos anteriores o, quizás, tomarlo como inspirador de un mito más que como una doctrina. En el caso del CIMI, y en un sentido más amplio, también en el caso de la "teología de la liberación" de la cual él forma parte, la doctrina de la Encarnación, lejos de ser defendida bajo el espíritu teológico conservador, ha sido re-trabajado por ellos, para hacer creíble el cristianismo en el contexto de América Latina y del Tercer Mundo contemporáneos. El ejemplo de Dios, que asumió una forma humana particular de la historia, constituye un modelo, un reto para los misioneros que buscan compaginar las aspiraciones revolucionarias, con las reivindicaciones del pluralismo cultural. La "imitación de Cristo" que, en un sentido u otro, define

todas las vocaciones misioneras o sacerdotales, se ha convertido en la fiel imitación de una concreta, definitiva y perfecta Encarnación.

DISCUSION COMPARATIVA Y OBSERVACIONES FINALES

Las dos orientaciones misioneras presentadas son, en muchos aspectos, bastante diferentes una de otra. El CIMI, constituye un grupo activo tanto en el sentido apostólico ya que sus miembros son sacerdotes seculares, como en el sentido político. Los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, por otro lado, han renunciado a las formas usuales de actuar en el mundo con el fin de transformarlo³⁷.

Para los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, la fundación de una fraternidad es cuestión de encontrar a aquellos que están más abandonados. Para los miembros del CIMI, la pobreza y el abandono están enmarcados dentro de un contexto político y económico; su misión está dirigida hacia los marginados quienes, según ellos, fueron la verdadera audiencia del mensaje evangélico original y constituyen la fuente de recursos para construir un nuevo orden social, al mismo tiempo que para una Iglesia revitalizada.

Uno de los objetivos principales del CIMI es la "concientización", elevando el grado de conciencia de los nativos respecto del sistema socio-económico en el que se hallan inmersos y que determinan, en última instancia, su propio destino. Las Hermanitas de Jesús, por su parte, no hicieron tal tipo de actividad en los años que pasaron con los Tapirapé; esa omisión pudo, sin duda, ser desventajosa para los nativos si ellos no hubieran contado con los servicios de un padre francés, que realizó esta función durante veinte años; hasta ser detenido como agitador en 1973, preso y deportado en 1975³⁸.

Sin embargo, es claro que el acercamiento que tuvieron las Hermanitas de Jesús con los Tapirapé, fue de muchas maneras beneficioso para ellos; sobre todo porque respetó y mantuvo sus tradiciones culturales e incentivó su estima propia; y además, porque permitieron que se diera un contexto en el que pudieran relacionarse con europeos, situación que ha sido probablemente la más cercana aproximación a una relación entre iguales³⁹. En los últimos años las Hermanitas empezaron a hacerles tomar conciencia a los Tapirapé de su situación; un cambio de actitud de parte de ellas propiciada probablemente por su afinidad ideológica con el ala izquierda del clero latinoamericano. Pero a su vez, las fraternidades de América Latina como grupo, han ejercido presión sobre las congregaciones mayores; tal vez favorecido por el hecho de que los Hermanitos y Hermanitas han recibido entre sus miembros a personas de origen proletario.

El concepto de evangelización sostenido por los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, es anterior a la influencia de las ciencias sociales sobre los grupos misioneros y las congregaciones que, en su mayoría, se han inclinado a mantenerse lo más cercanas posibles al impulso original que las llevó a definir su vocación. Como mencionamos anteriormente, las congregaciones se esfuerzan por mantener la simplicidad y no les interesa elaborar formas teóricas o discusiones teológicas complicadas. Los miembros del CIMI, como la mayoría de arquitectos de la teología de la liberación han buscado, por otro lado, incorporar y posesionarse de las tendencias intelectuales dominantes de la época. Las perspectivas marxistas no sólo ofrecen una orientación política general, sino también los instrumentos de análisis teológico y social. Por lo tanto, la distinción principal entre fe y religión es de dentro de los siguientes lineamientos: la religión, en la medida que forma parte de un sistema

social específico, está sujeta al análisis dentro del marco de una oposición infraestructura-superestructura. El concepto antropológico de cultura, aunque útil es, al mismo tiempo, objeto de la crítica marxista en los escritos del CIMI, siendo visto como algo muy idealista e incapaz de sostener explicaciones simbólicas de la cultura, incluyendo la religión, en las relaciones de producción. La fe, sin embargo, trasciende este marco y no tiene que estar referida a las instituciones socioeconómicas específicas de la sociedad.

La terminología estructuralista es empleada también: la relación entre la religión y fe se expresa en términos de la relación entre significante y significado. (La interpretación que el CIMI hace de la distinción Saussureana entre significante y significado, es un tanto vaga e imprecisa —pero podemos decir que lo mismo se aplica a la mayoría de los escritos académicos estructuralistas). El proceso de concientización se expresa a veces en términos de una analogía lingüística: la evangelización implica ofrecer a los indígenas una "gramática" a través de la cual sus propias experiencias pueden resultarles inteligibles a ellos mismos.

El objetivo del CIMI de aumentar la conciencia de los indígenas y proporcionar a los grupos tribales un lenguaje mediante el cual puedan entender su situación actual, pone en duda el concepto de la vocación misionera de la Encarnación que describimos anteriormente. Si el misionero del CIMI es capaz de "convertirse en nativo", esto es posible en la medida que el nativo puede ser absorbido —y de hecho lo ha sido— por una lucha nacional e internacional más amplia; comprensible para el misionero en términos político y económicos que a éste le son familiares. Con esto no quiero decir que las afirmaciones del CIMI sobre el respeto a las diferencias culturales y a la integridad de la identidad de los indígenas no sean sinceras; significa, sin embargo, que el punto de partida para el CIMI, como cualquier empresa misionera, es la incorporación de los catequizados en la propia cosmología del misionero. La lucha del CIMI por desarrollar una actividad misionera libre de todo imperialismo cultural, revela sólo la contradicción interna de tal objetivo, de un modo particularmente agudo. Mientras los miembros del CIMI insisten en la necesidad de entender las culturas indígenas en sus propios términos, sin imponer las categorías de una cultura ajena, ellos interpretan la experiencia nativa a la luz de la tradición judeo-cristiana. Para ellos los indígenas americanos son, nuevamente, las tribus de Israel. El CIMI busca en los mitos indígenas la evidencia de la transición de un tiempo cíclico, la recurrencia del mito tradicional en el tiempo lineal de la historia actual, buscando una transformación que les sea familiar, que anunciará el inicio de una nueva era que también les es familiar⁴⁰. Aunque admiran las sociedades nativas por su profunda religiosidad —que concibe al mundo como un todo sagrado—, al mismo tiempo sienten la necesidad de ayudar a los nativos a comprender la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural. Algunos miembros del CIMI ven la necesidad de "desarrollar la cultura". Esto sería un programa de toma de conciencia personal para el tipo de secularización que ha sido, comunmente, el principal efecto involuntario en la actividad misionera⁴¹.

La experiencia realizada por el CIMI, en el sentido de establecer contacto con las culturas indígenas a través de sus mitos, contrasta con la actitud que los Hermanitos y Hermanitas adoptan para integrarse a las sociedades donde establecen sus fraternidades. Los Hermanitos y Hermanitas procuran adaptarse a través de la adquisición de los particulares hábitos de vida, principalmente de trabajo. Así, las Hermanitas que viven con los Tapirapé, por ejemplo, tienen su propio jardín; van de pesca y participan en la mayoría de actividades cotidianas de la aldea. Su intención de llegar a conocer a las personas con quien viven, parece ser esencialmente una cuestión de amistad personal; acompañar a cada individuo en las experiencias 'universales' de su vida tales como nacimientos, defunciones,

enfermedades y cambios bruscos de fortuna, será para mejor o peor. Ellas mencionan a menudo el término "cultura" entendiendo por ello la perspectiva general o la visión del mundo; el objetivo no es aprender sobre la otra cultura como hace el antropólogo o, en relación a ese asunto, como la entienden los miembros del CIMI⁴². Igualmente, aunque se habla mucho sobre la necesidad de aprender la lengua local, las Hermanitas que viven con los Tapirapé, con excepción de una de ellas, ninguna domina el idioma ni puede mantener una conversación fluida en tapirapé; aún después de haber vivido allí durante muchos años. Este idioma es lingüísticamente un idioma difícil para los que no tienen una preparación especial: aún más, ya que las Hermanitas usaron el portugués como lengua franca para comunicarse con ellos, no tuvieron ninguna presión fuerte que les exigiera aprenderlo. Por lo general las Hermanitas que viven en países extranjeros, donde las lenguas locales son menos exóticas y pueden ser estudiadas de una forma convencional, ellas las aprenden correctamente. El caso de los Tapirapé demuestra que para las Hermanitas aprender el idioma no es indispensable para llegar a conocer a la gente.

Al realizar estas observaciones, no pretendo hacer una comparación entre los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, y los misioneros que prestan especial atención a las culturas e idiomas nativos; que los coloque en desventaja. El asunto es mucho más complejo. Considero el caso de las organizaciones de misioneros fundamentalistas protestantes, cuyos miembros reciben un entrenamiento lingüístico considerable y dedican mucho tiempo a aprender el idioma en el lugar, con el fin de poder traducir la biblia al idioma nativo. Estos mismos misioneros muy a menudo hablan de "quebrar la cultura" (*cracking a culture*), una de las tantas metáforas militares que ellos utilizan al describir sus operaciones; ellos, como si pertenecieran al servicio de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Dios, aprenden a interceptar mensajes en un código extranjero, de modo que luego pueden transmitir sus propios mensajes usando ese mismo código. El que estos misioneros puedan sentir respeto por lo que hacen, es porque probablemente creen que están encontrando las claves, presagios o profecías que Dios ha dejado en una cultura tribal para prepararla para la llegada de Cristo⁴³. El observador que mira esto desde fuera, puede encontrarlos envueltos en una sofisticada forma de *ingeniería* cultural y manipulación simbólica, en un cuadro de marcada desigualdad social entre misioneros y catequizados. Aún más, allí donde los misioneros creen haber encontrado una verdadera compatibilidad entre el cristianismo y la sociedad que quieren cristianizar, análisis tales como los de Rigby y Edward L. Schieffelin demuestran los costos de la construcción de este puente cultural, tanto para las sociedades nativas como para el propio cristianismo.

El último punto que queremos tratar: al utilizar el término "ideología" para la conceptualización de las prácticas misioneras descritas y analizadas en el presente artículo, estoy siguiendo implícitamente el tratamiento deseado por Mannheim⁴⁴, apuntando a su función de justificar la continuidad de una actividad misionera dentro de un período histórico en el que tal actividad está seriamente cuestionada. En un análisis reciente del concepto de ideología, André Béteille propone que, al contrario, se distinga entre la ideología orientada hacia un *status quo*, y la ideología orientada hacia el cambio⁴⁵. Al mismo tiempo, él traza una diferencia entre ideologías y ciencias religiosas; definiendo la ideología en términos de su relación intrínseca con el poder y su finalidad de resolver los problemas en "el mundo actual de realidades cotidianas"⁴⁶. Por lo tanto, el punto de vista propuesto por el CIMI, al que me he referido por una determinada razón como ideología, puede ser considerado como una ideología según el esquema de Béteille, aunque opuesta a *religión*. Por cierto, la propia teología de la liberación podría ser caracterizada como la ideologización de la religión.

¿Y en cuanto a los Hermanitos y Hermanitas de Jesús se refiere? Su negativa a traficar con el poder —empresa en la que se puede decir, han triunfado— se convierte en su caso en el uso de la ideología en el sentido de Bêteille, aunque su caso es más complicado. La religión como la plantea Bêteille, es menos satisfactoria ya que él establece la oposición entre ideología y religión esencialmente en términos de una orientación mundana *versus* una orientación espiritual; lo que constituye un aparente retroceso en relación a los logros alcanzados por la sociología weberiana de la religión.

Quizás en la intersección de estas diversas distinciones analíticas —la oposición de Mannheim entre ideología y utopía; el contraste entre ideología y religión de Bêteille por un lado, y entre las diferentes clases de ideologías, por otro es que podemos situar los dos casos que venimos exponiendo en nuestro trabajo. Preferiría, sin embargo, dejar de lado por el momento determinadas preguntas como, por ejemplo, de qué modo podemos distinguir el cielo de la tierra y cómo concebimos las relaciones entre lo real y lo posible; centrándonos únicamente en lo que al cambio y a la permanencia respecta tema que para ambos, Mannheim y Bêteille, es de gran interés. En este contexto, las creencias de los Hermanitos y las Hermanitas de Jesús y del CIMI puede que realicen una doble función; primero justifican la existencia continua de la empresa misionera, siendo ésta su función conservadora; en segundo lugar, ellos han cambiado el significado de tal empresa invocando los elementos principales de la cristiandad misma —Jesús de Nazareth, Jesús Encarnado—. Este proceso es, ciertamente, conocido por los historiadores y sociólogos de la religión. Sin embargo, es importante enfatizar que la legitimidad tradicional, para usar los términos de Weber, funciona sólo para preservar el *status quo*, sino también para dar el verdadero valor o proponer un nuevo orden⁴⁷. En verdad, en lo que respecta a las creencias religiosas como a los sistemas más generales de significación, a los que nos referimos como *cultura*, podemos decir que su verdadera habilidad en permanecer con ellos mismos, estables, es la clave de su eficacia para relacionarse con el cambio.



NOTAS

- (1) Las dos contribuciones importantes al estudio antropológico de los misioneros las constituyen: Elmer Miller, "The Christian Missionary, Agent of Secularization", *Anthropological Quarterly* 43 (1970): 14-22; y Thomas O. Beidelman, "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa", *Africa* 44 (1974): 235-249.
- (2) Hay que señalar que los antropólogos tienen que hacer frente a este problema también, y quizás le han hecho frente en forma menos intensiva y satisfactoria que muchos misioneros. Este punto ha sido tratado por Elmer Miller en un trabajo titulado, "Great was the Company of the Preachers: The Word of Missionaries and the word of Anthropologists"; presentado en el simposium "Theoretical and Ethnographic Attention on Missionaries", en la octava reunión anual de la American Anthropological Association, realizada en noviembre de 1979 en Cincinnati. Ver también a Paul Hiebert, "Missions and Anthropology: a Love Hate Relationship", *Missiology* 6 (1978): 165-80, para ver el punto de vista de un misionero sobre el tema.
- (3) Por el momento estoy comprometida con el estudio histórico y etnográfico de estas órdenes, centrándome en las Hermanitas de Jesús. Mi investigación, que se ha llevado a cabo en el Brasil, Francia, Italia, y en los Estados Unidos ha sido financiada por los fondos de Roslyn T. Schwartz Lecturship y Frederica de Laguna Fund de Bryn Mawr College. Una beca del American Council of Learned Societies, me permitirá dedicarme un año a este proyecto, a partir de enero de 1981.
- (4) "Como Jesús durante su vida de hombre, sé todo para todos: un árabe entre árabes, un nómada entre nómades, un obrero entre obreros, pero sobre todo un ser humano entre otros seres humanos... Como Jesús se volvió parte de esta masa humana. Penetra profundamente y santifica tus alrededores a través de la conformidad de un modo de vida, a través del amor, a través de una vida dada por entero como Jesús al servicio de cada uno, a través de una vida asociada con otros de tal forma que no eres nada más que uno entre ellos, deseando estar entre ellos como la levadura que se esparce en la masa con el fin de levantarla". Este pasaje ha sido tomado de un panfleto titulado *A la suite du Frere Charles, le petit frere universal*, escrito por las fundadoras de las Hermanas de Jesús. El librito, conocido como el libro verde por el color de su pasta, contiene lo que las Hermanitas de Jesús consideran la información esencial sobre su vocación.
- (5) La mayoría del material publicado sobre los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, pueden encontrarse en los escritos espirituales de René Voillaume, que incluyen *Au coeur des masses* (París: Editions du Cerf, 1950), y los volúmenes de *Lettres aux fraternités*, que aparecieron en varios años (vol. I: *Temoins silencieux de l'amitié divine* (1960), vol. II: *A cause de Jésus et de L'Evangile* (1960), vol. III: *Sur le chemin des hommes* (1966), vol. IV: *Voyants de dieu dans la cité* (1975); París Editions du Cerf). También se presenta alguna información sobre las fraternidades en M. Carrouges, *Le Père Foucauld et les Fraternités D'aujourd'hui* (París: Editions du Centurion, 1963). La información que se presenta aquí proviene principalmente de mi propia investigación etnográfica y de la consulta de varios documentos que circulan entre la congregación o entre los parientes o amigos.
- (6) Hay varias biografías de Foucauld, la primera de René Bazin, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, Ermite au Sahara* (París: Plon, 1921), que fue traducido al inglés en 1923. Otras fuentes son: Anne Fremantle, *Desert Calling, the life of Charles de Foucauld* (New York: Henry Holt, 1949, London: Hollis and Cartes, 1950); Lancelot C. Sheppard, *Charles de Foucauld* (Dublin: Clonmore & Reynold, Ltd, 1957), Mgr Leon Cristiani, *Charles de Foucauld, Life and Spirit* (New York: St. Paul Publications, 1965), y Jean-Francois Six, *Vie de Charles de Foucauld* (París: Editions du Seuil, 1962), traducido al inglés por Lucie Noel como *Witness in the Desert* (New York: Macmillan Co., 1965). De especial interés es el de Alf Merad, *Charles de Foucauld au regard de L'Islam*, que trata la orientación de Foucauld hacia el Islamismo.

- (7) De acuerdo a Fremantle, "Lyautey used the Reconnaissance au Maroc as his guide-book during his conquest of the country in 1912" (Fremantle, *Desert Calling*, p. 94-95).
- (8) La carta escrita en 1901 a Henri de Castries está citada en Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 35.
- (9) Este pasaje tan citado es mencionado en Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 39-40.
- (10) Citado en Fremantle, *Desert Calling*, p. 119; ver también: Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 41.
- (11) Véase Six, *Vié*, p. 26; y Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 36.
- (12) Una antología de estos escritos puede encontrarse en Denise Barrat, et., *Ouvrés spirituelles de Charles de Jesús Père de Foucauld* (París: Editions du Seuil, 1958). Una colección temprana, editada por René Bazin, apareció bajo el título *Ecrits spirituels*.
- (13) La creencia de Foucauld en la eficacia de la presencia física en la eucaristía, ha sido considerada teológicamente problemática. Ver Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 70-71.
- (14) Ver Merad, *Charles de Foucauld*, p. 39-51.
- (15) Ibid. p. 39-40.
- (16) Esta afirmación que se hizo en un informe o reportaje a uno de los superiores de Laperrine en 1902, es citado en Cristiani, *Charles de Foucauld*, p. 116.
- (17) Después de su muerte, Laperrine fue enterrado cerca de Foucauld en Tamanrasset. Cuando los Padres Blancos trasladaron los restos de Foucauld a El Golea, dejaron su corazón en Tamanrasset, para que quedara cerca de Laperrine, con quien estuvo muy ligado durante su vida. Ver Fremantle, *Desert Calling*, p. 56.
- (18) Citado en Six, *Vié*, p. 102.
- (19) Durante el año en Hoggar, Foucauld se comprometió con muchas investigaciones sobre los Tuareg, produciendo un diccionario, gramática y colecciones de textos en prosa, poemas y proverbios.
- (20) Ver Six, *Vié*, p. 86-203.
- (21) Para mayor información sobre estos reglamentos, ver Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 85-89; y Carrouges, *Le Père Foucauld*, p. 64-66, 87-89, 110-111. La primera congregación que puede considerarse como seguidora de Foucauld, es la de las Hermanitas del Sagrado Corazón, fundada en 1933, quienes adoptaron el reglamento que él dió para una orden conventual de mujeres.
- (22) En los últimos años, las pequeñas comunidades se han vuelto más populares dentro de las órdenes religiosas católicas, pero los Hermanitos y Hermanitas fueron los innovadores en el tiempo en que se fundaron.
- (23) Algunas informaciones publicadas sobre la fundación de estas respectivas órdenes están incluidas en: Carrouges, *Le Père Foucauld*, p. 181-89, 197-201.
- (24) Bazin, *Charles de Foucauld*.
- (25) Actualmente de ochenta y uno años, la hermanita Magdeleine pasa la mayor parte del año en el centro de la congregación en Roma. Respetamos aquí su preferencia a ser conocida sólo por su nombre religioso, aunque oficialmente no era la hermanita Magdeleine hasta que tomó sus votos.
- (26) El hábito está hecho en base al patrón de vestimenta que usaba Foucauld en el norte de Africa. Sheppard, *Charles de Foucauld*, p. 58; da la siguiente descripción sobre la apariencia de Foucauld cuando llegó a Beni-Abbés: "El vestía una túnica árabe de color blanco, toda manchada y jeteada por el viaje, en la cabeza tenía una tarboosh del que caía un pedazo de tela de lino doblada para protegerse la nuca del sol. En la cintura llevaba un rosario de cuentas grandes, del que colgaba un crucifijo de hueso; calzaba sandalias de sogas, sus suelas podían mostrar, al que lo observa detenidamente, las llagas que había causado la larga travesía. Una representación de un corazón adornado en rojo estaba atado a su pecho". La insignia del corazón y la cruz también aparece en la puerta de cada fraternidad de los Hermanitos y Hermanitas, con el lema de Foucauld "Jesús Caritas", escrito en el idioma del país.
- (27) Debe señalarse que esta es una experiencia poco común para una Hermanita. La tesis que me prestaron amablemente las Hermanitas en Roma, se publicará como una monografía, aunque el nombre de la Hermanita será omitido.
- (28) Es interesante, en este contexto, considerar la nota de Rigby acerca de este tema; sobre la armonía entre las creencias tempranas cristianas y la ideología pastoral, y la práctica.
- (29) Mi encuentro con los miembros de la congregación, data del primer trabajo de campo con los Tapirapé en 1966. En mis primeras publicaciones, "Tapirapé Kinship" y "Ceremonial Redistribution in Tapirapé society", *Boletín do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia*, Nos. 37, 38 (Belén,

- Brasil 1968); traté sobre las relaciones entre los Tapirapé y las Hermanitas. Sobre el mismo tema, aunque en forma más extensa, trata el ensayo histórico sobre los Tapirapé: "The Tapirapé During The Era of Reconstruction", en *Brazil: Anthropological Perspectives*, ed. Williams E. Carter and Maxine L. Margolis (New York: Columbia University Press, 1979).
- (30) "Quien quiera dedicarse a evangelizar y catequizar entre los indígenas debe imitar a Jesús. Esto implica que, antes que nada, la encarnación en la cual su palabra se convierte en la carne de la carne de los indígenas". *Boletín do CIMI* 6, Nº 40, setiembre 1977, pag. 35.
- Mi descripción del CIMI, proviene del Boletín que publican cada uno a tres meses y de varios de sus documentos mimeografiados, algunos de ellos sin fecha. No he entrevistado a ninguno de los miembros principales del Consejo, ni he asistido a sus reuniones o a otras funciones, pero las Hermanitas de Jesús con quienes trabajé en Brasil y quienes estaban muy ligadas a la organización, me proporcionaron muy valiosa información.
- (31) No tengo mayor información sobre los hechos que condujeron hacia este cambio, pero la publicación fue todo un acontecimiento para el CNBB, en el sentido que el CIMI podría estarse dedicando a actividades políticas, dejando de lado los intereses relativos a la religión. En cualquier caso, poco tiempo después el CIMI publicó en su boletín un artículo especial titulado "Evangeli-zacao e Mundo Indígena" (*Boletín do CIMI* 6, Nº 40, septiembre de 1977), que se dirige al cuestionamiento de la evangelización. Esta publicación, citada en la nota 30, es una fuente particularmente importante en lo que respecta a los postulados del CIMI, acerca del trabajo de evangelización entre los indígenas.
- (32) Al mismo tiempo, el CIMI critica a las Hermanitas por su falta de preparación lingüística y por no haber prestado la atención debida a los aspectos de la cultura Tapirapé, tales como la mitología; puntos que volveré a mencionar más abajo. *Ibid.* p. 5-6.
- (33) *Ibid.* p. 35.
- (34) Las Hermanitas de Jesús en su convivencia con los Tapirapé, tomaron muchas ideas del CIMI de la misma forma que, de un modo más general, los Hermanitos y Hermanitas en Latinoamérica participan de lo que viene ocurriendo en la Iglesia latinoamericana. Más adelante veremos este tema al mencionar las conclusiones.
- (35) El simposium titulado "Anthropologist, Missionaires and Culture Change", presentado por la 76ava. reunión anual del American Anthropological Association —Noviembre 1977— en Houston, constituyó un intento de explicar y justificar la práctica misionera a una audiencia antropológica, y también el presentar las críticas a ciertas orientaciones y suposiciones antropológicas. El informe representativo de algunas de las declaraciones dadas, puede encontrarse en el trabajo presentado por William R. Merrifield, del Instituto Lingüístico de Verano "On the Ethics of Christian Mission".
- (36) John Hick, ed. *The Myth of god Incarnate* (London: SCM Press, 1977).
- (37) Durante la década de los 60, dos congregaciones fundadas por René Voillaume —llamadas los Hermanitos y Hermanitas del Evangelio— surgieron de entre los miembros de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús. Estas nuevas congregaciones, que todavía son muy pequeñas, —siendo la más grande los Hermanitos del Evangelio—, tienen apenas más de cien miembros. Compuesta por hombres y mujeres que se sintieron llamados a realizar la evangelización de un modo más activo, ellos trabajan en lugares donde existieron anteriormente comunidades cristianas y además donde su actividad sea bien recibida. Al mismo tiempo, comprometerse en la actividad política les es menos problemático que para los Hermanitos y Hermanitas de Jesús.
- (38) El sacerdote, padre Francois Jentel, quien murió hace poco tiempo, originalmente se preparó para ser un Hermanito de Jesús, pero luego se dió cuenta de que esa no era su vocación, y en el transcurso de su vida en el Brasil se vinculó al CIMI.
- (39) Para ver más detalladamente los roles complementarios que jugaron las Hermanitas de Jesús y el padre Jentel entre los Tapirapé, ver Shapiro: "Tapirapé during reconstruction".
- (40) Este estado de cosas, en que cualquier intento de asimilarse a una cultura diferente, termina siempre en una proyección cultural; puede ser comparada con la situación descrita por Edward L. Schieffelin: el esfuerzo de los misioneros de Papua por reprimir ciertas creencias nativas dejó, sin embargo, una orientación cultural que constituye el prisma a través del cual el cristianismo asume su propio color local entre los Kaluli, por ejemplo. El caso de estudio de Schieffelin, podría servir para que el CIMI reflexione, ya que muestra un cuadro negativo de lo que puede suceder cuando el mensaje evangélico de Cristo se injerta al campo cultural de un grupo nativo.
- (41) Ver Miller, "Christian Missionary".

-
- (42) Una Hermanita americana después de leer un relato etnográfico sobre los indios Tapirapé, comentó que había sentido que "leía sobre sus pecados sin realmente haberlos conocido"; "pecados" se refería aquí a prácticas como el infanticidio. Conociéndolos realmente—un tema que desgraciadamente no es seguido el tiempo necesario—significa participar directamente en los sufrimientos y alegrías de la vida cotidiana.
- (43) El intrigante y desarrollado relato de esta perspectiva misionera puede encontrarse en Richardson, *Peace Child* (Glenda: G/L Publications, 1974). Richardson muestra en la descripción de su misión entre los Sawi de Nueva Guinea, cómo procedió para encontrar lo que él llama "analogías redentoras" en la cultura nativa.
- (44) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: International Library of Psychology, Philosophy and Method, 1936).
- (45) André Béteille, "Ideologies; Commitment and partisanship, *L'Homme* XVIII (1978): 46-67. Ver pp. 51-52.
- (46) *Ibid*, pp. 47-50.
- (47) Este punto está muy bien presentado e ilustrado en el caso de estudio de Michael Hill, *The Religious Order, A Study of Virtuoso Religion and its Legitimation in the Nineteenth Century Church of England* (Londres: Heinemann Educational Books, 1973).

