

KATOLICYZM NA ROZDROŻU: PRZYSZŁOŚĆ KULTUR AMERYKI ŁACIŃSKIEJ

KRYZYS KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Sądząc po dynamice przechodzenia katolików na inne wyznania w Ameryce Łacińskiej oraz po poziomie spadku praktyk religijnych u nominalnych katolików (w wielkich miastach brazylijskich przeciętnie już tylko 2% mieszkańców uczestniczy w katolickich praktykach religijnych, najwięcej w Belo Horizonte – 13%) można dojść do wniosku, że przyszłość kultury katolickiej na kontynencie amerykańskim od Rio Grande po południowe Andy i argentyńską pampę jest zagrożona. Analiza dokumentów wydawanych przez Watykan i Episkopat Ameryki Łacińskiej (CELAM) od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku pozwala odnieść wrażenie, że po relegowaniu z Kościoła katolickiego nurtu teologii wyzwolenia, ekspansja i konkurencja ze strony tak zwanych „sekt”, czyli nowych kościołów ewangelickich i powrót do religii przedchrześcijańskich w tym regionie świata, były najważniejszymi problemami dla hierarchii kościelnej, głównym kłopotem poprzedniego jak i obecnego papieża. Prawdą jest, iż mamy do czynienia z wielkim wzrostem prozelityzmu, i że niebawem, około roku 2015 w niektórych krajach, takich jak Gwatemala, Chile czy Brazylia katolicyzm stanie się religią mniejszościową. A nie zapominajmy, że do lat pięćdziesiątych XX wieku Ameryka Łacińska była prawie całkowicie katolicka, bowiem na początku tego stulecia historyczne kościoły protestanckie, europejskie i z USA, zrezygnowały z pracy misyjnej, mniejszości protestanckie chociaż politycznie aktywne, obejmowały nikły procent ludności, a kościoły ewangelickie w samych Stanach do lat czterdziestych przeżywały głęboki kryzys. Warto przypomnieć, że zmiana religii w Meksyku na początku niepodległości (po roku 1820, za cesarstwa Iturbide) była karana śmiercią. O dawniejszym silnym zakorzenieniu katolicyzmu mogą świadczyć wojny religijne.

Na przykład w Meksyku (słynna La cristiada w latach dwudziestych XX wieku) wierni za rządów prezydenta Eliasa Callesa przez cztery lata bronili zbrojnie księży oraz przywilejów i majątków Kościoła przed zakusami narodowej burżuazji i państwowej biurokracji. Dla Meksykanów postacią religijną zarazem politycznym symbolem, który jednoczył ich np. w wojnie o niepodległość i jednoczy nadal, nawet niewierzących, jest Matka Boska z Gwadelupe. Jej sanktuarium znajdujące się na wzgórzu Tepeyac w stolicy było niegdyś miejscem kultu prekolumbijskiej bogini Tonantzin. Służyła ona też jako symbol indiańskości katolicyzmu, co utwierdził Jan Paweł II beatyfikując Indianina Juana Diego, a gest ten ma pomóc w obronie stanu posiadania Kościoła katolickiego przed coraz większymi sukcesami ewangelizacyjnymi protestantów wśród Indian. Przez długi czas misjonarze ewangelicy koncentrowali swoje wysiłki wobec Indian, na przykład w Brazylii 36,5% z nich pracowało z Indianami, którzy stanowią tylko 0,5% ludności tego kraju¹.

Mianem protestantów w kontekście dyskusji wokół problemów konfrontacji i rywalizacji religii w Ameryce Łacińskiej nazywa się, ogólnie i nieprecyzyjnie, wszystkich chrześcijan czy para-chrześcijan niekatolików, także mających luźny związek z protestantyzmem jak mormoni, zielonoświątkowcy czy świadkowie Jehowy.

Cypriano Calderon, członek watykańskiej Kongregacji do spraw Biskupów i były przewodniczący Rady Pontyfikalnej do spraw Ameryki Łacińskiej lamentuje na temat utraty wiernych: „dla nas, pasterzy Kościołów latynoamerykańskich, jest to bolesna prawda, która woła do nas dramatycznie”².

Spójrzmy na liczby. W Brazylii, w której na 182 milionów mieszkańców jest sto milionów katolików (największe w świecie zgrupowanie katolików). Kościół porzuca rocznie pół miliona. Ewangelicy są już drugą religią w Brazylii, i z 9% populacji w 1991 roku zwiększyli swój udział do 15,1%, gdy liczba katolików z 83,7% zmniejszyła się w tym czasie do 73,7%³, przy tym jedna trzecia z nich uczestniczy w praktykach innych wyznań, szczególnie afroamerykańskich jak candomble, umbamba czy macumba.

W Meksyku od lat pięćdziesiątych liczba katolików spadła jedynie o 10%, ale trzeba wziąć pod uwagę fakt, że Meksyk jest szczególnym krajem, albowiem protestantyzm nie jest jedynym symbolem „lepszego życia” w znaczeniu ekonomicznym i cywilizacyjnym. Meksykanom jest łatwiej emigrować do USA niż obywatelom innych krajów latynoskich. Dodatkowo Kościoły ewangeliczne są kojarzone z imperializmem tego państwa, z którym

Meksykanom przyszło walczyć wiele razy, w wyniku czego utracili ponad połowę terytorium swego kraju.

„Rocznik Pontyfikalny”⁴ donosi, że podczas ostatnich 26 lat liczba księży spadła o 3,7% a zakonnic o 20,9%. W Meksyku jeden ksiądz przypada na 7200 a w kościołach ewangelickich jeden pastor na 230 wiernych. Średnia wieku pastora w tym kraju wynosi 32 lata a księdza 65. Trzeba jednak dodać, że nauka księdza w tym regionie trwa siedem lat, a pastory często kończą tylko kilkutygodniowe kursy i obywają się bez skomplikowanej teologii.

Jedna trzecia katolików przeszła na protestantyzm w Gwatemali, konwersja była wspierana albo nawet wymuszona przez dyktatora. Mieszkańcom wsi, którzy zmieniali wyznanie, obiecywano zaniechanie bombardowań. W ten sposób zwalczano marksistów i teologię wyzwolenia popularną w tym kraju. W roku 2004 w Kostaryce przyznawało się do katolicyzmu 77%, a po roku już tylko 71,3%, a wedle badań prywatnych ośrodków badania opinii publicznej nawet 52% ludności nie przyznaje się już do katolicyzmu. Wedle Wikariatu Episkopalnego w tym kraju liczącego 4,2 miliona mieszkańców codziennie odchodzi od Kościoła katolickiego przeciętnie 658 osób. José Francisco Ulloa, przewodniczący Konferencji Episkopatu Kostaryki mówi, że Bóg zeszedł na drugi plan, ale inni replikują, że to nie Bóg, ale Kościół katolicki na religijnym rynku. Elio Masferrer, przewodniczący Stowarzyszenia Latinoamerykańskiego na rzecz Studiów Religijnych przewiduje, że jeżeli Kościół nie zmieni zcentralizowanych struktur i swoich autorytarnych kazań, to za jakieś 15 lat przeżyje zapaść⁵.

Różne źródła podają dla Brazylii jeszcze ciekawsze dane: w tym kraju 20% stanowią zielonoświątkowcy, 10% mniejsze wyznania, 20% członkowie religii afrykańskich, 50% katolicy, ale tylko nominalnie, ponieważ 40% spośród nich uczestniczy w innych praktykach, szczególnie Kościołów afroamerykańskich, bez formalnego zerwania z Kościołem. Zaś prawie wszystkie źródła zgodnie podają, że w całej Ameryce Łacińskiej rocznie formalnie od katolicyzmu odchodzi około trzech i pół miliona osób.

Często cytowani badacze jak pan P. Johnston i pani J. Johnston oraz *World Christian Encyclopedia* (Barret 1982)⁶ podają dane o wzroście procentowym ewangelików w latach 1950-1985 oraz kalkulacje bazujące na stopie tego wzrostu na rok 2010 wśród ludności krajów Ameryki Łacińskiej. W badania tych do ewangelików zalicza się protestantów teologicznie konserwatywnych i protestantów „ekumenicznych”, z wyłączeniem „chrześcijan marginalnych” jak mormoni czy świadkowie Jehowy. Podajmy kilka przykładów:

Boliwia, 1960 – 1,27%, 1985 – 6,51%, prognoza na rok 2010 – 33,2%, Brazylia – odpowiednio 4,40%, 15,95% i 57,4%, Chile 11,7%, 21,57% i 38,8%, Kolumbia 0,39%, 2,43% i 15,1%, Kostaryka – 1,30%, 6,48% i 32,0%, Kuba 2,41%, 2,11% i 1,9%, Dominikana – 1,73%, 5,17% i 15,5%, Ekwador – 0,48%, 2,75% i 15,7%, Salwador – 2,45%, 12,78% i 66,5%, Gwatemala – 2,81%, 18,92% i 126,8% (pewnie chodzi o uwzględnienie bardzo szybkiego wzrostu ludności), Haiti – 6,09%, 14,18% i 32,6%, Honduras – 1,51%, 8,75% i 50,8%, Nikaragua – 2,26%, 6,32% i 17,7%, Peru – 0,63%, 2,98% i 14,0%, Puerto Rico – 5,87%, 20,85% i 75,1%.

Jak sobie radzi Kościół w tej sytuacji? Belgijski teolog José Comblin⁷, mieszkający z przerwami na stałe w Brazylii, jeden z czołowych przedstawicieli teologii wyzwolenia, pisze, że Kościół papieski stara się umacniać swoje wpływy ponad głowami lokalnych biskupów za pomocą tajnych organizacji, takich jak Opus Dei i Legioniści Chrystusa, a także poprzez udział we władzy i obecność w mediach. W tym celu wykorzystuje również wiele ruchów charyzmatycznych, takich jak „Ewangelizacja 2000”, „Lumen 2000”, „Minuta Boga” i wiele innych. Ruchy te, w ocenie teologa, naśladują metody zielonoświątkowców, a zatem sięgają do irracjonalnych źródeł swojej wersji prawdy (opowiadania o cudach, uzdrawianie). Unikają dyskusji teologicznych i społecznych, ale potrafią uaktywnić dziesięć razy więcej wiernych niż wspólnoty powiązane z teologami wyzwolenia. Jednak w opinii ich krytyków nie sprzyjają wspólnotowemu zaangażowaniu na rzecz zmian społecznych i pozostawiają wiernych w stanie politycznej inercji, w izolacji od reszty społeczeństwa.

PRZYCZYNY SUKCESÓW PROTESTANTYZMU

Przedstawiciele władz organizacji skupiających kościoły ewangeliczne CLAI (150 kościołów) zarzucają Watykanowi, że odwrócił się od życia codziennego ludzi, od ich potrzeb zrozumienia i miłości, oraz od ich niepokojów ziemskich. Sekretarz CLAI daje inny przykład postępowania instytucji religijnej wobec wiernych: „Kiedy idzie pan do jakiegoś kościoła ewangelickiego, znajduje się we wspólnocie bez zbędnej hierarchii, podczas gdy u katolików wierni rozpraszają się i otrzymują rady a nawet rozkazy z tak odległych miejsc jak Watykan, który często nie ma żadnego kontaktu z rzeczywistym życiem ludzi”⁸. Protestanci podkreślają, że autorytarne

i scentralizowane instytucje watykańskie stały się za pontyfikatu Jana Pawła II jeszcze bardziej autorytarne. Dodajmy, że wszyscy postępowi biskupi w Meksyku i Brazylii, gdzie papież był odpowiednio pięć i cztery razy, zostali odsunięci. W innych krajach dotyczy to większości. Teologowie wyzwolenia zostali zmarginalizowani, seminaria rozwiązane nieraz bez wiedzy arcybiskupa, któremu podlegały, a Bazowe Organizacje Kościelne (BOK), bezpośrednia społeczna podstawa teologii wyzwolenia, zostały w dużej części rozbite lub zmieniły dotychczasowy charakter. Ich idea polegała na samoorganizowaniu się biednych rodzin w celach religijnych i politycznych bądź ekonomicznych. Obecnie stały się one wspólnotami klasy średniej i podporządkowały się terytorialnej, feudalnej strukturze parafii i nie są już atakowane przez hierarchię.

Ekspansja Kościołów protestanckich często wspierana była przez dyktatury (Gwatemala, Chile), którym z koleje one też udzielały poparcia. Przyczyny sukcesu nowych religii Comblin diagnozuje już na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Pisze, że następuje eksplozja niekontrolowanej religijności, np. w postaci „sekt”. Należą do nich Kościół Moona w Urugwaju, mormoni, świadkowie Jehowy, szczególnie w Ameryce Środkowej, i wiele innych. Przeważnie są to parachrześcijańskie ruchy z motywami orientalnymi, głównie indyjskimi. Ale najsilniejsze są kościoły zielonoświątkowe (Asamblea de Dios, Iglesia del Amor de Dios, Congregación cristiana, Evangelio cuadrangular, Brasil para Cristo, Iglesia Universal), co wzbudza wielki niepokój Rzymu. Notują one bardzo dużo powołań a ich misjonarze potrafią znaleźć wspólny język z masami ludowymi. Comblin uważa, że decyduje o tym spontaniczna i prosta liturgia, synteza moralności tradycyjnej i upowszechnianie Biblii, mówienie o Chrystusie, leczenie chorych i próby nawiązania bezpośredniego kontaktu człowieka z Chrystusem. Wierni mają wrażenie odkrywania na nowo Jezusa, a także silną świadomość, że zaczynają żyć na nowo.

Sheldon Annis, członek Misji Środkowoamerykańskiej przedstawia sposoby, jakimi w ewangelizowaniu posługuje się pewien pastor, Edgardo Robinson wśród Majów, który biegle mówi w języku cakchiquel (jeden z 23 dialektów Majów) i przerasta o 8 cali każdego z Indian. „Kaznodzieja przybywa do rejonu dotkniętego skutkami trzęsienia ziemi, krąży po rynku, uśmiecha się, gorąco pozdrawia wszystkich wokół i zmierza ku resztkom zrujnowanej katolickiej świątyni, gdzie tworzy się krąg gapiów. „Powoli – opisuje Annis kazanie – a następnie coraz bardziej ciało kaznodziei

zaczyna trząść się a jego ręka ściskając stary egzemplarz Biblii wznosi się do góry. Jego ciało walczy ze sobą... . Zaczyna przemawiać, jego głos podnosi się coraz bardziej i macha Biblią. 'Patrzcie na to trzęsienie, na wasze życie, na grzechy, na zniszczenie' – krzyczy. Długo wychwala miłość Chrystusa i mówi o wojnie z Szatanem. Pot spływa mu po twarzy i cichnącym zachrypiałym głosem skłania osoby otaczające go do śpiewów i modlitwy. Następnie namawia do wspólnego odbudowywania ewangelickich świątyń, które także ucierpiały podczas trzęsienia”⁹. Edgardo podkreśla, że tak trzeba mówić do Indian.

Skuteczność jego metod potwierdzają fakty, jak ten, że w roku poprzedzającym głośne trzęsienie ziemi w Gwatemali nastąpił wzrost liczby ewangelików o 8% a w rok po trzęsieniu 14%. David Stoll nazywa proces ewangelizacji związanej z klęskami żywiołowymi jak huragany, wybuchy wulkanów, trzęsieniami ziemi, które często nawiedzają ten region, terminem *evangelismo del desastre* (ewangelizacją w nieszczęściu lub klęsce).

Emilio Willems podkreśla, że brazylijscy zielonoświątkowcy ułatwiają swoim członkom, którzy świeżo przybywają na peryferia wielkich miast, adaptację i integrację z nowoczesnością miejską za pomocą odwoływania się racjonalności bliskiej protestantyzmowi anglosaskiemu¹⁰. Christian Lalive d’Espinay w książce *El refugio de las masas* (*Schronienie dla mas*) chilijski pentekostalizm interpretuje jako tworzenie społeczeństwa przeciwnego „modelowi związanemu z hacjendą”. Pastorzy oferują przybyszom z terenów wiejskich w obcym i wrogim dla nich wielkomiejskim środowisku „hacjendę religijną”, analogiczną do wielkiej własności ziemskiej formę ochrony i bezpieczeństwa¹¹.

Spirytyzm Allana Kardeca, pozytywizm, masoneria, protestantyzm historyczny i neo-ewangelicyzm chociaż wywodziły się z zewnątrz i miały charakter misjonarski i imigracyjny (ten ostatni szczególnie silny w Argentynie), szybko nabierały specyficznych cech latynoamerykańskich, gdy w niektórych krajach 50% księży katolickich pochodzi z Europy albo z USA, mimo 400 lat trwania tutaj katolicyzmu¹².

Ze względu na małą znajomość problematyki latynoamerykańskiej w Polsce dotychczas przedstawialiśmy głównie krytyczne opinie o polityce hierarchii Kościoła katolickiego czy o jego strukturze, jakie formułują protestanci i teologowie wyzwolenia i ich sympatycy. Postaramy się prz prowadzić diagnozę sytuacji katolicyzmu w oparciu o inne przesłanki, a ocenę powyższych argumentów rozwinie w końcowej części artykułu.

CZYNNIKI OBIEKTYWNE I ZEWNETRZNE ZAŁAMYWANIA SIĘ MONOPOLU KATOLICYZMU

Ta trudna sytuacja Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej spowodowana została takimi czynnikami obiektywnymi jak procesy globalizacyjne, rozproszenie się tradycyjnych klas społecznych i migracja ludności ze wsi i miasteczek do wielkich miast, upadek resztek przemysłu wytwórczego i rolnictwa w wyniku panamerykańskiego Traktatu o Wolnym Handlu (ALCA). Ważnym czynnikiem, według Comblina¹³, jest też ogromny wzrost znaczenia mediów a szczególnie telewizji i jej wpływ na młodzież czy biedotę. Propaguje ona konsumpcyjny styl życia i przyczynia się do izolacji ludzi w wielkich aglomeracjach. Teologia wyzwolenia – dodajmy, że była próbą ożywienia Kościoła katolickiego i to często skuteczną w przeciwstawianiu się wpływom protestanckim – także ulega marginalizacji. Według Comblina dzieje się tak dlatego, że jej bazą i pomostem z ludem była w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych religijność ludowa, która w latach osiemdziesiątych zaczęła upadać jako siła społeczna i polityczna, gdyż masy przestały być ludem pracującym i stają się subproletariatem zaangażowanym w gospodarkę „nieformalną” czy „równoległą”¹⁴. Uległy zanikowi klasy małych właścicieli ziemskich i robotników przemysłowych. Obecne masy odrzucają tę teologię, gdyż problem „wyzwolenia” jest spychany na bok przez bardziej elementarne problemy przeżycia. Nie odczuwają już potrzeby posiadania programu zmian społecznych, a niezrozumiała retoryka wyzwolenicza ich męczy. Telewizja znosi tradycyjne zwyczaje i katolickie wierzenia, zabiera cały wolny czas, wcześniej zajmowany przez tradycyjną kulturę czyli śpiewy, modlitwy, uroczystości świąteczne, procesje wskutek czego lud porzuca rytuały religijne i swoje obyczaje. W tej masie o nieokreślonej religijności Bazowe Organizacje Kościelne obejmują już tylko do 2% populacji i to nie spośród biednych. A nie przygotowywały (nie było to ich celem) swoich nowych misjonarzy, a obecni starzeją się, nie pozostawiając następców. Młodzież uniwersytecka, zawsze dotąd rewolucyjna w Ameryce Łacińskiej, nie ma już politycznego znaczenia. Kiedyś w Brazylii 90 tysięcy studentów trzęsło rządem, a dzisiaj, mimo że jest ich półtora miliona, nie są brani w ogóle pod uwagę, szczególnie, że poza Opus Dei, nie ma już na uczelniach przedstawicieli Kościoła. Wyjątkiem są ruchy, które koncentrują się na życiu osobistym. Malutkie mniejszości aktywne społecznie działają w partiach, ruchach społecznych lub intelektualnych.

Comblin podkreśla, że te nowe masy wybierały w latach 80. i w pierwszej połowie lat 90. populistycznych i jednocześnie neoliberalnych polityków takich jak Fujimori, Menem, czy Collor de Mello. Rozczarowane przekazują później władzę lewicowym populistom takim jak Lula da Silva w Brazylii, ale pętla długów odziedziczonych po dyktaturach, których hersztowie przededli zaciągane kredyty, i teraz „znacjonalizowanych”, tak bardzo uciska gospodarkę tych społeczeństw, że rządy wbrew narodowym interesom muszą stosować się ściśle do wskazówek Banku Światowego i międzynarodowych spółek. Sukces zielonoświątkowców Comblin interpretuje także jako wynik procesów prywatyzacji życia, czego przykładem jest obojętność młodzieży wobec zbiorowości, refleksji, abstrakcji, dyskusji. Szuka ona osobistego dobrobytu i bezpośredniej satysfakcji. Belgijsko-brazylijski teolog pisze, że: „Nie interesuje ją przyszłość czy społeczeństwo w ogóle, żyje chwilą obecną i chce czuć życie, a nie myśleć o nim. Stąd następuje ucieczka grup młodzieżowych w muzykę lub narkotyki. Idolami młodzieży są muzycy i śpiewacy a nie liderzy polityczni. Młodzież nie znosi polityki poza malutkimi mniejszościami pozbawionymi kontaktu z masami”¹⁵. Masy i klasa średnia nie chcą uczestniczyć w ruchach zinstytucjonalizowanych a w Chile, najbardziej upolitycznionym kraju Ameryki Łacińskiej, tylko 12% interesuje się ruchami społecznymi. Gdy Kościół domaga się ścisłych i trwałych więzi ze swoją strukturą, to ludność chce wolnego wyboru i zmienności. Przynależność nic konkretnego nie daje na przyszłość, stąd Kościół jest pojmowany jako instytucja autorytarna a nie wyzwolenicza. „On obiecuje pewną wolność, ale jego sposób działania uciska; takie jest odczucie mas”¹⁶.

Spójrzmy jeszcze na historyczne tło i charakter konfrontacji katolicyzmu z protestantyzmem. Jean-Pierre Bastian, francuski religioznawca ze Strasburga długo badający zmiany religijne w Meksyku¹⁷ widzi je w następujący sposób. W społeczeństwie tradycyjnym opartym na systemie ekonomicznym polegającym na wymianie bezpośredniej fiesta religijna ułatwiała „potłacz”, konsumpcję nadwyżek, i nie służyła akumulacji. Ale od 1950 roku fiesta katolicka, oparta na ekonomii rynkowej i pieniężnej utraciła tradycyjną funkcję zabezpieczenia względnej równości we wspólnocie, a stała się regulatorem nowej ekonomii asymetrycznej, generującej nierówność. Kościół katolicki i ksiądz na wsi byli najwyższym odniesieniem w sferze zachowań oraz wartości i w pewnym sensie ideologiczną gwarancją systemu klasowego, legitymizowali władzę ekonomiczną kilku wybranych rodzin,

naturalnych szefów i kacyków. Był to świat tradycyjny, solidarny, złożony ze wspólnot zinstytucjonalizowanych, korporacyjnych, z własną hierarchią, naturalnymi przywódcami i prawami.

Natomiast ruchy protestanckie i masonskie, według Bastiana, były siłą protestu przeciwko temu systemowi. Rozwijały się one w Meksyku już w czasie walki o niepodległość na początku XIX wieku. Państwo meksykańskie w latach 1872 – 1876 (dodajmy, że był to okres po wypędzeniu przez prezydenta Juareza – czystej krwi Indianina – francuskich interwentów, którym sprzyjała kreolska część wyższej hierarchii kościelnej), po przeprowadzonych liberalnych reformach, stało się republiką liberalną, a następnie (do roku 1911) liberalnym reżimem oligarchicznym Porfirio Diaza, który reaktywował pewne elementy władzy tradycyjnej. Państwo Diaza zostało obalone przez Rewolucję Meksykańską, w części kierowaną przez protestantów, masonów i spirytystów. Kościoły protestanckie, które powstały w pierwszym z wymienionych okresów, były dobrowolnymi stowarzyszeniami jednostek z silnym wspólnotowym poczuciem i pragnących osobistego doskonalenia. W tym nowożytnym świecie będącym w procesie transformacji i stawania się, trzeba było zbudować od podstaw nowe społeczeństwo złożone z jednostek równych wobec prawa, z abstrakcyjnych obywateli przekazujących władzę w głosowaniu. To był świat społeczeństw opartych na ideach, „społeczeństwo idealne” lub „społeczeństwo idei” (*sociedad de las ideas*). Odpowiadały mu wspólnoty protestanckie w Meksyku XIX wieku, złożone z równych „braci”, jednostek pozbawionych już katolicyzmu z jego atrybutami społeczeństwa holistycznego i korporacyjnego. „Gdy w społeczeństwie tradycyjnym jednostka była klasyfikowana poprzez kolor skóry, poprzez pochodzenie rasowe lub pochodzenie ze wspólnoty plemiennej (wiejskiej), w społeczeństwie idei stawała się abstrakcyjną jednostką ze względu na swoje własne wartości moralne i społeczne”¹⁸.

Protestanci różnych wyznań koncentrowali się w sektorach społeczeństwa obejmujących nowoczesny przemysł (kopalnie, przemysł tekstylny, centra kolejowe, nowe ekspansywne ekonomicznie miasta), ale także w odległych zakątkach wiejskich, lecz z dynamicznym nastawionym na eksport rolnictwem, opartym na działkach otrzymanych przez żołnierzy w wyniku liberalnej reformy rolnej. Te wspólnoty domagały się demokracji i autonomii, jak też niezależności od Kościoła katolickiego związanego z władzą centralną. Walka z autorytarnym państwem Diaza i rewolucja rozwijała się głównie na terenach protestanckich. Nie było powstań w katolickich regionach wiej-

skich i z przewagą własności latyfundiальной. Tutaj nie możemy zgodzić się z Bastianem, albowiem ruch chłopski Emiliano Zapaty w Chiapas trudno uznać za niekatolicki i rozwijający się na terenach pozbawionych własności latyfundiальной. Z pewnością mieścił się on w Rewolucji Meksykańskiej, która przecież nie zakończyła się w 1911 roku, ale w 1917.

Protestanci, według wyników badań Bastiana, stanowili grupę rasowo i społecznie homogeniczną, prawie wszyscy byli Metysami, nie wywodzili się z etnicznych wspólnot, ani ludów tradycjonalistycznych, nie należeli do robotników rolnych hacjend, burżuazji czy oligarchii związanej z władzą. Byli to często migrujący robotnicy, w większości należący do nowych klas robotniczych. Na wsi zasilali szeregi nowoczesnych farmerów i robotników sezonowych, w mieście byli urzędnikami lub niskiej rangi biurokrataami, związanymi z procesami tworzącej się modernizacji ekonomicznej. Zdobywali sympatyków także na przedmieściach, spośród niezależnych handlarzy, mniejszości metyskich, lumpenproletariatu, wśród małej części klasy średniej, związanej z usługami miejskimi. Ludowa inteligencja złożona z nauczycieli także zasilala te grupy wyznaniowe, pełniąc funkcje przewodników religijnych.

Metodyści i prezbiterianie blisko związani z robotnikami przemysłu tekstylnego i wydobywczego stanowili awangardę radykalnego ruchu związkowego i politycznego. Walka o autonomię robotniczą była protestem religijnym i zarazem politycznym. Ruch ten przenikała ciągła pedagogika, która rozwijała się poprzez uprawianie kultu w szkołach religijnych, na spotkaniach młodych, w ramach sieci szkolnych i obywatelskich. Etyka pracy i obywatelstwa oraz wspólnych działań cechowały ten naród wierzący, ale nie w dogmaty i magisterium Kościoła. Także na Kubie masoni i protestanci przewodzili robotnikom tytoniowym i liberalnym żołnierzom w wojnie o niepodległość przeciwko Hiszpanom i w walce za zniesieniem niewolnictwa. Victor Haya de la Torre jest symbolem ruchu metodystów i zarazem robotników o demokrację w Peru na początku XX wieku. W Argentynie protestanci mieli zwolenników wśród robotników imigrantów z Włoch, zarażonych ideami Garibaldiiego. W Chile ruch demokratyczny „La igualdad” („Równość”) w latach 1869-1870 tworzyli protestanci rekrutujący się spośród rzemieślników. Bastian uważa, że stara metodologia socjologiczna, która każe widzieć sukcesy protestantów w zdobywaniu sympatyków w „anonymym mieście”, nie zdaje egzaminu w stosunku do Ameryki Środkowej, ponieważ oni bardzo rośli w siłę w marginalizowanych regionach wiejskich,

szczególnie w rejonach etnicznych. W niektórych regionach Gwatemali i na południu Meksyku osiągnęli od 10 do 30% populacji.

Protestanci na wsi stanowili kontrwładzę symboliczną, polityczną i religijną, wymierzoną przeciwko biurokratycznej władzy księdza i tradycyjnemu autorytetowi czarownika, przeciwko katolicyzmowi obyczajowemu i mechanizmom reprodukcji władzy politycznej i ekonomicznej. Powstawały konflikty polityczne pomiędzy grupami religijnymi (Indianie katolicycy przeciwko Indianom protestanckim itd.), ponieważ na wsi partie polityczne nie liczyły się jako uważane za skorumpowane a sekularyzacja była słaba.

Protestanci włączali ludowe rytuały i elementy symboliczne, co pozwalało zachować jedność kulturową. Pamiętajmy, że „katolicyzm bez księdza” na wsi był trwały w Ameryce. Starzy szefowie, uzdrowiciele, czarownicy też przyswajali sobie elementy zielonościowców. Dlatego w zasadzie to nie była kultura protestancka, z którą Indianie-analfabeci nie mogli się zapoznać, a którzy korzystali bardziej z własnej tradycji ustnej, z korporacjonizmu plemiennego, gdzie wspólnota dominuje nad jednostką. Dlatego pastor-patron zdobył władzę tradycyjną, a nie biurokratyczną czy charyzmatyczną.

Po 1950 roku, czyli po upadku radykalnego liberalizmu w Ameryce Łacińskiej, protestantyzm przeszedł poważną modyfikację, historyczne wyznania najbardziej demokratyczne jak baptyści w krajach anglosaskich, stały się autorytarne i „wertikalne”, by wygrać konkurencję z ekspansywnymi zielonościowcami. W Peru, Brazylii i Gwatemali zakładają – rzecz nie do pomyślenia w krajach zachodnich – konfesyjne partie polityczne, w latach osiemdziesiątych także w Wenezueli, Argentynie, Nikaragui, Salwadorze a w następnej dekadzie w pozostałych krajach kontynentu.

W Gwatemali (gdzie dyktator a zarazem szef wojska Rios Montt przeszedł na pentekostalizm) i Nikaragui, mimo różnicy ustrojów, ruch zielonościowcy przyjął charakter klientelistyczny i poparł rządy niezależnie od charakteru ustrojów społecznych w celu pozbawienia Kościoła katolickiego monopolu. Tworzył łańcuch korporacyjny, w którym władza spływała z miasta w dół na wieś, a władza religijna była podporządkowana politycznej. Bastian sądzi, że to już nie jest polityka liberalno-radykalna, to nie kultura demokratyczna jednostki-obywatela, ale kultura partycypacji i mobilizacji korporacyjnej. Nie posiada ona żadnych związków z protestantyzmem anglosaskim, za to bliska jest katolicyzmowi ludowemu bez

księdza, asymetrycznemu wobec katolicyzmu instytucjonalnego, czyli jest to protestantyzm ludowy wobec instytucjonalnego. W sytuacji parowiekowej dominacji kontreformacji brak było w Ameryce Łacińskiej liberalnego katolicyzmu, który mógłby umocnić mentalność liberalną. Dodajmy, że Kościoły protestanckie były wykorzystywane często jako przykrywa dla działalności CIA. Były one finansowane przez tę agencję oraz rząd USA i dlatego odbierane są przez lewicę jako forpoczty „amerykańskiego imperializmu”. Podobno – Stoll powołuje się na wnioski senackiej komisji USA – miało to także dotyczyć opozycyjnej hierarchii katolickiej w Nikaragui w czasie rządów Sandinistów¹⁹.

Protestantyzm na wsi stał się witalny, mesjanistyczny, sekciarski, o płynnych granicach doktrynalnych. Lalive d’Espinay twierdzi, że „protestantyzm sekciarski doskonale zintegrował się z religiami ludowymi Ameryki Południowej, obok animizmu, mesjanizmu, form ludowych katolicyzmu”²⁰. Jest to w zasadzie substytucja instytucjonalnego protestantyzmu i reforma katolicyzmu ludowego, kultura hybrydalna a nie synkretyczna, jak się nieraz uważa, i artykułuje ona to, co archaiczne w praktykach magiczno-religijnych, a co zostało przekształcone w mówienie językami, egzorcyzmy i uzdrawianie popularyzowane przez nowoczesne media. Jesteśmy świadkami walki o symbole, w której katolicyzm stracił pozycję dominującą, o czym świadczą nieskończone skargi na „sekty” i próby zdobycia pomocy ze strony państwa. Nie ma tu indywidualizacji i prywatyzacji religii, ale rywalizacja i upolitycznienie.

Cristián Parker po przeprowadzeniu analizy nowej świadomości mas w Chile, stwierdził, że procesy sekularyzacyjne w miastach latynoamerykańskich powodują szybkie porzucenie tradycyjnej religijności przez przybyszów z rejonów rolniczych, tworzących zastępy biedoty. I doszedł do wniosku, że słabnie w nich nacisk na podtrzymywanie więzi z katolicyzmem, dotąd dominującą religią w społeczeństwie tradycyjnym. W nowych warunkach masy spotykają się z pluralizmem religijnym a ponadto ich członkowie nabywają nową świadomość magiczną, spowodowaną masową produkcją towarową²¹. Kapitalizm w tym regionie rozwijał się poprzez gwałtowną industrializację i urbanizację, ale były to procesy nierównomierne, nie dające w efekcie odpowiedniej ilości miejsc pracy. „Proces sekularyzacji jest skutkiem zmian w podstawach struktury społecznej i kulturalnej przechodzącej szybką mutację z powodu modernizacji narzuconej przez industrializację i urbanizację. Ale także jest wynikiem potężnego wpływu,

jaki nad masami proletariackimi zdobyły ideologie sekularyzacyjne, które wcześniej zerwały z symboliczno-religijnym systemem, legitymizującym i utrwalającym Ancien Régime”²². Większość socjologów latynoskich podkreśla fakt, że społeczeństwo latynoamerykańskie uczestniczy w procesie przechodzenia od tego, co tradycyjne, wiejskie i religijne do tego, co nowoczesne, miejskie i zsekularyzowane. Nosiciele modernizacji to w pierwszym rzędzie świat przemysłowy, aparat biurokratyczny państwa i technologia, towarzyszą im pochodne czynniki jak urbanizacja, masowa skolaryzacja i medialność. Również nowoczesna technologia informatyczna posiada moc symbolizowania.

Parker podkreśla, że mniej wykształcone marginalne masy złożone z przybyszów ze społeczeństwa tradycyjnego, posiadające jeszcze żywe przywiązanie do myślenia religijnego, uprawiają strategię przeżycia polegającą na usensowaniu swego życia za pomocą towarów-symboli, które podstępnie i głęboko zmieniają ich życie. Konsumpcja „konsumuje” ich życie, przekształcając codzienność tegoż życia w ich „drugą naturę” a „Świat Szczęśliwości” przemysłu kulturalnego na nowo obdarza świat nowymi fantazjami i misteriami²³. Inne towary w świecie post-industrialnym również posiadają moc symbolizowania jak narkotyki, sport, uprawianie sportów walki czy religii wschodnich. Nauka i technika coraz mocniej przenikają życie codzienne, i bardziej je na nowo usensawiają, w mniejszym stopniu służąc celom praktycznym. Coraz bardziej w miejsce techniki, która początkowo odczarowywała świat, zaczyna dominować technika, która wywołuje proces dialektyczny sekularyzacji-sakralizacji, dobra „świeckie” są przekształcane w nowe mity, w ten sposób sakralizując przestrzeń funkcjonalności wprowadzoną przez samą racjonalność naukowo-techniczną²⁴. Parker przekonuje, że masy w społeczeństwie latynoamerykańskim znajdują się w sytuacji podwójnie niebezpiecznej, albowiem nie dość, że nie mogą zaspokoić swoich elementarnych potrzeb w warunkach mechanizmów ekonomicznych, które coraz bardziej spychają je w nędzę, ale jeszcze ponadto poddane są wpływowi marketingu, który symbolizuje i mityzuje potrzeby oraz rolę prestiżu. Im większa jest bieda, tym mocniejszy motyw wyjścia z niej poprzez zakup dóbr o symbolicznej użyteczności, dóbr technologicznych, świeckich bądź religijnych. A zatem w krajach rozwijających się dzięki sprzecznościom ich rozwoju kapitalistyczna modernizacja i jego logika pluralistyczna oraz rosnące skomplikowanie powodują sekularyzację w znaczeniu klasycznym, jednocześnie sakralizując życie²⁵.

CZYNNIKI SUBIEKTYWNE KRYZYSU KATOLICYZMU. KONSERWATYWNA RESTAURACJA KOŚCIOŁA KOLONIALNEGO W OPTYCE TEOLOGÓW WYZWOLENIA

José Comblin pisze, że: „Stolica apostolska wydaje się ignorować specyficzne cechy społeczeństw Ameryki Łacińskiej i poszukuje w niej manifestacji problemów, które tylko ją interesują. Kościół rzymski stwarza wrażenie, że jego problemy i jego zmartwienia są problemami i zmartwieniami Kościoła powszechnego i wszystkich Kościołów. Ze swej strony Latynosi odnoszą wrażenie, że nie są rozumiani, i że nie bierze się ich wcale pod uwagę. A jednocześnie kuria rzymska sądzi, że Latynoamerykanie stosują obstrukcję i opór oraz nie chcą słuchać”²⁶. W odczuciu teologów wyzwolenia Watykan traktuje katolicyzm jako tylko europejski, w Ameryce Łacińskiej dąży do katolickiej uniformizacji w ramach kultury klasy średniej. Tylko 20% środków kościelnych jest przeznaczanych dla biednych, ludności chłopskiej i afroamerykańskiej, przez co tracą one możliwość nie tylko rozwoju, ale także zachowania swojej kultury. Próby tzw. inkulturacji ewangelii, wprowadzania przy akceptacji zdecydowanej większości biskupów brazylijskich do liturgii kościelnej elementów indiańskich czy afroamerykańskich zostają zdecydowanie odrzucane przez Stolicę Apostolską. „Jeżeli Bóg objawił się w kulturze żydowskiej i greckiej – pytają się młodzi dyskutanci w Internecie – to dlaczego nie może tego uczynić w naszej?”

Za brak elastyczności i otwartości tego postkolonialnego Kościoła wobec takich nowych wyzwań jak: nędza, wyzysk, aspiracje kobiet zagrożonych przez dominację i przemoc ze strony macho i patriarchy, problemy ekologiczne ściśle związane z wymieraniem społeczności pierwotnych, gwałtowny wzrost ludności w sektorach biednych przy sztywno utrzymanym zakazie używania prezerwatyw i rozwodów, aspiracje ekonomiczne, kulturowe i polityczne Afro-Amerykanów oraz Indian w dobie społeczeństwa globalnego i jednocześnie wielokulturowego, odpowiadają w oczach lewicowych intelektualistów latynoskich, polski papież, symbol konserwatyzmu (Wojtylizm), i architekt jego polityki, kardynał Joseph Ratzinger.

Dla części lewicy latynoskiej „fanatycy”, „fundamentalści” z Opus Dei i Legioniści Chrystusa, którym nadmierną władzę przekazał polski papież, kładą nacisk tylko na zachowanie katolickiej tożsamości i zdobywanie władzy jako jedynej metody ewangelizacji. Kościoły w Meksyku i Peru są kierowane przez biskupów z radykalnej prawicy. Podobnie jak wymienione

wyżej organizacje, są oni ściśle związani z kurią watykańską, która blokuje postępowe inicjatywy Jana Pawła II i reinterpretuje je po swojemu. Podaje się przykład negatywnej postawy papieża wobec wojny w Iraku i to, że sekretarz stanu kardynał Angelo Sodano następnego dnia po deklaracji Jana Pawła II stwierdził, że interwencja amerykańska w niczym nie uderza w tradycyjną doktrynę Kościoła na temat „słusznej wojny”. Podkreśla się też, że Kościoły z Południa są bardzo podporządkowane centrali, że w Ameryce Łacińskiej publiczna krytyka religii czy negacja istnienia Boga nikogo nie bulwersuje, ale na krytykę papieżstwa nie odważą się nawet ateści.

Ten ostatni argument jest jawnie nieprawdziwy, albowiem w Internecie aż roi się od wypowiedzi sympatyków teologii wyzwolenia i głośnych jej przedstawicieli, którzy weszli w konflikt z hierarchią kościelną jak bracia Leonardo i Clodovis Boff, Ernesto Cardenal, Frei Betto i inni. Książki, artykuły przedstawicieli tzw. filozofii wyzwolenia, jak chociażby Enrique Dussela, ostro krytykującego dominację kultury zachodniej, rzymskiej centrali Kościoła i „imperialistyczną” politykę USA wobec Ameryki Łacińskiej, wypełniają internetowe strony i niezliczone czasopisma, które, w przeciwieństwie do czasopism z krajów rozwiniętych, są w Internecie dostępne nieodpłatnie.

Możemy stwierdzić, iż Jan Paweł II nie raz podkreślał znaczenie i wyjątkowość kultur narodowych oraz ścisły związek wartości osoby ludzkiej z rodzimym środowiskiem kulturowym. Dlatego podczas Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Santo Domingo (1992) zachęcał członków wszystkich istniejących kultur do wstępowania do stanu kapłańskiego. Mówił do Indian: „Niezmierną radość nastanie pewnego dnia, gdy wasze wspólnoty będą mogły dać misjonarzy i misjonarki, księży i biskupów, którzy wyjdą z waszych rodzin na chwałę bożą”. A do Afro-Amerykanów powiedział: „Proszę Boga, aby w waszych wspólnotach chrześcijańskich pojawiły się również liczne powołania kapłańskie i duchowne, aby Afro-Amerykanie z całego kontynentu mogli liczyć na księży z waszych rodzin”²⁷. Biskup brazylijski Antônio Aparecido da Silva przekonuje, że w Brazylii jeszcze dzisiaj istnieją silne uprzedzenia rasistowskie, które utrudniają, jeżeli wręcz nie uniemożliwiają włączanie się do stanu duchownego Kościoła katolickiego członkom innych ras niż biała²⁸. Dodajmy, Kościoła, którego episkopat stanął w obronie Leonardo Boffa w jego głośnej polemice z Watykanem z połowy lat osiemdziesiątych i w ogromnej większości poparł na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku (przy tylko

dwóch biskupach wstrzymujących się w głosowaniu) wprowadzenie liturgii wzbogaconej o elementy indiańskiej i afrykańskiej tradycji.

Dzisiaj, w teorii przynajmniej, świadomość potrzeby inkulturacji Ewangelii, dostosowania chrześcijańskiego przesłania do lokalnych warunków, że wszystkie kultury są otwarte na nie, rozwija się od lat sześćdziesiątych XX wieku i jest już powszechna. Na wspomnianej Konferencji w Santo Domingo w duchu tej świadomości wypowiedzieli się biskupi: „Kultura jest uprawą i wyrazem wszystkiego tego, co ludzkie w miłosnej relacji z naturą i we wspólnym wymiarze narodów. Kiedy Jezus swym ucieleśnieniem przyjmuje i wyraża wszystko, co ludzkie, z wyjątkiem grzechu, wtedy więc boskie słowo wkracza do kultury (...). Jezus ucieleśnił się w kulturze swojego narodu, dlatego przynosi każdej kulturze historycznej Dar oczyszczenia i pełni, wszystkie wartości i wyrazy kultury, które mogłyby kierować człowiekiem autentycznym. (...) Działanie Boga poprzez Ducha Świętego wiecznie dane jest wewnątrz kultur”²⁹.

Jan Paweł II jednak przyjmuje, co mu się zarzuca w Ameryce, platońską perspektywę, gdyż „kochają tylko nasze dusze, a nie ciała”, czyli ignoruje problem nędzy lub zbywa dramatyczność jej istnienia sloganem nagrody po śmierci, odrzuca więc prymat utopii Królestwa Bożego na ziemi. Można te zarzuty potwierdzić wypowiedziami Jana Pawła II w czasie wielu pielgrzymek do Ameryki Łacińskiej, gdzie podkreślał pozytywne aspekty nędzy jako niezbędnego warunku dla rozwoju cnót ewangelicznych jej mieszkańców, jako argument na rzecz większej aktywności misjonarskiej Latynosów w ewangelizowaniu ludzi z innych kultur, a historię Ameryki Łacińskiej interpretował jako tylko część, bardzo ważną co prawda, powszechnej historii Kościoła³⁰.

Łatwiej będzie nam zrozumieć postawę polskiego papieża, jeśli zwrócimy uwagę na fakt, że istnieje silne poparcie ze strony Polaków dla autorytarnej polityki władz kościelnych i międzynarodowych instytucji finansowych wobec narodów tzw. Trzeciego Świata. Pełne jest ono nutek paternalizmu czy nawet rasizmu. Teologię wyzwolenia, jedyną, obok charyzmatyków, szansę Kościoła latynoamerykańskiego poza nielicznymi jezuitami nasi intelektualiści, wcale liczni filozofowie oraz publicyści, na ogół bardzo arbitralnie określają jako „nieudany projekt”, „zbankrutowaną ideologię”. Utrzymują, że teologia wyzwolenia jest wynikiem braku wewnętrznej równowagi emocjonalnej Latynosów³¹, i inspirowane „kryminalne zamachy na własność prywatną”³². W Polsce wyjątkowe podejście, nacechowane

rozumieniem problemów tego kontynentu i rzetelną wiedzą w tej kwestii, reprezentują, według naszego rozeznania, jedynie prof. Eugeniusz Górski z PAN i dr Zofia Marzec z Uniwersytetu Warszawskiego, autorka doktoratu o teologii wyzwolenia. Niektórzy nasi intelektualiści nawet ośmielają się gloryfikować zbrodniarzy takich jak Pinochet, ponieważ w ich opinii wprowadził wolnorynkową gospodarkę i uniemożliwił progres komunizmu. Ale w Chile, w naszym przekonaniu, dla tej ostatniej perspektyw nie było żadnych warunków, członkowie kadry oficerskiej są uprzywilejowanymi potomkami konkwistadorów, a sam prezydent Allende jako demokrat nie skłaniał się ku takiemu rozwiązaniu. Przypomnijmy, że Castro nie był początkowo komunistą, ale typowym, raczej gadatliwym, latynoskim dyktatorem, trochę zapatrzonym w aktywną rolę państwa w Europie w rozwiązywaniu kwestii społecznych, a został na pozycje komunistyczne wypchnięty przez politykę amerykańską.

Wielowiekowy proces dojrzewania chrześcijaństwa w Europie nie nastąpił w Ameryce Łacińskiej. Ludzie Kościoła narzucali – według teologów wyzwolenia takich jak José Comblin, Leonardo Boff i inni – jednorodną już kulturę i Kościół reprezentował hiszpańskich oraz portugalskich konkwistadorów i kolonistów, właściciele hacjend i kopalń metali szlachetnych, przestępców, którym skracano w Brazylii karę o połowę, administratorów i właściciele niewolników – ogólnie białych mężczyzn. Dodajmy, że władza Europejczyków opierała się na rasistowskim prawodawstwie (podczas eksploatacji Indian sięgano też po argumenty arystotelesowskiej teorii „niewolnictwa z natury” a w dokumentach portugalskich często porównuje się jezuickich „podopiecznych” do zwierząt). Według teologów wyzwolenia Kościół narzucał kult martwego i niemego Chrystusa, jego męka miała być ideałem życia dla tubylców. Katolicki Bóg był, w ich mniemaniu, „Bogiem przedwczesnej śmierci”, a nie „Bogiem życia”.

Kulturowe wartości nowych władców Ameryki narzucane Indianom, czy nieco później, Afrykanom, były następujące: a) patriarchalny typ rodziny – Indianie w plemionach zbieracko-łowieckich, a tych była większość, żyli w rodzinach matrylokalnych i matrylinealnych, b) potępienie seksualności i nagości (Kolumb zakazywał tubylcom kochać się na plaży). Towarzyszyła temu, jak przekonuje Jacques Le Goff, seksualna zazdrość Europejczyków wobec tych aspektów „barbarzyńskich” obyczajów. Inne wartości to: c) przywiązanie do własności prywatnej, która niebawem prawie w całości przeszła w ręce białych, wobec indiańskiego „komunizmu” w sferze włas-

ności i podziału – na przykład plonów, oraz d) większa przepaść pomiędzy klasami społecznymi w porównaniu z indiańskim demokratyzmem i wspólną własnością ziemi. Hiszpański Kościół (wyższa hierarchia składała się z Hiszpanów) posttrydencki i nieufny, usprawiedliwiał porządek, polegający na wyzysku, w którym sam uczestniczył, a który zasadał się na pracy niewolniczej Czarnych i quasi niewolniczej Indian. System polegał na odrywaniu tych ostatnich od rodzin, narzucaniu mono-kulturowej gospodarki opartej na eksporcie metali szlachetnych, cukru i kawy po zniszczeniu miejscowego rolnictwa i dużych zmianach ekologicznych, do jakich doszło, na przykład, w wyniku hodowli owiec w Meksyku. Masowo dokonywano zaboru indiańskiej ziemi przez białych latyfundystów do chwili obecnej. Dzisiaj problem ziemi, nie rozumiany przez Polaków korzystających z dobrodziejstw reformy rolnej, jest na wsi tamtejszej bardzo wielki, po prostu jest przyczyną głodu. Ewangelizacja była przeprowadzana przeważnie albo przemocą (*desde del poder*), albo w poczuciu własnej wyższości kulturowej, w ramach której traktowano tubylców jako osoby niedojrzałe.

Prawie wszystkie dokumenty Korony hiszpańskiej i portugalskiej dotyczące kolonizacji były uzasadniane potrzebami ewangelizacji ludów barbarzyńskich³³. Jednak nawracanie szło opornie z wielu względów, między innymi dlatego, że biali koloniści nie byli nią zainteresowani, gdyż zabierała czas a Indianie i czarni niewolnicy z Afryki (których jedna trzecia umierała w ładowniach małych statków w drodze przez Atlantyk) byli potrzebni do wyczerpanej pracy, by przynieść zysk nowobogackim i zwrot kosztów, jako że wyprawy za ocean, poza pierwszymi wyprawami Kolumba, były prywatne. Na dodatek odkrywcy kruszców szlachetnych musieli Koronie zapłacić haracz w postaci ich jednej piątej wartości (*quinta*).

Na wyspach karaibskich takich jak Haiti, Wyspy Bahama, Jamajka, Kuba autochtoni wyginęli, dlatego musiano sprowadzać Murzynów. Kościół do końca XIX wieku nie potępiał czarnego niewolnictwa. Handel niewolnikami był dobrym biznesem dla Portugalczyków oraz Anglików i akceptowany był przez władze i ówczesne elity intelektualne. Wielki humanista hiszpański z XVI wieku Francisco de Vittoria stwierdził, że jeżeli kupno niewolnika było legalne, to jego praca na rzecz nowych właścicieli także jest słuszna. W rejonie andyjskim i środkowym Meksyku, gdzie wcześniej istniały bardzo ludne państwa (odpowiednio 30 i 15 milionów), populacja do końca XVI wieku spadła o 90% i miejscowa ludność zaczęła powiększać się dopiero od końca wieku XVII. Dlatego w dokumencie końcowym

Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Santo Domingo w 1992 roku, przy głosach sprzeciwu biskupów z Argentyny i Urugwaju (gdzie prawie nie ma Indian i Metysów, gdyż regiony te zamieszkiwały rozproszone ludy zbieracko-łowicze i metysaż rasowy nie miał miejsca) biskupi prosili Boga o przebaczenie za udział Kościoła katolickiego w zbrodniach ludobójstwa na autochtonach, w niszczeniu ich kultur i amerykańskiej przyrody.

Chwałę przynosi Hiszpanom fakt, i tylko im spośród chrześcijańskich potęg kolonialnych, że od roku 1511 za sprawą dominikanina Antonio de Montesinos w łonie imperium, którego politykę ochraniała Inkwizycja hiszpańska – druga inkwizycja Torquemady powołana wbrew woli papieża przez Izabelę Kastylijską i Ferdynanda Aragońskiego, królów „katolickich” Hiszpanii – nastąpiła gwałtowna krytyka białych kolonistów. Bartolomé de Las Casas toczył, częściowo uwieńczoną sukcesem, wieloletnią walkę o wolność Indian i w licznych traktatach oraz broszurze *Krótkie opowieści o wyniszczeniu Indian* (napisanej w latach czterdziestych XVI wieku, opublikowanej w Hiszpanii w 1552 roku, a nieco później przedrukowywanej dziesiątki razy w krajach niechętnych Hiszpanii) piętnował Hiszpanów jako bestie za przemoc i eksploatację autochtonów. Cesarz Habsburg Karol V nakazał Las Casasowi i głośnemu apologete zbrojnej konkwesty i zniewalania Indian, którym był Juan Ginés de Sepúlveda, rozstrzygnięcie w dyskusji (1549-1550) w Valladolid problemu, jaki Indianie powinni mieć status antropologiczny i prawny. Dyskusję Las Casas wygrał, został Protektorem do spraw Indian, a oni otrzymali obywatelstwo i przywileje ochronne.

Sytuacja Indian pogorszyła się po uzyskaniu przez Kreoli niepodległości w XIX wieku. Zatem Las Casas i ogólnie wspierający go hiszpańscy dominikanie, liczni jezuici, w tym José de Acosta i franciszkanie, reprezentowali nurt katolicyzmu bardzo, jak na owe czasy, humanitarnego. Zakony zależały bezpośrednio od papieża, którzy nie mieli bezpośrednich interesów w Ameryce poza zwiększeniem się liczby wiernych. Z drugiej strony zakony masowo wyświęcały na księży synów azteckiej i inkaskiej szlachty. Plemiona te były też uważane przez Hiszpanów za najbardziej cywilizowane. Ci ostatni chętnie uczyli się języków nahuatl i keczua, które, jak zapewnia pisarz z przełomu XVI i XVII wieku – pół Indianin i pół Hiszpan – Inca Garcilaso de la Vega, rozwijały podobnie jak łacina w Europie receptywność i inteligencję Indian spoza narodu inkaskiego³⁴. Kościoły budowano na piramidach, albo w miejscach docelowych indiańskich pielgrzymek i w innych ośrodkach kultu. Wielu zakonników zajęło

się – oprócz pracy z Indianami w ramach tzw. *reducciones*, które oznaczały grupowanie Indian w celu indoktrynacji chrześcijańskiej i ochrony przed białymi kolonistami – pracami etnograficznymi.

Na przykład Diego de Landa na Jukatanie, po zniszczeniu około trzydziestu kodeksów Majów wiele lat poświęcił na odcyfrowanie ich języka. Praca ta zakończyła się powodzeniem głównie dzięki kryptologom radzieckim po II Wojnie Światowej. Misjonarze i kronikarze jak Duran, Gomara, Mendieta, Bernardino de Sahuagún, Poma de Ayala, Ciesa de Leon, Toribio de Motolinia i wielu innych, zostawili nam bogatą dokumentację etnograficzną na temat kultury Indian. Niestety pod koniec wieku XVI zakony były przez władze świeckie przeważnie przeganiane na tereny jeszcze dzikie, jezuitów wypędzono z całej Ameryki w 1767 roku, a przyklasztorne miasteczka i świątynie przejął kler świecki, zwany *pensionistas*. Byli to księża będący na pensji administracji i związani z białymi właścicielami ziemskimi. Pamiętajmy, że królowie katolicycy otrzymali od papieża Aleksandra VI (Rodrigo Borgia, Hiszpan urodzony pod Walencją) w 1492 roku po zdobyciu Granady przywilej patronatu nad Kościołem w tej ostatniej enklawie muzułmańskiej i we wszystkich hiszpańskich koloniach. Znaczył on m.in. przywilej pobierania dziesięciny, mianowania biskupów. Dlatego kler świecki był uzależniony od władz kolonialnych a jego szeregi zasilali drudzy synowie i córki *haciendados* z posagami. W kulturze katolickiej uzyskanie zbawienia było związane z datkami na rzecz Kościoła, dlatego świątynie hojnie obdarowywano złotem i ziemią ze strony właścicieli kopalń i plantacji. Na te dobra składała się niewolnicza praca przybyszów z Afryki i prawie niewolnicza rdzennych mieszkańców Ameryki, których przed wyzyskiem bronili wspomniani wyżej zakonnicy.

O Indianach część z nich, jak Las Casas czy Poma de Ayala, mieli pozytywną opinię. Las Casas w licznych traktatach etnograficznych i etnologicznych dowodził cywilizacyjnej, moralnej i religijnej wyższości Indian nad starożytnymi Grekami i Rzymianami, a Hiszpanów oceniał najgorzej. Usprawiedliwiał nawet aztecki kanibalizm rytualny głęboką religijnością Indian i szacunkiem dla swoich bóstw. Cechy społeczne mieszkańców Ameryki, ich gościnność, pokojowość, wspólnotowe podejście do własności ziemii, plonów itd. opiewane przez Las Casasa oddziaływały na Montaigne'a, Woltera oraz Rousseau'a i w postaci wielkiego mitu o „dobrym dzikusie” miały niewątpliwie wielki wpływ na humanitarne założenia Wielkiej Rewolucji Francuskiej i rozwój demokracji w Europie.

NIEKTÓRE CECHY KULTUR INDIAŃSKICH

Gdy Kościół narzucał, według Analía Bernardo³⁵, swoją patriarchalną duchowość, negatywną koncepcję seksualności i dominacji mężczyzny nad kobietą, to w świecie indiańskim było inaczej i tym chyba można także tłumaczyć odchodzenie od katolicyzmu w dobie powszechnej wymiany informacji, większej znajomości kultur przy nieistnieniu cenzury, a także w konfrontacji z protestantyzmem, w ramach którego problemy seksualne nie są uważane za tabu. Bernardo w artykule *La sexofobia versus sexualidades espiritualizadas de otras culturas* domaga się od argentyńskiego państwa edukacji seksualnej, ograniczanej przez konserwatywnych polityków. Ważny jest dla nas w tym artykule opis niektórych cech kultur prekolumbijskich i obyczajów indiańskich, które przetrwały do dzisiaj.

Autorka przekonuje nas, że seksualność miała u Indian wymiar religijny i święty, a dla Kościoła „demoniczny” i „antynaturalny”. Była w kulturach indiańskich celebrowaną wielką siłą natury, która wzmacniała rozwój wspólnoty w kontakcie z boskością. Nie występowały na ogół w tych ludach wykorzystywanie seksualne kobiet i dzieci, co jest powszechne w społeczeństwie chrześcijańskim, w którym dominuje macho. Boginie i Bogowie, według tradycji ustnej i sakralnej symboliki, uprawiają miłość płciową, by gloryfikować seksualność ludzką i relacje pomiędzy pokoleniami. U Majów pierwsza boska para Alom i Qalam, w kulturze keczua Pachamama i Iiiapa, u Inków Inka Inti i Mamaquilla, u Azteków Tonacatecutl i Tonacaciuatl uprawiają seks w mitach genezyjskich, gdzie boginie nie są seksualnie pasywne i podporządkowane męskim bogom. Inna para mezoamerykańska bogini Xochiqueatzal i bóg Xochipilli też oddaje się sobie z zapalem. Te przedstawienia miały edukacyjny cel: ukazywały tożsamość płciową kobiet i mężczyzn, a poprzez wzajemną równość bogów głosiły równość społeczną.

U Indian prekolumbijskich rozwinięte były rytuały inicjacyjne związane z pierwszą miesiączką u dziewcząt i polucją u chłopców. Rodzice z radością objawiali ten fakt całej społeczności. Chłopcy i dziewczynki były inicjowane odpowiednio przez ojców i matki, a także przez szamanów/szamaniki, starców/staruchy, osoby spoza rodziny, które przechowały wiedzę seksualną, kulturową i duchową. Większość rytuałów inicjacyjnych polegała na przyzwyczajaniu młodych do współżycia przed zawarciem trwałego związku (np. w północnowschodniej Argentynie wśród Indian Toba i

Pilaga). W plemionach inkaskich praktykowano „małżeństwo na próbę”, polegające na zamieszkiwaniu przez młodych jeden rok przed ślubem. Jeżeli im „nie wyszło” szukali innych partnerów. W niektórych plemionach dziewczęta dzięki matkom i szamankom sięgały po antykoncepcję, dokonywano też aborcji za pomocą ziół używanych do dzisiaj. Obecnie wśród Indian Mapuche w Andach Patagońskich, gdy dziewczyna ma pierwszą menstruację, matka wszystkim przekazuje wieść o tym i z pomocą innych kobiet buduje szałas inicjacyjny z trzciny cukrowej, by przeprowadzić rytuał Ulchatrum – od nazwy Ulcha, bogini Młodej Kobiety, jednej z czterech najważniejszych bogów w ich panteonie. Inicjowana wkracza do szałasu z matką chrzestną, od której przez kilka dni otrzymuje pouczenie. Macica jest w tym plemieniu symbolem powrotu do Bogini Matki: dziecko umiera, aby mogła narodzić się kobieta. Menstruacja jest władzą, która przekształca i sakralizuje. Inicjowana po opuszczeniu szałasu jest witana przez całą społeczność, która okrzykami narodzinowymi wyraża pochwały. Noszona jest w lektyce przez dwie grupy: kobiet dorosłych i młodych. Następnie zostaje wprowadzana do centralnego miejsca na wioskowym placu. Tam rozpoczyna się fiesta z tańcami, śpiewami i ucztą. U Indian Toba i Pilaga matka inicjuje córkę. Na koniec rytuału cała społeczność świętuje i wznosi toast z *aloja*, trunku ze sfermentowanej gałęzi chleba świętojańskiego koloru czerwono-różowego, symbolizującego krew, który jej ojciec przygotowuje wiele miesięcy wcześniej. U Indian Wichi z tego samego regionu miesiączkująca dziewczyna zasiada w wyznaczonym miejscu. Otaczają ją koleżanki, które tańczą wokół niej całą noc. Następnego dnia tańcom oddaje się cała społeczność. Chłopcy także posiadają rytuały, powiązane z naukami o charakterze społecznym i religijnym. Wyjście młodych do lasu do szałasu inicjacyjnego symbolizuje powrót do początków stworzenia. Rodzice i przyjaciele żegnają się z nimi i gorąco ich witają, podkreślając tym, że należy im się już inne traktowanie.

Bernardo przytacza też przykłady z kultur peruwiańskich. Na wazach kultury Moche mamy wiele form i pozycji w uprawianiu miłości. Nagie kobiety zajmują pozycje nad mężczyzną, stoją lub leżą pod partnerem. Widzimy srom i penisy oraz swobodne i spontaniczne działania, wzajemne dotykanie i przyglądanie się. W Mezoameryce Xochiquetzal była boginią kwiatów i stosunku seksualnego, nie powiązanego z reprodukcją a *maqui*, jej kapłanki, realizowały święty seks rytualny. Kobiety wolnego stanu były chronione. Bogini miała stosunki z Xochipilli, Tlalokiem (bogiem deszczu)

i Tezcatlipoką (chodzi o tego, który przegonił Quetzalcoatlą na wschód, a za którego przedstawicieli Moctezuma uznał Hiszpanów). Istniała jeszcze bogini rozkoszy, erotyzmu i macierzyństwa Tlazolteotl, co sugeruje, że w ludach Nahuatl macierzyństwo było kojarzone z rozkoszą seksualną.

Obecne tańce folklorystyczne Indian także niosą echo prekolumbijskiej erotyki. Wyrażają wzajemne zaloty kobiety i mężczyzny. Kobieta przez podniesienie spódnicy i prezentację swojego genitalnego potencjału, rozrodczego a mężczyzna poprzez bicie obcasami, zajmują miejsce w centrum tańczących, symulują osiągnięte zbliżenie seksualne i tańce się kończą. Te rytuały erotyczne i znaczenie seksualności odnaleźć można w tradycji Indian z Amazonii, na Karaibach, u Indian Ameryki Północnej, u czarnych Brazylijczyków. Ich świeckim odpowiednikiem jest obecnie Karnawał. Bernardo uważa, że podobnie jak tańce uwodzicielskie (*danzas de cortejo*), tak rytuały inicjacyjne reaktualizują mity o pochodzeniu i stworzeniu, gdyż flirtujące boskie pary, np. Inti i Quillasa, symbolizujące dynamiczną energię damsko-męską, wywodzą się od pierwotnej bogini-stwórczyni Mamacocha z regionu jeziora Tititaca i są protoplastami ludów.

W Meksyku pozostałością świąt związanych z inicjacją seksualną jest, być może, wielka fiesta Quinceaños, która wieńczy wiele miesięcy przygotowań tanecznych piętnastoletnich debiutantek z szesnastoma kuzynami „szambelanami”. Dziewczęta niecierpliwie oczekują na piętnaste urodziny i zapraszają znajomych na fiestę.

Fiesta, zawsze powiązana z jakimś wydarzeniem religijnym (chrzest, urodziny prezentacja trzyletniej dziewczynki w kościele, pierwsza komunia, Quinceaños u dziewcząt, wesele, święta narodowe itd.) stanowi jeszcze dzisiaj wśród katolików główną instytucję życia zbiorowego. Jest formą współpracy ekonomicznej pomiędzy coraz to nowymi członkami rodziny (*compadrazgo*, „kumoterstwo”). Liczba gości stanowi o prestiżu gospodarzy, tutaj można też „legalnie” poprzez taniec nawiązywać znajomości. Dlatego nieraz ekonomiści nazywają gospodarkę indiańską i metyską *La economia de la fiesta*. U Indian Zapoteków autor artykułu uczestniczył w całodniowej fiestie, połączonej z piciem alkoholu i tańcami z indykami w kościele, zakończonej wyrzucaniem przez „królową”, czyli córkę gospodarza uroczystości, podarunków, co jest dzieleniem się całorocznym zyskiem rolniczym ze wszystkimi mieszkańcami miasteczka.

Negatywna, biblijna i kościelna wizja seksualności, zauważają apologeci prekolumbijskiej przeszłości, odbija się w ramach społeczeństwa chrześ-

cijańskiego w przedmiotowym traktowaniu kobiet, ich seksualnej manipulacji, w postaci gwałtów, konsumpcjonizmu i pornografii. Dodajmy, że przemoc wobec dzieci i kobiet jest w warunkach dominacji katolickiego macho w Ameryce Łacińskiej bardzo powszechna i łatwo ją dostrzec postronnemu obserwatorowi przechodzącemu boczną uliczką. Z drugiej strony, jest wręcz niespotykana wśród ewangelików, którzy nie organizują wielkich, kosztownych fiest, na ogół nie piją, oszczędzają i pracują, czego rezultaty na tle katolickich domostw w małych miastach rzucają się w oczy. Niektórzy badacze nazywają zmianę obyczajów u neofitów ewangelickich w ich rodzinnym życiu codziennym „udomowieniem męża”. Mąż zachowuje pozycję szanowanej głowy rodziny, ale wiąże się to z rygorystycznym wypełnianiem zawodowych obowiązków i pracowitością, w przeciwieństwie do katolickiego macho, który dużą część wolnego czasu spędza u kochanki w tzw. *casa chica* (małym domu).

Wspomniana wyżej narastająca świadomość konieczności otwarcia się katolicyzmu na inne tradycje kulturowe może być wspomagana argumentami natury psychologicznej co do charakteru Indian, od których zakłamanym, materialistycznie nastawionym do życia biały człowiek mógłby się wiele nauczyć. Znani nam badacze ich kultur od czasów Kolumba i Las Casasa podkreślają pokojowy i gościnny charakter Indian. Fernando Trejos przekonuje nas, że Indianie żyją w godnej pozadzroszczenia dziewiczości, że szanują się nawzajem w stopniu, który jest niespotykany w naszych nowoczesnych miastach pełnych nienawiści, nie wyłączając nawet „najlepszych rodzin” współczesnych społeczeństw dekadentkich. Są oni ludźmi skromnymi, ale nie pozbawionymi godności³⁶. Autor poniższego artykułu może potwierdzić obserwacje Fernando Trejos dzięki gościnie u Indian Zapoteków, Tarasków, Otomi i Majów w Meksyku. Podczas, gdy Kreole i Metysi pełni kompleksów wobec białych prowadzą ciągłą grę z Europejczykami, na którą składają się zabieganie o ich względy z jednocześnie wyrażaną wrogością połączoną z rasową zazdrością o pochodzenie czy odcień skóry, a zarazem bardzo trudno pośród członków tych grup znaleźć realizowanie często deklarowanych przez nich wartości jak uczciwość w interesach, dotrzymywanie obietnic, to wśród Indian na ogół spotyka się właśnie zachowania pełne godności i uczciwość, pomimo wielkiej biedy materialnej, w jakiej żyją.

Krytyka kolonialnego Kościoła katolickiego za to, że narzucał przemocą szczególny, wcale nie uniwersalny model życia Europejczyków i dzięki

temu kultury autochtoniczne upadły, jest tylko częściowo słuszna. Przemoc wobec słabszych istniała także w Europie, ale również wśród samych Indian przed wkroczeniem na scenę garstki konkwistadorów, i właśnie dzięki tej przemocy Hiszpanie odnieśli tak niebywale gwałtowny sukces, nie licząc części plemion Majów, które uciekły w dżunglę i góry. Aztekowie (a właściwie Meksykanie lub Tenoczkowie – budowniczości Tenochtitlanu – gdyż nazwa Aztekowie została nadana im w XIX wieku przez Prescottta i Humboldta jako aluzja do legendarnego miasta Aztlan, na które powoływali się w swoich mitach pochodzenia) nieśli swoim sąsiadom ciągłe zagrożenie, prowadząc rytualne wojny, tzw. „wojny kwietne” (*guerras floridas*), w celu zdobycia jeńców, aby ich serca i krew mogły zasilić boga Huitzilopochtli, gwarantującego utrzymanie kosmosu. Ponadto budowniczości indiańskich imperiów mieli podobne do Europejczyków ekspansjonistyczne aspiracje wobec całego świata, co głosi azteckie motto nad bramą muzeum antropologicznego w stolicy Meksyku.

Religie indiańskie znajdowały się dopiero na drodze do syntezy. Pierwotni mieszkańcy „Nowego Świata” – nazwa równie typowa dla europejskiego szowinizmu co „odkrycie Ameryki”, wszak zamieszkałej na długo przed przybyciem do niej Kolumba – nie posiadali żadnego ogólnego pojęcia, którym mogliby się odróżnić od Europejczyków. Jeszcze i dzisiaj autochtoni nie nazywają siebie Indianami i, jak dotąd, nie widzą konieczności wprowadzania terminologii, która by ułatwiała rozumieć im ich wspólne interesy. Na przykład religia Inków, zasadzająca się na prymacie zbiorowości nad jednostką, teokratyczna i materialistyczna, nie była w stanie przetrwać po upadku ich imperium Tawantinsuyo. Metafizyka i mitologia były w stadium zarodkowym, a dominowały magia, totemizm, animizm i tabu. Były one całkowicie podporządkowane racji stanu. Plemiona imperium wierzyły w boskość Inków, a nie we własne dogmaty czy bóstwa. Inkowie nie niszczyli panteonu bóstw podbijanych ludów, włączali je do swojego i podporządkowywali swoim Bogom, wiernie odwzorowując imperialną hierarchię³⁷. Kult przodków ściśle określał podział władzy i dóbr. Znani antropologowie Geoffrey Conrad i Arthur Demarest pokazali, jak dziedzictwo materialne inkaskiego imperatora regulowało życie społeczne w imperium, nadawało mu dynamikę i doprowadziło do upadku, jako że w momencie nadejścia Francisco Pizarro z grupką swoich awanturników³⁸ znajdowało się w trakcie wojny domowej. Inka umierając przekazywał swojemu synowi, którego spłodził wraz z małżonką i jednocześnie rodzoną

siostrą – aby ich boska krew nie uległa rozproszeniu – tytuł imperatora i władzę administracyjno-wojskową. Natomiast wszystkie jego dobra materialne otrzymywała w depozyt szlachta *panaca*, dzieci imperatora zrodzone z innymi kobietami, mająca obowiązek utrzymywać kult osoby darczyńcy po jego śmierci, polegający na adoracji jego mumii. Był on kosztowny, wymagał budowy pałaców, mumia brała udział w ceremoniach. Dlatego nowy Inka musiał dokonywać ciągłej ekspansji, aby móc nowymi ziemiami i poddanymi obdarowywać swoją szlachtę-dzieci. Conrad i Demarest nazwali tę formę własności i ustroju własnością selektywną oraz własnością zmarłych królów. Wystąpiły sprzeczności interesów pomiędzy żywymi i zmarłymi, to znaczy ludność spoza *panaca* nie mogła korzystać z ziem oraz innych dóbr będących nominalną własnością zmarłego i zarazem boskiego króla³⁹. Jednak imperium, w którym mówiono osiemdziesięcioma językami, natrafiło tuż przed nadejściem Hiszpanów na zewnętrzne bariery wzrostu, takie jak opór łowieckich plemion amazońskich, Aruacanów w Chile, czy ogromne odległości w imperium, które osiągnęło powierzchnię 4,3 miliona kilometrów kwadratowych w początkowym stadium epoki technologicznej brązu. Te bariery spowodowały konflikt, bunt przeciwko ustalonej tradycji, a totalitarny charakter rządów Inków i fetyszystyczny oraz materialistyczny rys ich religii to czynniki, które uniemożliwiły rozwój politycznej świadomości poddanych inkaskich. Hiszpanie w ciągu 27 lat odnaleźli wszystkie pochowane mumie inkaskich królów, spalili je i przestały być one centrum kultu. Oczywiście Indianie buntowali się później bardzo wiele razy – świat zna tylko jedno z tych powstań związane z pseudonimem jego wodza Tupac Amaru z XVIII wieku – ale były to rebelie izolowane.

Możemy więc stwierdzić, że wielkie państwa amerykańskie już przed nadejściem Hiszpanów znajdowały się w głębokim kryzysie religijnym, politycznym i ekonomicznym, podczas gdy Europejczyków jednoczył pewien system wartości, świadomość bycia chrześcijanami wobec „pogan”, i jeżeli nie miało to głębszych konotacji religijnych sądząc po ich zachowaniu kierowanym żądzą sławy i złota, to stanowił wystarczający polityczny symbol ich integracji. Oczywiście niechybny upadek imperiów indiańskich nie musi oznaczać całkowitego upadku kultur amerykańskich, na pewno przetrwałyby wspólnoty łowieckie w niedostępnych dżunglach (przetrwały zresztą do dziś), ale zagrożenie dla nich płynie już nie ze strony Kościoła, ale spółek międzynarodowych, okresowych dyktatur, handlarzy narkotyków itd.

Natomiast Kościół amerykański, słusznie krytykowany za autorytaryzm, dogmatyzm itd., i który dzisiaj przyznaje się nawet do „zbrodni”, a nie tylko „błędów” jak *Stolica Apostolska*⁴⁰, był tylko jednym z elementów kolonializmu i jego przedstawiciele przejawiali różne postawy. Wspomnieliśmy już, że kler świecki podlegał władzy świeckiej a jego szeregi zasilali nie dzieciący synowie i córki właściciele hacjend. Zakony dominikanów, franciszkanów, częściowo jezuitów przejawiali postawy demokratyczne – jak na owe czasy – nie posługując się systemem bezwzględnej eksploatacji, a nawet zwalczając zapoczątkowaną przez Kolumba na Haiti jej niewolniczą formę *encomienda*, przydzielanie ziemi wraz z ludnością. Zakonów tych jednak po wykonaniu zadania ewangelizacji, po ukończeniu budowy kościołów i miasteczek przyklasztornych, pozbywano się.

Do dzisiaj wiele plemion indiańskich zachowało swoją kulturę kosztem oddalenia się na bardzo trudne do przeżycia tereny, ale dzięki temu nie utracili swojej specyficznej mentalności. Indianie zachowali, jak mówią badacze, jasną, prostą, nieskomplikowaną mądrość, ich punkt widzenia jest bardziej syntetyczny od naszego, odznaczają się głębszą intuicją, większą znajomością cykli i rytmów natury oraz kosmosu. Nie posługują się przy tym metodami naukowymi⁴¹. Przyjęcie przez mieszkańców Ameryki symboli i elementów chrześcijaństwa było ułatwione faktem, że w ich kulturze istniały już wcześniej symbole krzyża, mieli bogów przypominających aniołów, świętych czy pojęcie Bytu Najwyższego, dlatego w formie synkretycznej ich tożsamość przetrwała. Pod nowymi nazwami trwał kult świętych wzgórz, zwierząt, celebrowano święta z rytualnego kalendarza prekolumbijskiego itd.⁴². Wiele elementów indiańskiego ubioru, tańca, muzyki, kuchni i roślin składają się na kulturę latynoską, a pomimo to na ogół Metysi gardzą tą częścią swojej spuścizny. Ścisły związek życia Indian ze środowiskiem przyrodniczym dał im szeroką wiedzę farmakologiczną i zielarską, na utratę czego nie można pozwolić. Dżungla na przykład, którą w wielu już krajach bezmyślnie zniszczono, nie jest tylko estetycznym przedmiotem, elementem krajobrazu, ale magazynem wody i lekarstw na choroby tropikalne. Tereny pozbawiane lasów deszczowych, ze względu na bardzo małą grubość gleby, nie nadają się do uprawy roślin ani wypasu bydła, i szybko wysychają. W ten sposób kilka wielkich stanów w Meksyku zamienia się w pustynię.

Wielcy właściciele ziemscy w okresie postkolonialnym, nie ograniczani już przez prawo hiszpańskiej Korony, pozbawiali Indian większości ziem uprawnych. A ziemia dla Indian stanowi nie tylko środek produkcji rolni-

czej, ma charakter święty, stanowi ważny element w ich kulturze, zajmuje wysokie miejsce w ich kosmologii. Na wsi meksykańskiej spotkać można całe wspólnoty, które za żadne pieniądze nie chcą odsprzedawać Amerykanom nawet drobnej części swoich działek. Tożsamość kultur indiańskich jest zagrożona przez wiele organizacji i sił, nominalnie postępowych, które chcą ich „uświadamiać” i zjednoczyć, narzucając obce ideologie jak progresywizm czy marksizm, które nie liczą się z wartością tradycji dla ich życia, a politycy kooptują indiańskich liderów, by włączyć ich do realizacji swoich planów politycznych. Także elity państwowe po uzyskaniu przez Latynosów niepodległości na początku XIX wieku narzucały ideologię państwa narodowego i monopol kultury dominującej.

Jednak największe zagrożenie dla indiańskiej tożsamości płynie ze strony gospodarki rynkowej i nowych technologii. Trudno bowiem zachować rodzimą kulturę w całości, a ona jest przecież nie tylko rytuałem, zewnętrzną formą folkloru, ale całością praktyk życia codziennego. Indianka, która kupuje w supermarkecie wygodnie opakowane placki kukurydziane, a nie przygotowuje je mozolnie prymitywnymi narzędziami, z czasem przestaje być nosicielem wartości swego ludu. Afro-Amerykanie dawno utracili dużą część swej religii w okresie niewolniczym, gdy nie mogli, tak jak w Afryce, zajmować się samodzielnie rolnictwem i ich rytuały związane z płodnością zaginęły⁴³.

KOŚCIÓŁ INDIAŃSKI

Reformatorzy katoliccy zapewniają, że Nowy Testament zakładał pluralizm teologii i eklezjologii, zawierał różne rozłożone akcenty, nieraz nawet nie do pogodzenia ze sobą. Ale inna postawa, brak zgody na inkulturację doktryny, uniemożliwiła ewangelizację Chin i Indii. Po Soborze Watykańskim II niektórym teologom wydało się, że nastąpił trzeci etap chrześcijaństwa, pluralistyczny. W Ameryce Łacińskiej jednak do tego nie dopuszczono.

Po teologii wyzwolenia, która została w Kościele zmarginalizowana, ale jej wpływy w społeczeństwie są ogromne – daje ona Latynosom powód do dumy, że mają własne osiągnięcia intelektualne, a po drugie stanowi adekwatną, przynajmniej emocjonalnie, odpowiedź na sytuację tych spo-

czeństw – rozwija się opcja na rzecz Indian, którzy są „biednymi wśród biednych”^{43a}. Mamy tu na myśli Kościół w Bachajon, główny prąd religijno-organizacyjny w diecezji San Cristobal de las Casas (stan Chiapas, Meksyk), którą kieruje biskup Samuel Ruiz García. Dzięki niemu powstał Kościół autochtoniczny wewnątrz Kościoła diecezjalnego. Różne nowe instytucje, funkcje ministerialne i koncepcje teologiczne znajdują odbicie w Directorio Pastoral Indígena biskupa Garcii. Realizując ideę Kościoła według Lumen Gentium 917 jako „ludu bożego” sięgnięto po modele organizacyjne Kościoła pierwotnego, a polegają one na rozwijaniu indiańskiego podmiotu ewangelizacji w ramach eklezjologii, gdzie dominuje wspólnotowość i wielość funkcji kościelnych. Ma to skończyć z modelem bipolarnym ksiądz-laikat. Nie wychodzi się od z góry ustanowionej teologii i struktury kościelnej i przed nauczaniem najpierw należy otworzyć się na mentalność indiańską, by zmieniać to konkretne życie podług ewangelii. Ludzie mający budować lokalny Kościół, muszą najpierw mieszkać w danej społeczności, by móc uznać i zrozumieć lokalne wartości, symbole, doświadczenia i religijność. Ważna jest wspólnota, która odpowiada tej mentalności, jako że Indianin przede wszystkim uważa się za członka rodziny, etnosu i kultury. Ponieważ w rodzinie indiańskiej kobieta zajmuje uprzywilejowane miejsce, ma mieć odpowiednią do tego pozycję w Kościele, i to ona powinna nauczać wiary w rodzinie. Musi mieć głos w kościele i możliwość głosowania nad decyzjami. Powinna też nastąpić decentralizacja struktury miasto-wieś, cała ewangelizacja ma być przeprowadzana w języku lokalnym, gdyż część Indian nie zna hiszpańskiego a opcja na rzecz języka i zbiorowości pozwala bronić tożsamości kulturowej.

W tym Kościele Indianie pełnią wiele funkcji. Oprócz tradycyjnych jak katecheta, diakon, ministrant, powstały nowe jak Przewodniczący Kaplicy, Wizytator, Promotor Wspólnoty, Promotor Zdrowia, Asystent Duchowy, które odpowiadają tradycjom indiańskim i potrzebom wspólnot. Istnieje wielka różnorodność religijnych ministerstw uszeregowanych wertykalnie, które są wybieralne, a awans do każdej z tych ról poprzedzony jest okresem przygotowawczym. Co ciekawe, Kościół ten nie ma problemu z powołaniami kapłańskimi, co od dawna jest zmartwieniem Kościoła oficjalnego.

Pomimo konserwatywnej – w opinii teologów wyzwolenia – polityki Watykanu i erozji Kościoła ludowego, ale także konserwatyizmu teologów wyzwolenia, którzy aż do lat dziewięćdziesiątych nie zauważali problemów kobiet w Kościele, co im wyrzuca znana feministka katolicka Ivone Gebara⁴⁴,

następuje rozwój teologii feministycznej, zwiększenie popularności – poza oficjalnymi strukturami kościelnymi – teologii indiańskiej i afroamerykańskiej. Dokonuje się rozwój teologii wyzwolenia w Azji i Afryce, w tym także oddolnych politycznych ruchów ludowych, takich jak ogromny nurt rewindykacyjny „ludzi bez ziemi” (*los sin tierra*), szczególnie w Brazylii. Prezydent Brazylii Lula da Silva oficjalnie przyznaje, że jego zwycięska Partia Pracy nie powstałaby bez poparcia teologów i inspirowanych przez nich ruchów oddolnych. Powstanie Majów w Chiapas jest dla wielu nowym etapem w historii kontynentu, ponieważ oznacza wzrost świadomości ucisku u prostych Indian. Oznacza to ogromny wkład do kultury uniwersalnej.

Nowoczesna technika, w tym Internet, ułatwia powstawanie sieci solidarności. Pod większością ambasad Meksyku w Ameryce zbierały się tłumy protestujące przeciwko przemocy wojska wobec Indian. Następuje rozprze-strzenianie się metaforyki i symboliki autochtonicznej (*Aby ayala* – matka ziemia) a coraz częściej słyszymy deklaracje, że ludzie czują się dumni ze swoich indiańskich korzeni. Jeszcze kilkanaście lat temu było to nie do pomyślenia, rasizm wobec tej grupy był powszechny. Jest podnoszona problematyka ekologiczna, która ściśle wiąże się z kwestią niszczenia kultur autochtonicznych z obszarów dżungli, dla której jak dotąd. w oficjalnej dogmatyce kościelnej nie ma miejsca, a nawet ta ostatnia bazuje na tych wskazaniach ze Starego Testamentu, które każą człowiekowi „panować” nad wszelkim stworzeniem, nie sugerując bynajmniej imperatywu, by człowiek „strzegł” poruczonego mu przez Boga raj.

Reformie Kościoła katolickiego, spychanego na margines życia w okresie modernizacji, urbanizacji i industrializacji po drugiej wojnie światowej, mają służyć wspomniane już Bazowe Organizacje Kościelne (BOK), które grupowały po kilkanaście lub kilkadziesiąt rodzin wspólnie się katechizujących oraz organizujących do rozwiązywania wspólnych interesów politycznych i ekonomicznych. Powstało ich w latach siedemdziesiątych około stu tysięcy. Miały kilka milionów członków. Według znanego teologa wyzwolenia João Batista Libânio Kościół powinien stać się na powrót ludem i ze struktury papież + biskup + ksiądz + wierni musi powstać struktura trójkątna biskup + wierny + ksiądz, ksiądz + wierny + biskup, wierny + biskup + ksiądz. BOKi są, w jego interpretacji, nowym sposobem Kościoła, w nich znajdują się i sakramenty, i wspólnota, i prawda. Libânio pisze: „Posiadają one także męczenników, przedstawiają obecność i działanie Ducha jak też codzienność”²⁴⁵.

Teologowie wyzwolenia zapewniają, że jeżeli Kościół nie przyjmie perspektywy widzenia świata oczami biednych (opcja na rzecz biednych ma być zasadniczą perspektywą chrześcijańską), wykluczonych, zmarginalizowanych, eksploatowanych czy jeszcze nawet mordowanych masowo mieszkańców Ameryki Łacińskiej a nawet dzieci ulicy w brazylijskich miastach przez dyktatury, handlarzy narkotyków, policyjne szwadrony śmierci wynajmowane przez bogatych mieszkańców czy firmy międzynarodowe – to niebawem przestanie istnieć. Sytuacja ekonomiczna mas w ramach globalizacji stale się pogarsza. Meksyk podstawę swojego wyżywienia czyli fasolę i kukurydzę już importuje z USA. Także Brazylia importuje banany. Wedle szacunków Banku Światowego 70% ludności na tym kontynencie żyje w nędzy.

Zatem ostatnio decentralizacja i demokratyzacja Kościoła katolickiego, która ma zapobiec pauperyzacji mas, wyrażana jest coraz głośniejsze, a inkulturacja ewangelii stała się najmodniejszym hasłem, gdyż zapewnić ma przetrwanie kultur autochtonicznych. Z paru powodów jednak to ostatnie zadanie, gdyby nawet zostało zrealizowane, na co się nie zanosi, nie jest deską ratunku dla katolicyzmu, albowiem Indianie stanowią zdecydowaną mniejszość, liczą tylko około 45 – 55 milionów, czyli jedną dziesiątą populacji kontynentu, a po drugie, część młodzieży indiańskiej szuka łatwiejszego życia w mieście.

Następuje także powrót do rytuałów związanych z tradycyjnymi środkami halucygennymi. Pamiętamy słowa Comblina, że młodzież poszukuje w dzisiejszym świecie natychmiastowych satysfakcji, najważniejsza jest terażniejszość, dlatego religie związane ze spożywaniem kaktusa *peyotl* w różnych regionach Meksyku, głównie górzystych, wywaru z lian w Amazonii zwanego *ayahuasca*, koki w Peru i północnej Argentynie szybko się rozprzestrzeniają i dotarły do USA, gdzie nawet zostały na jakiś czas zalegalizowane. Wojna przeciwko narkotykam wypowiedziana przez prezydenta Reagana oraz represje dyktatur przeciwko grupom spożywającym te substancje są traktowane jako rasistowska wojna przeciwko mniejszościom etnicznym. Ten argument uzyskuje szczególne wzmocnienie ze strony niektórych autorytetów medycznych i prawniczych, że wzmiankowane rośliny nie są szkodliwe i nie powodują skutków ubocznych, a wojna z ich używaniem sprzyja rozwojowi rynku twardych narkotyków jak heroina, która przynosi ogromne zyski dowódcom wojskowym w Trzecim Świecie oraz zwiększa korupcję wśród polityków⁴⁶.

Narkotyki „naturalne” czyli halucynogeny tradycyjne są ogniwem w długim łańcuchu praktyk duchowych, magicznych i religijnych. *Peyotl* dostarcza bogatych wizji i wrażeń plastycznych. Konsument ma wrażenie, że nie posiada ciała itd., a zarazem nie traci ostrości myślenia i pamięci. Na drugi dzień po krótkim śnie czuje się wypoczęty i pełen energii. Zażywający te specyfiki proszą duchy o ochronę i pomyślność dla swoich rodzin. Substancje te wykorzystuje się też w uroczystościach pogrzebowych. Za pomocą używek podobno łatwiej jest rozwiązywać konflikty plemienne a narzeczeni mogą uiszczać nimi posag.

Postulat inkulturacji ewangelii jako propozycja postępowych katolików jest zagrożona jeszcze z innego powodu. Ale najpierw wyjaśnijmy jej istotę. Oznacza ona odrodzenie teologiczne, pastoralne, liturgiczne itd., które zmienia sposób bycia chrześcijaństwa na świecie, odrzuca jego „misjonarski” charakter, inspirowane do rozpoczęcia dialogu z kulturą różnorodnością⁴⁷. Kubański filozof przebywający na emigracji w Niemczech, profesor w Achen Raúl Fornet-Betancourt, podkreśla trudności z realizacją postulatu inkulturacji, albowiem oznacza ona jednak podporządkowanie kultur twardego rdzeniowi chrześcijańskiemu, który ma być kryterium dialogu a jednocześnie jest elementem określonej kultury europejskiej. Fornet-Betancourt pisze, że inkulturacja polega na „wysiłku Kościoła katolickiego, by ucieleśnić Przesłanie ewangeliczne chrześcijaństwa we wszystkich kulturach ludzkich. Poprzez inkulturację wiara chrześcijańska będzie mogła wyrazić całe bogactwo objawione przez Chrystusa, wykorzystując wszystko to, co dobre w kulturach i jednocześnie będzie procesem ewangelizacji kultur, dzięki czemu te kultury udoskonalą się i wzbogacą chrześcijańskie doświadczenie”⁴⁸. Zakłada to wizję metakulturalną lub transkulturalną chrześcijańskiego Przesłania jako nosiciela transkulturalnego jądra, a nawet to, że ono samo jest transkulturalne. W końcu grozi transformacją innych kultur, „kolonizacją Innego” i wyraża agresywnego zachodniego ducha misjonarskiego. Fornet-Betancourt ze swej strony nawołuje chrześcijan do porzucenia zadania inkulturacji na rzecz otwartości na interkulturowość, gdyż jest to wymóg naszych czasów w pluralistycznym świecie. Na miejsce misji czyli transmisji na drugiego tego, co moje, proponuje dymisję naszych własnych praw kulturowych, aby znaleźć w sobie samych miejsce na kontrakcję drugiego, na jego przyjęcie. Ma to być porzucenie źródeł tradycji kulturalnych i religijnych, rezygnacja z wyśławiania tożsamości poprzez zniesienie różnic pomiędzy własnym i obcym,

oraz rezygnacji z usilnego zachowywania statycznego centrum swej kultury, z jednoczenia na siłę, rezygnacja z sakralizacji źródła własnej kultury i traktowania go jako względnego a nie absolutnego. Ma to na celu prowadzenie dialogu „wewnętrzny” czyli uznanie wieloźródłowości własnej tradycji chrześcijańskiej itd.⁴⁹ A zatem same epistemologiczne racje, świadomość własnych ograniczeń utrudniają katolikom czysto ilościową ekspansję.

WNIOSKI

Oczywiście poszukiwaniem prawdy i stawianiem sobie tego typu pytań, jak te ostatnie w powyższym akapicie, zajmują się głównie katolicy. Zielonoświątkowcy, którzy stanowią 70% członków chrześcijańskich religii niekatolickich w tym regionie, przejęli – ale tylko w zakresie umożliwiającym sukcesy agitacyjne – magiczną tradycję indiańską synkretycznie zawartą w katolicyzmie ludowym i nie przejmują się obiektywnymi wymogami dialogu i potrzebą wzajemnego szacunku ludzi z różnych kultur. Konsekwentnie odrzucali zaproszenie do ekumenicznego dialogu, z jakim wychodził episkopat Ameryki Łacińskiej przed nastaniem pontyfikatu Jana Pawła II. Nie martwi ich przyszłość kultur autochtonicznych, które mają wybitnie wspólnotowy charakter, a propagują dążenie do indywidualnego powodzenia w życiu. Od niego przecież zależy wkład jednej dziesiątej dochodów wiernych na rzecz organizacji. Nie niepokoi ich przyszłość wielokulturowego i wieloekologicznego świata, ponieważ matecznikiem ich filozofii są Stany Zjednoczone, będące w oczach ewangelickich fundamentalistów „nowym narodem wybranym”, który ma zaprowadzić nowe Królestwo Boże na Ziemi podług amerykańskiego wzoru. Nie tracą więc na tego typu dywagacje czasu ani energii. Tak jak wyznawcy religii z Afryki, którzy koncentrują się na bezpośrednich doświadczeniach emocjonalnych, nowi ewangelicy szukają potwierdzenia założeń religijnych w doświadczeniu codziennym – podobno w górach Ekwadoru Indianie przechodzący na protestantyzm masowo porzucają picie alkoholu, który dotychczas był zawsze związany z katolickimi festami – stąd należy oczekiwać ich większej skuteczności. Ewangelicy odwołują się do ducha indywidualnej przedsiębiorczości, która zawsze daje szybciej widoczne efekty, niż postulowane zmiany strukturalne w społeczeństwie, nieraz krwawo hamowane. Mogą też pomagać finansowo nowym wiernym, gdy Kościół katolicki posiada środki

zamrożone w utrzymaniu ogromnej infrastruktury sakralnej na poziomie wyrafinowanej sztuki, od której ze względów historycznych i estetycznych jest niesłychanie trudno się uwolnić.

Niektórzy krytycy teologów wyzwolenia argumentują, że decentralizacja władzy w Kościele katolickim, realizacja postulatów feministycznych jak wyświęcanie kobiet na księży, inkulturacja ewangelii, odchodzenie od tradycji nauczania doprowadziłyby do upadku Kościoła, utraty przez katolików tożsamości. Argumenty te są w części słuszne, a w części demagogiczne. Spójrzmy na przykład sukcesów najbardziej ekspansywnej religii. Wielość form organizacyjnych w ruchu zielonoświątkowym, rywalizacja o środki finansowe – związana często ze skandalami i sprzeniewierzeniem środków materialnych – walka o wiernych czy wpływy w mediach pomiędzy różnymi odłamami tego wyznania wcale nie prowadzą do spadku aktywności religijnej. W ramach ruchów ewangelickich dominuje elastyczne traktowanie częstych przypadków „turystyki” wyznaniowej, nie robi się problemu ze zmian przynależności, ze „zdrady” swojej religii.

Nie wiemy też, jak z czasem wierni zareagowaliby na ewentualne kapłaństwo kobiet, ale argumenty feministek, że kobieta może być obrazem Boga i może nauczać księży teologii, ale nie może być kapłanem, z czasem stanie się atrakcyjny. Zachodzą bowiem gwałtowne zmiany w strukturze zawodowej społeczeństw, w których przewaga kobiet nad mężczyznami w dobie zaawansowanej cywilizacji technicznej przy ich charakterologicznym i biologicznym uposażeniu – przez nowoczesny kapitalizm bardziej pożądane od męskiego – w wykonywaniu wszelakich funkcji w sferze produkcji kulturalnej, usług, biurokracji, opieki medycznej, pracy z dziećmi itd. będzie rosła. W Ameryce Łacińskiej w wielkich aglomeracjach w niższych klasach społecznych kobiety są z samej biologicznej konieczności jako matki, nie licząc nowych aspiracji osobistych, bardziej aktywne zawodowo, bardziej obowiązkowe od mężczyzn i coraz bardziej intelektualnie wolne.

Inkultuacja ewangelii może jednak zagrozić katolickiej tożsamości religijnej. Katolicyzm nie zniszczył do końca kultur indiańskich. Wciąż żywe pozostają jej elementy w ramach katolicyzmu ludowego. Ale w dobie „mody” na antropologię w tym regionie świata, upadku dawnej politycznej pozycji Kościoła, w epoce agresywnych mediów, które poszukują różnorodności jako towaru czy opakowania dla towaru, narastają aspiracje części Latynosów, aby w pełni reaktywować autochtoniczne tradycje, stąd sięga się po symbole kultów matriarchalnych. Przykładem jest bardzo silny magiczny

kult Marii Lionzy w Wenezueli, łączący postać Matki Boskiej z indiańską boginią. Z pewnością jednak tożsamości katolickiego świata duchowego najbardziej zagraża ideologia wolnego rynku i sakralizowanej konsumpcji.

Mówiliśmy wcześniej, że istotnym elementem dawnych kultur indiańskich jest spożywanie halucynogenów, które umożliwiają doświadczenia z pewnością odległe od tradycyjnej liturgii katolickiej. Ale jeżeli chodzi o zachowanie takich cech kultur indiańskich jak silne poczucie wspólnotowości, ogólne religijne nastawienie do świata, to katolicyzm w zmodyfikowanej formie, jak Kościół indiański w Chiapas, jest religią bardziej predestynowaną, by wspierać te elementy kultury, aniżeli indywidualistyczny protestantyzm, który wręcz niszczy tradycyjne wspólnoty, wprowadza liberalne „społeczeństwo idei”, staje się autorytarny i klientelistyczny. Kult Matki Boskiej z Gwadalupe w pewnej mierze może być uznany za syntezę spotkania kultury indiańskiej z chrześcijaństwem i – jak przekonuje teolog Javier García – za przejaw „teologii indiańskiej”⁵⁰. Silnie oddziałuje na Meksykanów, także tych żyjących w USA, i w ten sposób nabiera wymiaru globalnego oraz przeciwstawia się negatywnej globalizacji, na rzecz „mundializacji świata”, rozwoju „identyczności w różnorodności”, co jest postulatem latynoskich przedstawicieli tzw. „filozofii wyzwolenia”.

Protestantyzm będzie jednak musiał podjąć problem reform społecznych, albowiem wzrost ilościowy nowych ewangelików z dolnych warstw społecznych powoduje, iż zaczyna brakować ekonomicznych możliwości szybkiej poprawy ich poziomu życia bez tych reform. Przeciwno demokratycznym postulatom teologów wyzwolenia można wysunąć argument, że w kulturze Ameryki Łacińskiej bardzo trudne jest szybkie wprowadzenie rzeczywistej, albo przynajmniej europejskiej, demokracji, czego dowodzą: wspomniana wyżej zmiana demokratycznego charakteru historycznego protestantyzmu – jaki zachowywał w krajach anglosaskich – na autorytarny, korupcja rozwijająca się w partiach lewicowych i organizacjach związkowych⁵¹, ogromne w tej kulturze znaczenie czynnika personalnego (*caudillismo*) w życiu publicznym. Przykładem może być Haiti, gdzie doszedł do władzy silnie popierany przez teologów wyzwolenia były ksiądz Aristide, który utopił kraj w korupcji, przekraczającej jej dawny poziom. Głęboko psychologicznie zakorzeniony jest tutaj konflikt płci, a problem ideologii macho nie dotyczy tylko męskiej egoistycznej chęci dominacji, kobieta, szczególnie matka, która chce mieć syna „dla siebie”, jest w dużym stopniu odpowiedzialna za żywotność tej ideologii.

Teologowie wyzwolenia słusznie, co przyznają im nawet protestanci, piętnują „zinstytucjonalizowaną” przemoc i niesprawiedliwość w Ameryce Łacińskiej jako grzech przeciwko człowiekowi i Bogu. Znajduje to swoje uzasadnienie w Nowym Testamencie. Nie można zgodzić się z argumentami kardynała Josepha Ratzingera, zawartymi w słynnej *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* z 1984 roku, że przyjęcie przez teologów amerykańskich „opcji na rzecz biednych” i posługiwanie się kategorią „walki klas” zamiast terminu „ostry konflikt społeczny” musi koniecznie prowadzić do przyjmowania klasowego, a zatem „partyjnego” punktu widzenia, a w konsekwencji prowadzić do akceptacji systemu totalitarnego. Marks nie postulował takiego systemu, a empiryczne doświadczenia nie skłaniają do tego typu zarzutów wobec marksizmu, albowiem Marks i Engels odrzucali możliwość rewolucji socjalistycznej w Rosji, zdominowanej „azjatyckim sposobem produkcji”. Oczekiwali jej w krajach najbardziej rozwiniętych społecznie i ekonomicznie jak USA czy Francja. Engels pisze o tym wyraźnie w artykule *O społecznych stosunkach w Rosji*. Ponadto w Ameryce Łacińskiej pojęcie klasy społecznej jest w powszechnym użyciu na poziomie języka potocznego i „walka klas” jest już uniwersalnym schematem interpretacyjnym, skutecznym narzędziem w krajach, gdzie podział klasowy społeczeństwa nakłada się na podział rasowy, kulturowy i trwa już kilkaset lat.

Zarzut, że teologowie wyzwolenia kładą zbyt silny nacisk na warunki materialne ludzi, i przez to sprowadzają przesłanie chrześcijańskie do wymiaru historii realnej, wewnątrzświatowej, że narzucają mu wymiar przyziemnego materializmu, łatwo odrzucić, albowiem czynniki ekonomiczne odgrywają rolę podstawową nawet w życiu wszystkich zinstytucjonalizowanych kościołów pomimo ich „duchowej” retoryki. Po drugie, te warunki właśnie decydują o grzechach jednostkowych. „Społeczny grzech” zmusza jednostki do prostytucji, uniemożliwia duchowy rozwój dzieci, ogromne bezrobocie popycha młodzież na drogę rozbojów, a kapitalistyczny wymóg konsumpcji i sukcesu sprzyja korupcji i zaniechaniu obowiązków ciężących na wymiarze sprawiedliwości i policji. W Gwatemali na przykład, gdzie 65% ludności stanowią Indianie, którzy są prawie wyłącznie rolnikami, 4% ludności posiada 62,5% ziemi uprawnej. Dzisiaj kraj ten liczy dwanaście milionów mieszkańców, a w roku 2040 liczba ta podwoi się. 70% ludności żyje w biedzie, brakuje półtora miliona mieszkań, stopa bezrobocia wynosi 46% a sześć milionów osób nie jest objęta opieką medyczną. 98% źródeł

wody pitnej jest zanieczyszczona, ponieważ z 331 gmin w kraju tylko 24 mają oczyszczalnię ścieków, z których działa jedynie 15. W takich warunkach kwitnie przemoc w rodzinie, masowa przemoc na ulicach, szczególnie kradzieże, gwałty i morderstwa kobiet oraz eksport dzieci w liczbie około trzech tysięcy rocznie. W Ameryce Środkowej mnożą się liczne bandy młodzieżowe, składające się z masowo deportowanych z USA nielegalnych imigrantów⁵². Nic dziwnego, że ze względu na taką sytuację niektórzy teologowie, jak Frei Betto⁵³, czy wspomniany już Cardenal, pochwalają system na Kubie, a sławny biskup brazylijski Pedro Casaldaliga, który nie korzysta z samolotu, aby nie stracić zaufania biedoty, otwarcie gloryfikuje marksizm jako narzędzie analizy społecznej⁵⁴.

Bardzo obiecujące wydaje się w ruchu teologii wyzwolenia to, że jej przedstawiciele deklarują poszukiwanie prawdy w oparciu o dokonania nauk społecznych. Ich analizy i diagnozy mają duży wpływ nawet na konkurencję protestancką, na pastorów i liderów religijnych⁵⁵. Również chwalebne jest to, że wychodzą w swoich analizach nie od spekulacji, opartych na arystotelesowskich kategoriach przestarzałej scholastyki, ale od praktyki codziennej wiernych, a misja budowy utopii Królestwa Bożego ma być ciągle weryfikowana przez historyczną praktykę, dlatego ma być *ortopraxis*, połączeniem chrześcijańskiej ortodoksji z praktyką.

Jeszcze z jednego powodu nie można przyjąć argumentu, że „opcja na rzecz biednych” prowadzić musi do partykularyzmu postaw i działań, albowiem nie ma innego punktu widzenia, jak zajmowany w określonym czasie i z określonego miejsca społeczno. Nie można uznawać już nowożytnej, oświeceniowej i racjonalistycznej ontologii, że istnieje rzeczywistość obiektywna, jak czas i przestrzeń, a określony punkt widzenia jest subiektywny i może tylko deformować tę obiektywną rzeczywistość. Przydać może się nam José Ortega y Gasset koncepcja ontologicznego perspektywizmu, która zakłada, że ogólna perspektywa jest sama w sobie sprzecznością, a świat jest zbiorem, panoramą indywidualnych perspektyw wizualnych (pleonazm, gdyż słowo perspektywa pochodzi od słowa oglądać), intelektualnych, aksjologicznych, emocjonalnych, dramatycznych, sytuacyjnych, egzystencjalnych itd. Także pojęcie *circunstancia* – oznaczające osobiste uwarunkowania jednostek ludzkich, równocześnie kształtowane przez te jednostki, od których nie można abstrahować, gdyż stanowią „drugą połowę mojej osoby” – może nas wyzwolić od dualistycznej ontologii, która metafizycznie przeciwstawia człowieka rzekomo obiektywnemu i zarazem

niezależnemu od niego światu, a wszystko traktuje jako metafizycznie, gatunkowo niezmiennie rzeczy.

W podobnym duchu stawia sprawę Martin Heidegger, że świat poza człowiekiem jest nie do pomyślenia, Da-sein nadaje wszystkiemu sens, powołuje każdy byt do bycia, do pełnienia funkcji w ludzkiej egzystencji, poprzez rozumienie go, manipulowanie nim itd. Tak samo teoria względności Alberta Einsteina zrywa z racjonalistycznym światopoglądem metafizycznym, gdyż wszechświat nie posiada centrum: każdy punkt widzenia jest względny. Zatem nie jest ważne to, że zajmujemy jakiś partykularny punkt widzenia, na który zawsze jesteśmy skazani, ale to, jaki to jest punkt. Leonardo Boff przekonuje, że jeżeli ktoś neguje istnienie walki klas, to tym samym sytuuje siebie po określonej stronie tej walki, a mianowicie przyjmuje punkt widzenia posiadacza, władzy, którym służy abstrakcyjny humanizm i inne abstrakcyjne, ahistoryczne ideologie zafałszowujące rzeczywistość.

Ale można postawić teologom wyzwolenia poważny zarzut, mianowicie ten, że odwołują się głównie do argumentów racjonalistyczno-moralistycznych i nie uwzględniają elementów emocjonalno-magicznych, roli podświadomości w życiu człowieka. Dlatego, tak jak Comblin, skazani są na bezradną krytykę irracjonalizmu młodzieży, charyzmatyków czy ruchów ekstatycznych, którzy nie promują racjonalnych zmian społecznych. Latynscy teologowie, którzy określili intelektualnie teologię wyzwolenia, przeważnie byli i są akademickimi intelektualistami, wykształceni zostali w Europie Zachodniej, gdzie od dawna nie istnieje problem głodu, przemocy w rodzinie i gdzie kwestie kulturowe, wolność jednostki, autentyczność życia itd. są najważniejsze. Dzisiaj przeważnie wykładają w USA. Należałoby też przyjrzeć się zachwalanym i współorganizowanym przez sympatyków teologii wyzwolenia wspomnianym wyżej Bazowym Organizacjom Kościelnym, których cele wydają się być jak najbardziej szlachetne, gdyż pogłębiają one znajomość Biblii, walczą z analfabetyzmem, organizują wspólne przedsięwzięcia ekonomiczne, w tym te związane z wyżywieniem, opieką nad dziećmi itd. Są one jednak marginalizowane, upadają, lub zmieniają swój pierwotny charakter. Za ten stan teologowie wyzwolenia obwiniają hierarchów Kościoła. Te zarzuty są jednak niepoważne, gdyż rezultaty działań tych wspólnot nie przyniosły odczuwalnych efektów. Pytanie dotyczy tego, czy ta forma wspólnego gospodarowania czasem i środkami może być instytucją, która sprosta w warunkach gospodarki rynkowej, nawet w krajach dzikiego kapitalizmu. Być może mają rację

apologeci własności prywatnej, którzy własność przypisują wiecznej jakoby naturze ludzkiej. W każdym razie należy podjąć badania na temat rentowności, skuteczności tych postaci wspólnotowej gospodarki w regionach, gdzie dominuje wspólnotowa kultura fiesty religijnej.

Liberalizacja katolicyzmu, gdyby spojrzeć na nią z punktu widzenia trwałości Kościoła jako religii zinstytucjonalizowanej, może przynieść rezultaty wcale nie oczekiwane przez lewicowych krytyków. Otóż nurt liberalny prowadzi do opróżniania świątyń z wiernych. Ross Douthat⁵⁶ dziennikarz śledczy z „The Atlantic” przekonuje na podstawie faktów o realności tej tendencji. Jezuici, którzy najpierw byli rygorystyczni, a teraz stali się liberalni, w 15 diecezjach w USA w ciągu lat 1956-1996 utracili wielu wiernych a proporcja pomiędzy ilością księży do wiernych w znaczącym wymiarze uległa zmniejszeniu. Natomiast w tych samych diecezjach w tym samym okresie ortodoksyjni Legioniści Chrystusa w niewielkim stopniu, ale jednak, poprawili te proporcje. Inny przykład: w Kościele Episkopalnym w USA, w którym można spotkać oczekiwane przez reformatorów katolickich liturgię bez dogmatów i brak zakazów seksualnych, od lat sześćdziesiątych do chwili obecnej z liczby 8,5 miliona wiernych ubyło 6 milionów. Wydawać by się mogło, że protestantom nie powinno brakować pastorów, skoro mogą się żenić, ale gdy jedna czwarta parafii katolickich w USA nie ma stałego księdza, to w Kościele Prezbiteriańskim aż jednej trzeciej parafii brakuje rezydenta. Jeżeli chodzi o liberalizację pewnych zasad w Kościele, to także nie nastroją optymistycznie dane z zakresu żywotności żeńskich zakonów w USA, gdzie prym wiodą feministki⁵⁷. Oczywiście są to dane dla USA, ale tutaj progresywistyczne argumenty powinny mieć większą moc, aniżeli w Ameryce Łacińskiej, gdzie problem dziewictwa panien jest jeszcze dla dużej części mężczyzn, przyszyłych mężów, istotny.

Krytykowany przez teologów wyzwolenia „nieracjonalny” autorytaryzm Kościoła katolickiego może być wyrazem prawdy o pewnym aspekcie psychologicznym życia przeciętnych ludzi, którzy pragną namacalnego, zinstytucjonalizowanego autorytetu i hierarchii. Po przypadkach wyświęcenia kobiet w Kościele anglikańskim nastąpił odwrót sporej ilości wiernych w kierunku Kościoła katolickiego. Oczekują oni od Kościoła, aby prowadził, przewodził, a nie podążał w ogonie za przemianami w świecie. Ortega y Gasset mawiał, że życie w ogóle, a ludzkie w szczególności, oprócz tego, że jest zmianą, jest strukturą, wymaga przestrzegania zasad, a każda zasada jest lepsza od żadnej. Z drugiej strony brakuje nam refleksji i analizy

u teologów wyzwolenia – skoro tak chętnie sięgają po nauki społeczne i postulują wykorzystywanie ich w szerokim zakresie – na temat erotycznych aspektów celibatu czy mistycyzmu kobiecego.

Na koniec chcemy stwierdzić, że szeroko rozumiany protestantyzm w Ameryce Łacińskiej przynosi dla pierwszych swych adeptów wyraźną poprawę poziomu ekonomicznego życia, bardziej je racjonalizuje z punktu widzenia oszczędnego wydatkowania energii oraz dochodów. Nieraz najbiedniejsi wierni otrzymują pomoc, której źródłem jest rząd USA, a konkretnie CIA czy Letnie Szkoły Językowe, ale w największym stopniu amerykańscy telewidzowie, oraz własne środki, wypracowane na miejscu⁵⁸. Mniej świąt, brak kosztownych fiest, rezygnacja z instytucji kochanki (*casa chica*), mniej chrześniaków, porzucenie konsumpcji na pokaz, większa dyscyplina wewnętrzna uzyskiwana ekstatycznym charakterem nabożeństw i dzięki narzuconej dyscyplinie zewnętrznej, jak regularne modły, zakaz stosowania pewnych używek i rozrywek, słuchania muzyki rozrywkowej, oglądania tańców erotycznych itd. Na dłuższą metę, jak się skarżą katolicy, protestanci rozbijają wielką rodzinę latynoską i życie wspólnotowe, sprzyjając społecznemu egoizmowi, atomizacji społecznej i odpolitycznieniu mas. U członków klasy średniej w Meksyku widać wyraźną zmianę postaw życiowych wraz z porzuceniem tradycyjnego stylu życia. Stają się mało gościnni, nastawiają się na agresywną konsumpcję, zupełnie bezkrytycznie naśladują anglosaski styl życia, nawet zamieniają przebogatą kuchnię meksykańską na obrzydliwe Burger-boye, gdyż to kojarzy się im z nowoczesnością, z rasą panów. Wynika to z postkolonialnych kompleksów. Może to prowadzić do zubożenia kultury, do uniformizacji, a w konsekwencji do utraty witalności i duchowego wymiaru życia, które to zjawiska już są tak zaawansowane w „cywilizowanej” i wymierającej Europie, czy wśród WASP-ów w USA.

Trudno jednak ściśle prognozować rozwój wypadków, albowiem Ameryka Łacińska jest kontynentem nieustannych zmian, przenikania się ras i kultur, a ze względu na słabość ekonomiczną jej społeczeństw, trendy rozwojowe lub tendencje prowadzące do zapaści w wielkim stopniu zależą od czynników zewnętrznych, od kierunku ekspansji międzynarodowych korporacji i rządów silniejszych państw takich, jak USA, które przerzucają koszty swoich kryzysów na barki na przykład Meksyku za pomocą liberalnej polityki w ramach NAFTA czy Traktatu o Wolnym Handlu (ALCA). Dlatego też przyszłość katolicyzmu jest kwestią otwartą a obecna dynamika ekspansji ewangelickiej może zostać zahamowana ze względu na zjawiska

globalne – ekonomiczne (kurczenie się możliwości pomocy i szans na rynku pracy dla coraz większej ilości nawróconych) i kulturowe, gdyż Mc Świat potrzebuje różnorodności, atrakcji turystycznych przy powolnym, ale stałym wzroście wydatków na konsumpcję wrażeń kosztem konsumpcji przedmiotowej.

PRZYPISY

- ¹ D. Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?, Las políticas del crecimiento evangelico (Czy Ameryka Łacińska stanie się protestancka? Polityki ewangelicznej ekspansji)*, wersja elektroniczna 2002. Angielski oryginał wydał w 1990 roku University of California Press, hiszpańskie tłumaczenie opublikowano w Quito (Ekwador) w 1993 roku. Paginacja wg wydania hiszpańskiego dostępnego na stronie Internetowej <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp01c.htm>, s. 28.
- ² Cyt w: D. Cevallos, *¿America latina abandona il catolicismo*, „Fonte”, 5. X. 2004, http://italy.pecelink.org/latina/articles/art_7269.html, 15.XI.2005.
- ³ Tamże.
- ⁴ Tamże.
- ⁵ Tamże.
- ⁶ P. Johnstone, J. Johnstone, International Research Office, WEC (Cruzada Evangelista Internacional), Gerrards Cross, Wielka Brytania, 15.I.1988. Za: D. Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?...*, dz. cyt., Apendices 3.
- ⁷ J. Comblin, J. I. Gonzales Faus, J. Sobrino (red.), *Cambio social y pensamiento cristiano en America Latina*, Madrid 1993.
- ⁸ D. Cevallos, *¿America latina...*, dz. cyt.
- ⁹ D. Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?...*, dz. cyt., s. 24.
- ¹⁰ E. Willems, *Felowers of the New Faith, Culture, Change and the rise of Protestantism in Brasil and Chile*, Nashville 1967. Za: J. P. Bastian, *El cambio religioso en Mexico y America Latina: la construcción de un objeto de investigación (Zmiana religijna w Meksyku i Ameryce Łacińskiej: konstrukcja przedmiotu badań)*, sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Sociologia/Anuario_Religion/cambio.pdf.
- ¹¹ Tamże, s. 77.
- ¹² Tamże, s. 78.
- ¹³ J. Comblin, J. I. Gonzales Faus, J. Sobrino, *Cambio social...*, dz. cyt., s. 38.
- ¹⁴ Tamże.
- ¹⁵ Tamże, s. 43.
- ¹⁶ Tamże, s. 44. Poglądy José Comblina powtarzam za materiałem, który przed-

stawilem na obradach VII Zjazdu Filozoficznego, Szczecin 2004. Uznałem, że podanie ich w innej formie, niż streszczenie tamtego opracowania, nie będzie pomyslnie, ponieważ są one bardzo ważne w każdym szczególe.

- ¹⁷ J.P. Bastian, *El cambio religioso...*, dz. cyt., s. 96-98.
- ¹⁸ Tamże, s. 82.
- ¹⁹ D. Stoll, *¿America Latina se vuelve protestante?...*, dz. cyt.
- ²⁰ Ch. Lalive d' Espinay, *Religio, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris, Mouton, 1975, s. 179. Za: J. P. Bastian, *El cambio religioso...*, dz. cyt, s. 102.
- ²¹ C. Parker, *Otra logica en America Latina. Religión Popular i modernización capitalista*, Santiago de Chile, 1996, s. 131-132.
- ²² Tamże, s. 111.
- ²³ Tamże, s. 136-137.
- ²⁴ Tamże, s. 138.
- ²⁵ Tamże, s. 143.
- ²⁶ J. Comblin, J. I. Faust, J. Sobrino, *Cambio social...*, dz. cyt., s. 30.
- ²⁷ A. Aparecido da Silva, *Vida religiosa y desafios culturales (Życie religijne i kulturowe wyzwania)*, <http://axe-cali.tripod.com/cepac/vr-desafioscult.htm>, s. 5.
- ²⁸ Tamże.
- ²⁹ Tamże.
- ³⁰ P.J. Lasanta Casero, *La nueva evangelización de América*, „L'osservatore romano”. Nr 37, 11.IX.1992, wydanie hiszpańskie. Sprawozdanie z pielgrzymek papieskich do Ameryki Łacińskiej.
- ³¹ C. Kościelniak, *Teologia Wyzwolenia – nieudany eksperyment*, file:// A:teologia-wyzwolenia_nieudany.html.
- ³² Ks. Janusz Bańkowski, *Blaski i cienie Teologii Wyzwolenia* <http://www.kdr.radom.opoka.org.pl/misscel3-03-3.html>, 2004-06-29. Autor mieszka w Hiszpanii.
- ³³ L. Sousa de Mello, *El diablo en la Tierra de Santa Cruz (Diabeł na Ziemi Świętego Krzyża)*, Madrid 1993.
- ³⁴ I. Garcilaso de la Vega, *O Inkach uwagi prawdziwe*, Warszawa 2000, s. 418-422.
- ³⁵ A. Bernardo, *La sexofobia versus sexualidades espiritualizadas de otras culturas*, <http://www.cendoc-mujer.org.pe/cmpsexofob.html>.
- ³⁶ F. Trejos, *Nuestra Cultura Ingigena (Nasza rodzima kultura)*, <http://www.geocieties.com/Athens/Atrium/9449/s6ftre.htm>, s. 3.
- ³⁷ *El Factor religioso*, <http://www.yachay.com.pe/especiales/7ensayos/ESAYOS/Ensayo5A.htm>.
- ³⁸ Razem było ich ledwie 168, a udało im się pojmać Atahualpę w obecności około 10 000 jego żołnierzy.
- ³⁹ G.W. Conrad, A.A. Demarest, *Religion and empire. The dynamics of Aztec and Inca expansionism*, Cambridge 1984.

- ⁴⁰ J.P. Casero, *La nueva evangelización...*, dz. cyt.
- ⁴¹ F. Trejos, *Persistencia de la identidad indígena (Przetrwanie tożsamości indiańskiej)*, <http://www.geocities.com/Athens/Atrium?9449/s3fgon2.htm?20054>, s. 6-7.
- ⁴² Tamże, s. 2.
- ⁴³ J. Ramirez Calzadilla, *Persistencia Religiosa de la Cultura Africana en las condiciones Cubanas (Przetrwanie religijne Kultury Afrykańskiej w warunkach kubańskich)*, http://www.imaginario.com.br/artigo/a0061_a0080-01.shtml, Bez autora, *The Jews of Cuba*, „*Prensa Latina Especial: Religion en Cuba*”, 1996, <http://jewishcuba.org/curelig.html>
- ^{43a} J. A. Estrada, Díaz Diócesis de San Cristóbal, *Reflexión teológica sobre el directorio de pastoral indígena para la iglesia autóctona de Bachajón*, <http://www.sjsocial.org/crt/chiapas.html>, 2005-09-04.
- ⁴⁴ J. Comblin, J. I. Faust, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano...*, dz. cyt., s. 201.
- ⁴⁵ Tamże, s. 67-68.
- ⁴⁶ A. Labrousse, *Coca, peyotl, ayahuasca y opio guerra y la droga y represión de las minorías nacionales (Koka, peyotl, ayahuasca i opium walczą z ruchem narkotykowym i represjami wobec mniejszości narodowych)*, http://www.takiwasi.com/Revista_2/Coca_peyotl_ayahuasca.html. Alain Labrousse jest Przewodniczącym Geopolitycznego Obserwatorium Narkotyków w Paryżu, zajmuje się szczególnie monitorowaniem handlu narkotykami.
- ⁴⁷ R. Fonet-Betancourt, *De la inculturación a la interculturalidad*, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm>
- ⁴⁸ Tamże, s. 3.
- ⁴⁹ Tamże, s. 11.
- ⁵⁰ J. García, Juan Diego, *síntesis del encuentro entre cultura indígena y cristianismo*, <http://www.conoze.com/doc.php?doc=684>
- ⁵¹ Nawet tak wierny sympatyk rewolucji sandinowskiej i minister w rządzie nikaraguańskim, jak były ksiądz i poeta Ernesto Cardenal, od którego Jan Paweł II na lotnisku w Managui zaczął dyscyplinować kler, by nie angażował się w politykę, narzeka na biurokrację, złodziejstwo, korupcję, brak zasad etycznych w partii, jakie zapanowały w ciele Frontu Sandinowskiego. Daniela Ortegę określa jako dyktatora nie liczącego się z niczym i nikim. Cardenal uważa natomiast, że na Kubie społeczeństwo jest wyzwolone społecznie, a 100 000 uciekinierów z Kuby temu nie zaprzecza, gdyż 10 milionów zostaje na wyspie. *Hablando con Ernesto Cardenal, Revolucionario por el evangelio (Rozmowa z Ernesto Cardenalem, rewolucjonistą dzięki Ewangelii)*, http://moceop.en.eresmas.com/N_61/entre_lineas_61.htm.
- ⁵² T. Cabestrero, *Clamor del Reino de Vida en Latinoamérica ante los poderes de*

exclusión y de muerte (Wołanie o Królestwo Życia w Ameryce Łacińskiej wobec sił wyłączenia i śmierci), Koinonia RELAT, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/350.htm>.

- ⁵³ F. Arellano, wywiad z Frei Betto, argenpress. Info, <http://www.perspectiva-ciudadana.com/041009/iglesias01.html>. Patrz także: F. Betto, *Fidel i Religia*, Warszawa 1987.
- ⁵⁴ *Marx dijo muchas cosas, que aún hoy son válidas, (Marks powiedział wiele rzeczy, które jeszcze dzisiaj zachowują ważność)*, wywiad z Casaldaligą, http://www.caritaspanama.org/incidencia/teologia/marx_cosas_validas.htm.
- ⁵⁵ R. L. Smalling, M. Å, *Tabla e materias*, http://www.thirdmill.org/files/spanish/89071-10_29_01_1-35-58_PM-TeologÅa_de...
- ⁵⁶ R. Douth, *Sólo los hechos, el futuro de la iglesia catolica, (Tylko fakty, przyszłość Kościoła katolickiego)*, „The New Republic”, 21.IV, 2005. W: http://www.puertachile.cl/iglesias/2005_ratzipger_douthat.htm.
- ⁵⁷ D. Steichen, *El feminismo a la renovación en la Iglesia de hoy (Feminizm i odrodzenie w dzisiejszym Kościele)*, <http://www.vidahumana.org/vidafam/anticath/feminismo-iglesia.html>.
- ⁵⁸ D. Stoll, *América Latina se vuelve protestante?...*, dz. cyt.