



DARIUSZ ROBERT MAZUREK OFM CONV.\*

LIMA (PERU)

## MISJONARZ WOBEC WIARY I KULTURY W POŁUDNIOWYCH ANDACH PERUWIAŃSKICH\*\*

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2014.035>

Każdy misjonarz powinien pamiętać,  
iż kultura jest pomostem łączącym Kościół ze światem,  
jest ona niejako duszą tego świata i każdego ludu.

(W. I. Azevedo)

Zaraz po pierwszej przeprowadzonej ewangelizacji w Peru różna wiara i kultura podzieliły ludzi na kilka grup. W jednej z nich znaleźli się Indianie, których nie udało się ochrzcić, a którzy zostali przy swej, również

---

\* Dr Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. Miejsce pracy duszpasterskiej: Parroquia «Nuestra Señora de la Piedad», Lima (Peru). Jest związany z następującymi ośrodkami naukowymi: Instituto Superior de Estudios Teológicos «Juan XXIII», Lima (Peru); Facultad de Teología «San Pablo», Universidad Católica Boliviana, Cochabamba (Boliwia); Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Krakowie i w Łodzi. Zainteresowania badawcze: misjologia, teologia pastoralna, ekumenizm, franciszkanizm, religia keczua.

\*\* Niniejszy tekst zawiera fragmenty dysertacji doktorskiej: D. R. Mazurek, *Bóg o indiańskim obliczu. Między inkulturacją a synkretyzmem religii keczua w południowych Andach peruwiańskich*, Kraków 2007.

autochtonicznej religii. Do drugiej trafili ci, którzy przyjęli chrzest, a przez to zostały im otwarte wrota do wiary chrześcijańskiej i zwyczajów kulturowych, jakie przywieźli Hiszpanie. Charakteryzują się oni jednak tym, że zupełnie nie pozostawili swych rodzimych wierzeń i swej tradycyjnej kultury. W konsekwencji zaistniała sytuacja wywołała różnorodne reakcje, a jedną z nich był synkretyzm religijny.

Sami Indianie w pierwszym okresie ewangelizacji byli tymi, którzy chyba nieświadomie stali się protagonistami synkretycznej odmiany religii, bo skoro misjonarze nie zawierali kompromisów z miejscową religią, nie próbowali w dzisiejszym rozumieniu tego słowa posługiwać się inkulturacją, choć Luis Jerónimo de Oré miał powiedzieć, że „przyszłość Ameryki bądź «Kolonii»<sup>1</sup>, jak wolał ją nazywać w uznaniu dla Kolumba – powinno budować się w oparciu o kulturę chrześcijańską, ale nie negując wartości autochtonicznych”<sup>2</sup> – to sami Indianie, przyjmując nowe formy wiary, zachowywali jednocześnie stare. Tak przyczynili się do zaszczerpienia pierwszych ziaren synkretyzmu, który obecnie jest „podstawą religijności i iberoamerykańskiej kultury ludowej, szczególnie andyjskiej”, a w niej religia, niezależnie od tego, czy dotyczy miejscowych bóstw, czy też Pana Boga i świętych zaproponowanych przez chrześcijaństwo, ma ogromny wpływ na życie ludzi na południu Peru; innymi słowy – jest czynnikiem konstytutywnym tamtejszej kultury.

Misjonarska posługa realizowana w środowisku na wskroś przenikniętym składnikami autochtonicznej religii keczua i jednocześnie pełnej wątków chrześcijańskich skłania misjonarza do poszukiwania odpowiedzi na pytania związane z synkretyzmem religijnym oraz z inkulturacją, czyli jak ma on przeniknąć przesłaniem i wartościami ewangelicznymi kulturę danego ludu i jak oczyścić ją z tego, co nie jest z nią zgodne. Misjonarz zatem, wysłany do Peru, szczególnie do jego andyjskiej części na południu kraju, musi koniecznie zapoznać się z miejscową tradycją, wierzeniami, sposobem pojmowania świata, by wyrazić Ewangelię w szacie rodzimej kultury, a zarazem przemieniać tę kulturę, przepajając ją wartościami Dobrej Nowiny. Jednocześnie zadaniem misjonarza jest takie potraktowanie synkretycznych form wiary ludowej Indian, aby mogły one stać się formą pośrednią prowadzącą do inkulturacji. Tutaj szczególnie musi on uwzględnić fakt,

<sup>1</sup> Słowo *Colonia* w języku hiszpańskim wyraziściej ukazuje jego związek z nazwiskiem odkrywcy *Colón*, pisanym również w tym samym języku.

<sup>2</sup> M. Errasti, *América franciscana, I. Evangelizadores e indigenistas en el siglo XVI*, Santiago (Chile) 1986, s. 373–381.

że nie powinien on demonizować tego, czego nie zna, lecz raczej starać się rzetelnie zapoznać z nową rzeczywistością, by w sposób rzeczowy odróżnić „ziarna Słowa” od tego, co niezgodne z duchem Ewangelii, a czasami nawet przeciwne samej naturze. To zaś zakłada podejście nierygorystyczne wobec norm kultury – pełne otwartości oraz wzięcie pod uwagę zjawiska synkretyzmu, nie jako rzeczywistości już uformowanej i dokończonej, bo z taką nie zgadza się nauczanie Kościoła, lecz przyjrzenie się przejściowej formie synkretyzmu, która, jeśli stanie się krokiem w dynamicznym procesie inkulturacji, może rokować nadzieję na to, by wyłącznie Bogu objawionemu w Jezusie Chrystusie oddawać cześć w duchu i prawdzie. Rzeczywiście niekiedy w misjonarskim posługiwaniu trzeba zaakceptować fakt, że pewne dwuznaczności i synkretyczny rodzaj wiary mogą być tylko okresem przejściowym. Ewangelizacja w takim przypadku powinna zaproponować środki do przejścia „od rytuałów do Ewangelii, od dewocjonalizmu do liturgii, od pobożności do wiary, od poczucia rezygnacji do nadziei chrześcijańskiej, od kultu duchów do pośrednictwa Chrystusa i aniołów, od kultu zmarłych do świętych, od uzależnienia od duchów do zależności Bożej, od ofiar materialnych i całkowicie zewnętrznych do znaczenia ofiary duchowej i Eucharystii”<sup>3</sup>.

Faktycznie Kościół w Ameryce Łacińskiej coraz mocniej podkreśla potrzebę ewangelizacji zinkulturowanej, w ramach której duszpasterze będą wychodzić ku miejscowym kulturom, szukać w nich „ziaren Słowa”, zdawać sobie sprawę, że chrześcijaństwo nie jest monokulturą, że dialog coraz częściej jest niezbędnym elementem misjonarskiej posługi, która obecnie, jeśli chce być skuteczna, może już tylko być nową, ponowną ewangelizacją respektującą miejscową kulturę. Kluczowym wyznaniem pastoralnym dla misjonarza byłoby zatem „zachęcanie tubylców do tego, aby dochowując wierności swoim tradycjom, stali się protagonistami ewangelizacji w swoich społecznościach, swoistymi misjonarzami przekraczającymi własną kulturę i własne granice”<sup>4</sup>. Konieczne jest zatem uznanie przez misjonarza tej prawdy, że rdzenni mieszkańcy misyjnych terenów mają prawo do bycia chrześcijanami, nie przestając być Indianami, czyli bez wyrzekania

---

<sup>3</sup> S. Galilea, *Introducción a la religiosidad latinoamericana*, Jalapa (México) 1967, s. 33–34.

<sup>4</sup> Vengan, vean y anuncien. „El Evangelio en las culturas: camino de vida y esperanza”. *Orientaciones pedagógicas y didácticas para conocer, profundizar y vivir las principales prioridades y compromisos del COMLA V*, Santafé de Bogotá 1996, s. 31–34, 62.

się własnego dziedzictwa kulturowego<sup>5</sup>. W tym sensie nieodzowne jest, by misjonarz posiadał niebywałą umiejętność przetłumaczenia języka Ewangelii na język antropologii w oparciu o symbole kulturowe danego ludu. Jest to coś o wiele więcej niż uciekanie się do zwykłej adaptacji i przekształcania lokalnych obrzędów, gdyż chodzi tu o ewangelizację kultur, przede wszystkim tych indiańskich, tradycyjnych i ludowych, oraz wyrażanie wiary w wartościach rodzimej kultury<sup>6</sup>.

Gdyby porównać kulturę do ukształtowania terenu, a Ewangelię do wody, która miałaby zapełnić tak, a nie inaczej ukształtowaną kulturę, to byłoby widać wyraźnie, że istota Dobrej Nowiny się nie zmienia, lecz ona sama przybiera różne formy w zależności od tego, w jakim kontekście jest wcielana w życie danego ludu, a tym, co ulega inkulturacji, jest także przesłanie ewangeliczne<sup>7</sup>. Sam papież Jan Paweł II podczas swej wizyty w Peru, przemawiając na Konferencji Biskupów tego kraju, docenił właściwości poszczególnych kultur, wymieniając też kulturę keczua i wskazał na konieczność przeanalizowania problemu inkulturacji. Na jej temat powiedział, że nie może ona stać się zewnętrzną adaptacją, lecz winna podlegać długotrwałemu i dogłębnemu procesowi, który będzie mógł zostać zrealizowany, jeśli uprzednio misjonarz w swej placówce misyjnej lub w parafii opracuje plan pastoralny uwzględniający inkulturację.

---

<sup>5</sup> J. García, *Cultura cristiana en América Latina según el Documento de Santo Domingo*, „Ecclesia” (1993) nr 4, s. 408–409, 413–415; C. Quispe Huanca, *Inculturación: Camino hacia la evangelización desde la Iglesia local e inculturada*, El Alto [b.r.w., mps], s. 5; E. López Hernández, *Diálogo de la Iglesia con el mundo indígena: flores y espinas*, w: *Asociación Internacional de Misionólogos Católicos. Segunda Asamblea General, Cochabamba – Bolivia, del 29 de septiembre al 3 de octubre de 2004. Ponencias*, [mps], s. 36; J. Gorski, *La inculturación: una cuestión de cristología. La cristología y sus implicaciones misionológicas – Una perspectiva latinoamericana*, Congreso Misionológico Internacional; tema: ¿Quién dicen Uds. que soy yo? Roma, el 20 de octubre de 2000, Panel sobre Jesucristo Salvador, [mps], s. 6.

<sup>6</sup> M. Azevedo, *Misión 2000 en América Latina en el siglo XXI: Hechos interpelantes y respuestas*, w: *La misión en el umbral del tercer milenio. Simposio latinoamericano de misionología*, Cochabamba 2002, s. 176–178; E. López Hernández, *Inculturación, sincretismo y salvación, Aportes del contexto de los Pueblos Indios*, w: *La misión en el umbral del tercer milenio. Simposio latinoamericano de misionología*, Cochabamba 2002, s. 126; D. Irrázaval, *Audacia evangelizadora. Entre culturas y religiones*, Cochabamba 2001, s. 65; J. F. Sarasti, *Consulta sobre las opciones pastorales prioritarias*, w: *Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde CELAM*, Santafé de Bogotá 1994, s. 390–392.

<sup>7</sup> Wywiad przeprowadzony w Limie w 2001 roku z Andrés Gallego, który jest długoletnim misjonarzem w Peru.

Posługując w innej kulturze, misjonarz zda sobie sprawę, że jest „powołany do tego, by stać się «bratem wszystkich» (RMis 89)”<sup>8</sup>. Bratem, który zapamięta, że „chrześcijaństwo trzeciego tysiąclecia będzie musiało coraz lepiej zaspokajać tę potrzebę inkulturacji. Pozostając w pełni sobą i dochowując bezwarunkowej wierności orędziu ewangelicznemu i kościelnej tradycji, będzie przybierało także oblicze różnych kultur i narodów, w których zostanie przyjęte i zapanuje” (NMI 40)<sup>9</sup>. Jest jednak wielce prawdopodobne, że w tych kulturach prawdziwa inkulturacja nigdy nie nastąpi, jeśli nie będzie miała oparcia w miejscowym duchowieństwie<sup>10</sup>. Zadaniem, któremu misjonarz koniecznie musi sprostać, jest więc zatroszczenie się o miejscowych głosicieli Ewangelii; nie wystarczy bowiem dobrze przygotować i zorganizować katechezę, ważne jest też to, aby prawdy zbawienia były przepowiadane przez miejscowych, gdyż oni najlepiej znają i rozumieją swój naród<sup>11</sup>. Bliskie są im obrazy z życia swoich rodaków i dlatego o wiele łatwiej mogą oni wykorzystywać je w przepowiadaniu, a w swoim doświadczeniu Boga mogą do nich nawiązać<sup>12</sup>.

Poza tym koniecznością jest opanowanie języka danej ludności. Ten nacisk wiąże się z przeświadczeniem, że każdy naród ma prawo usłyszeć Dobrą Nowinę w zrozumiałym dla siebie języku. Misjonarz, który nawet się nie kwapi, by podjąć próbę odprawienia niektórych celebacji w autochtonicznym języku, bardzo jasno wyraża swój brak zainteresowania tym, by skutecznie dotrzeć z Ewangelią do tubylców, oraz działa na niekorzyść katolicyzmu Kościoła, hamując niejako jego uniwersalizm i nie zgadzając się na wyrażanie wiary chrześcijańskiej w oparciu o symbole, język, a nawet pewne składniki lokalnej formy religii. Dziś ta konieczność nie ulega już wątpliwości, gdyż sam Kościół troszczy się o to, by przepowiadanie Dobrej Nowiny dokonywało się w macierzystym języku, ponieważ to on jest łącznikiem z kulturą i mentalnością narodu<sup>13</sup>. Tekst *Ecclesia in America* potwierdza powyższe

---

<sup>8</sup> N. Contran, *Duchowość misyjna*, w: S. Karotemprel (red.), *Kościół Misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 150–151.

<sup>9</sup> J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 52.

<sup>10</sup> M. M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Lima 1988, s. 223.

<sup>11</sup> Zob. Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, La Paz 1979, s. 439.

<sup>12</sup> K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 167.

<sup>13</sup> W. I. Azevedo, *Cultura indígena. Importancia para la evangelización*, w: J. Bottasso (red.), *La Iglesia y los Indios 500 años de diálogo o de agresión? Reflexiones*, Quito–Roma

rozumowanie, stwierdza bowiem, że: „należy inkulturować głoszenie w ten sposób, aby Ewangelia była głoszona w języku i kulturze tych, którzy jej słuchają” (EcAm 70). Wydział ds. Liturgii CELAM-u również podkreślił, że bardzo pożyteczne byłoby przetłumaczenie Biblii oraz tekstów liturgicznych, by były one zrozumiałe w języku miejscowej kultury. Można stwierdzić, że to zalecenie w przypadku południowoandyskiej części Peru zostało wykonane, bo misjonarze z tamtego regionu mają do dyspozycji Pismo Święte w języku keczua oraz niewielkich rozmiarów, ale bardzo użyteczny rytuał liturgiczny<sup>14</sup> sporządzony w tym samym języku, a zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Peruwiańskiego i przedstawiony Kongregacji ds. Kultu Bożego.

Misjonarz w swoim posługiwaniu powinien zdać sobie sprawę z tego, że miejsce jego pracy jest tam, gdzie żyją ludzie, do których został posłany. W ten sposób bowiem sprawi, że głoszona przez niego Ewangelia stanie się Ewangelią dla ludu. Co więcej, winien szukać sposobów dotarcia do ludzi, wchodząc w świat ich kultury, zapoznając się z ich symbolami, mitami, obrzędami w tym celu, by w wyrażaniu prawd wiary chrześcijańskiej w miarę możliwości posłużyć się miejscowymi rytami<sup>15</sup>. Musi też w końcu pamiętać, że świat, do którego jest posłany, nie jest jak puste naczynie, które można tylko napęlić przyniesionymi z zewnątrz wartościami. Jest to świat mający swą kulturę, zwyczaje i wartości<sup>16</sup>. „Dzisiejsza rdzenna ludność kultywuje wartości ludzkie o ogromnym znaczeniu i według słów Jana Pawła II, ma przekonanie, że zło jest tożsame ze śmiercią, a dobro z życiem (Jan Paweł II, Przesłanie dla ludności rdzennej, 12.10.92, 2). Te wartości i przekonania są owocem «ziaren Słowa», które były już obecne

---

1990, s. 192; *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada. Tres encuentros de obispos de zonas andinas*, Iquique 1997, s. 18; M. Rostkowski, *El idioma como instrumento de la enculturación según la enseñanza de la Iglesia*, w: *Asociación Internacional de Misionólogos Católicos. Segunda Asamblea General, Cochabamba – Bolivia, del 29 de septiembre al 3 de octubre de 2004. Ponencias*, [mps], s. 95.

<sup>14</sup> *Documento final sobre «liturgia»*, w: *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid 1977, s. 140–142; *Diospa Simin Qelqa*, Lima 1988; *Liturgia pastoral en quechua. Ordinario de la Misa y algunas Misas votivas. Misas y ritos de algunos sacramentos. Algunas bendiciones*, Cusco 2003.

<sup>15</sup> J. Allende, *Líneas pastorales para la piedad popular en América Latina*, w: *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, Bogotá 1977, s. 355–359.

<sup>16</sup> *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada. Tres encuentros de obispos de zonas andinas*, Iquique 1997, s. 15.

i działały w ich przodkach, umożliwiając im odkrycie obecności Stwórcy we wszystkich jego dziełach: słońcu, księżycu, matce ziemi” (SanDo 245).

Kolejną istotną kwestią jest wyzwanie, jakie stawia przed misjonarzem religijność ludowa, której ocena nie może być uzależniona od doświadczenia europejskiego czy jakiegokolwiek innego, nacechowanego wartościami świata zachodniego, gdyż jedynie hermeneutyczne podejście do kontekstu życia danych wspólnot może rzucić nieco światła na zrozumienie jej, tym bardziej że prawie zawsze są one zakorzenione albo pomieszczone z religijnym dziedzictwem przodków. „Takie praktyki mogą być jednak nieporadnym odzwierciedleniem autentycznej religijności, wyrażanej za pomocą dostępnych elementów kulturowych” (Medellín 6, 3–4)<sup>17</sup>. Dla misjonarza wniknięcie w sferę religijności ludzi, do których jest posłany, będzie konieczne, jeśli zamierza podjąć się dogłębnej inkulturacji. W podobnym duchu wyrażali się biskupi w dokumencie z Medellín, gdy napisali, co następuje:

Wiara, a w konsekwencji Kościół, sieje się i wzrasta w zróżnicowanej kulturowo religijności poszczególnych ludów... Nie łamiąc zgiętej trzciny i nie gasząc dymiącego knota, Kościół z radością i szacunkiem przyjmuje, oczyszcza i wciela w porządku wiary różne „elementy religijne i ludzkie” ukryte w tej religijności niczym „ziarna Słowa” i stanowiące lub mogące stanowić „przygotowanie ewangeliczne” (Medellín 6, 5)<sup>18</sup>.

Jan Paweł II podczas swej pielgrzymki do Peru w 1985 r., mówiąc na temat różnorodnych wyzwań ewangelizacji, wskazał na ewangelizowanie kultury oraz religijności ludowej. Kultura winna być przesiąknięta duchem Ewangelii, gdyż w przeciwnym razie może stać w opozycji do ostatecznego celu człowieka, czy nawet pominąć moralne wymiary życia ludzkiego. Chodzi o to, by zwyczaje i prawa zostały osadzone na mocnym fundamencie Ewangelii. Papież zacytował wtedy zdanie, które wypowiedział na jednym ze zgromadzeń UNESCO: „Powiązanie Ewangelii z człowiekiem tworzy kulturę u samych jej podstaw, gdyż uczy człowieka kochać w jego człowieczeństwie i w jego szczególnej godności (por. Przemówienie w Siedzibie UNESCO, 2 czerwca 1980)”<sup>19</sup>. Również

---

<sup>17</sup> G. Doig, *Diccionario Río – Medellín – Puebla – Santo Domingo*, Santafé de Bogotá 1994, s. 576–577.

<sup>18</sup> M. Marzal, *Estudios sobre religión campesina*, Lima 1988, s. 149.

<sup>19</sup> Juan Pablo II, *Mensaje sobre la evangelización*, w: *Mensajes, Homilias y Palabras*

religijność ludowa została przedstawiona w przemówieniu papieża jako ta przestrzeń, w której są szeroko otwarte bramy dla ewangelizacji w Peru. Te formy kultu, tak głęboko zakorzenione w sercach ludzi prostych, a obfitujące w sentymentalną dewocję w pozytywnym tego słowa znaczeniu, częstokroć świadczą o wielkim przywiązaniu miejscowych do swoich sanktuariów, do świętych tam się znajdujących, przede wszystkim zaś do Chrystusowego Krzyża i Najświętszej Dziewicy Maryi. Jan Paweł II zachęcił do wierności w takim właśnie wyrażaniu swej pobożności. Wskazał pasterzom Kościoła lokalnego, by z należyтым szacunkiem oczyścili religijność ludową z tego, co nie prowadzi do Chrystusa, Jedynej Bramy, przez którą owce mają dostęp do Ojca<sup>20</sup>.

Misjonarz również w pewnym momencie swej posługi, po zetknięciu się z rodzimą religią, będzie sprowokowany do szukania odpowiedzi, czy rzeczywiście celebracje i rytury mogą być środkami mediacji między Bogiem a ludźmi, którzy je sprawują. Powinny one zostać przemienione tak, aby mogły stać się typem adoracji niezwiązanym z żadną górą, jak to było w przypadku Samarytanki w rozmowie z Jezusem, lecz z oddawaniem czci Ojcu, Stwórcy wszystkiego, w Duchu i prawdzie (por. J 4,21–23)<sup>21</sup>. Sama zaś przemiana powinna dotyczyć znaczenia danych obrzędów, gdyż niewystarczające jest „przeplatanie” modlitwami katolickimi indiańskich celebracji. Proces tej przemiany powinien pójść w kierunku szukania punktów stykowych między synkretyzmem a teologią inkulturacji, ponieważ dla niektórych misjonarzy i antropologów religii „synkretyzm jest drugim obliczem inkulturacji”<sup>22</sup>. Nie chodzi tu zatem o zastępowanie innymi lub likwidowanie rytów autochtonicznych, lecz o zaproponowanie takiego znaczenia, by na przykład obrzęd ku czci Matki Ziemi stał się rodzinnym wydarzeniem wdzięczności skierowanym ku Bogu za dobra otrzymane przez pośrednictwo *Pachamamy*<sup>23</sup>.

Misjonarskie wątpliwości, zadawane sobie bardzo istotne pytanie: czy chrześcijanin, co więcej katechista, może składać ofiary Matce Ziemi i przywoływać Duchy Gór, z czasem mogą rozbrzmiewać z wielką inten-

*del Papa, Juan Pablo II a los Peruanos en su visita al Perú del 1º al 5 de febrero de 1985*, Lima 1985, s. 117.

<sup>20</sup> Tamże, s. 118–119.

<sup>21</sup> M. M. Marzal, *El sincretismo*, s. 197.

<sup>22</sup> Tenże, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid 2002, s. 200.

<sup>23</sup> Tenże, *El sincretismo*, s. 221.



sywnością, bo dotyczą traktowania ludzi, wśród których się pracuje, a także są sprawą sumienia. Być może próbą odpowiedzi byłoby porównanie tych bytów natury: ziemi i gór do tak licznych świętych Kościoła katolickiego. Oni sami z siebie nie darzą zbawieniem, lecz pośredniczą w obdarowywaniu łaskami otrzymanymi od Boga. Chodzi o to, aby dojrzeć w nich nie tyle bóstwa, lecz byty zależne od dobroci Boga. Jeśli Indianin widzi w swym przedmiocie kultu przedstawienie Boga, ale dany idol nie jest uważany przez niego za samego Boga, to jego religijna postawa nie czyni jego religii niewłaściwą, choćby sama rzeźba czy wizerunek czczony był jako rzeczywistość święta<sup>24</sup>.

Jeżeli na tle wszystkich celebracji religii keczua będzie się pamiętać, że to Bóg jest „Stwórcą nieba i ziemi” oraz „wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych” (KKK 325), to niekoniecznie trzeba od razu wpadać w panikę i odrzucać te religijne rytę. Jeśli zapłata Matce Ziemi ma na celu okazanie jej wdzięczności za dobra, którymi i tak rozporządzała, otrzymawszy je od Boga, i nie zawiera w sobie motywów nieuzasadnionych, a wynikających z błędnych przekonań (ziemia jest głodna) i z lęku (jeśli tego nie zrobię, będę ukarany), to raczej nie ma potrzeby potępiania tego zwyczaju. Niekoniecznie też musi on stać się, czy już być, najlepszą drogą do Boga, a skoro istnieje i jest tak bardzo zakorzeniony w kulturze i religii andyjskiej, to z pewnością winien być tematem rozmów, badań i refleksji pastoralnych, by można było do niego jak najlepiej podejść. Głosy na temat tego obrzędu są bardzo podzielone. Niektórzy uważają, że należy go zaniechać, motywując to przykazaniem Pańskim, iż nie należy skłaniać głowy wobec innego bóstwa. Inni zaś są przekonani, że jeśli go nie odprawia, to nastaną liczne nieszczęścia: atmosferyczne lub związane ze zdrowiem członków rodziny czy z cierpieniem zwierząt<sup>25</sup>.

Jeśli zatem popatrzy się na ziemię, na *Pachamamę*, nie jak na bóstwo, lecz na byt zależny od Stworzyciela, to zauważy się, że wiara chrześcijańska wcale nie jest zagrożona, gdyż „w perspektywie chrześcijańskiej inkulturacji w Andach, tamtejsi ludzie dopatrują się w *Pachamamie* macierzyńskiego oblicza Boga, który daje życie, karmi i podtrzymuje wszystkie formy życia”<sup>26</sup>. W tym sensie potrzeba ostrożności, by zbyt

<sup>24</sup> Tamże, s. 205–206.

<sup>25</sup> M. Marzal, *¿Puede un campesino cristiano ofrecer un «pago a la tierra»? „Allpanchis”* (1971) nr 3, s. 116–117, 122–124, 125–128.

<sup>26</sup> D. Llanque Chana, *Pachamama*, w: V. Fabella, R. S. Sugirtharajah (red.), *Dictionary of Third World Theologies*, New York 2000, s. 158.

szybko nie potraktować sakralnego podejścia do ziemi w kategoriach bałwochwalstwa. Owszem, wiele zewnętrznych zachowań mogłoby wskazywać na taki właśnie, niedający się pogodzić z Ewangelią, wymiar relacji do Matki Ziemi. Faktycznie, jeśli jest to forma oddawania czci *Pachamamie* jako bóstwu, to jest ona niekompatybilna z przykazaniem mówiącym, że jeden jest tylko Pan. Niemniej sam papież Jan Paweł II w pierwszym „słowie wypowiedzianym na klęczkach i w milczeniu”, podczas pierwszej swej pontyfikalnej pielgrzymki do Polski, oddał cześć Stwórcy przez ucałowanie ojczystej ziemi, a później przyrównał ten gest do ucałowania matczynych rąk.

Być może w tym znaczeniu składanie ofiary ziemi mogłoby zostać zrozumiane, według Calixto Quispe, diakona o indiańskim pochodzeniu, jako pozdrowienie, a nie wyraz kultu idolatrycznego, możliwe do celebrowania nie tylko wówczas, gdy trzeba prosić o coś ziemię, lecz również w każdym momencie życia. Kiedy też zaczyna się taką celebrację w zależności od osoby, która składa ofiarę dla ziemi, może dojść do prośby o pozwolenie ze strony Boga na przeprowadzenie tego rytu. Ten fakt wzywania Boga skłania do myślenia, że nie mamy tu do czynienia z typową idolatrią.

Ponadto, złożenie ofiary, *pago*, w celu okazania wdzięczności Bogu jednemu, którego prosi się o pozwolenie złożenia *pago Pachamamie*, jest odwołaniem się do starego obrzędu andyjskiego. Na początku procesu ewangelizacji większość tubylców nadal celebrowała swój ryt ku czci *Pachamamy*, chociaż zaczęto już wówczas oddawać cześć „świętym”. Stopniowo *pago* nie tylko nabrało cech chrześcijańskich, ale również znaczenia chrześcijańskiego<sup>27</sup>.

Wdzięczność okazywana ziemi nie jest zatem niczym innym jak podziękowaniem Stwórcy. Na korzyść takiego rozumienia wpływa także fakt, że ziemia nie przyczynia się do dominowania nad biednymi, do ucieszenia ich, raczej stanowi pierwszorzędne źródło ich utrzymania. Owoce ziemi, niczym ślady Bożego Oblicza, skłaniają do wdzięczności. Nie może być ona zatem bóstwem o charakterze tyrana, lecz jest swoistym, choć symbolicznym, uobecnieniem Boga. Przez Indian z Ayaviri, a także przez posługującego pośród nich przez wiele lat biskupa (Monseñor Dalle) ziemia była i jest nazywana: „Świątą Ziemią *Pachamamą* Dziewicą», «piersi, która

<sup>27</sup> M. M. Marzal, *Tierra encantada*, s. 203–204.

utrzymuje i zapładnia wszystko, co rośnie i owocuje», «matką, która obdaruje pokarmem ludzi»<sup>28</sup>. Wypowiedź jednego z uczestników spotkania na temat teologii indiańskiej, jakie odbyło się w Paragwaju 2002 roku, bardzo podobnie wyraża wyżej przedstawione stwierdzenie: „Większość naszych tradycji, obrzędów i zwyczajów jest ściśle i w sposób żywotny związana z ziemią, dzięki której doświadczamy macierzyństwa Boga względem nas”<sup>29</sup>.

Rzeczywiście wśród Indian, tam, gdzie dotarła katechizacja, *Pachamama* jest postrzegana jako byt stworzony przez Boga, odzwierciedlający jego żeńskie oblicze. Inną rzeczą, jaką musi uświadomić sobie misjonarz, jest przekonanie, że Indianin czuje się synem ziemi, który nie tyle posiada ziemię, co raczej ona go posiada<sup>30</sup>. Mimo to rozważania na temat wiary potomków Inków, jeśli chcą być obiektywne, muszą wziąć całościowo pod uwagę przywiązanie ludzi nie tylko do Boga czy do bliźniego, ale też do dziejów i do przyrody. Ten ostatni aspekt jest w ścisłej korelacji z Bogiem. Nie ma bowiem mowy o wierności Bogu, jeśli zaniedbana jest relacja z ziemią, a także z drugim człowiekiem, który przecież też żyje na tej samej glebie. Wydział Misyjny CELAM-u stwierdza:

Wszystkie doświadczenia, w relacji z naturą i wspólnotą, są przeżyciami jak najgłębiej religijnymi. Ziemia i praca są obecnością i działaniem Boga, które ludy kultuwują i każdego dnia rozwijają, i liturgicznie celebrowują w mnogości rytów i świąt, ustanawiając komunie między naturą, pracą i wielkoduszną hojnością Boga. Jakkolwiek sekularyzm, merkantylizm i grabież ziemi praktycznie zamieniają się w bezpośrednią destrukcję wspólnoty oraz obecności i działań Boga w niej<sup>31</sup>.

Tubyłcy z południa Peru często traktują przejawy swej religijności jako spoglądanie na Boga o różnych obliczach. Mimo że niekiedy to zjawisko nazywano politeizmem, to do dnia dzisiejszego w ziemi widzą

<sup>28</sup> M. Barros Souza, J. L. Caravias, *Teología de la tierra*, Madrid 1988, s. 78–79.

<sup>29</sup> *Contexto de los relatos de origen y sueños de futuro*, w: *En busca de la tierra sin mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuaménico Latinoamericano de Teología India. Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 al 10 de Mayo de 2002*, Quito 2004, s. 54.

<sup>30</sup> *Documento. Bogota – 1980. La evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del desubrimiento de América*, w: *Evangelio y culturas. Documentos de la Iglesia latinoamericana*, Quito 1992, s. 223; *Espiritualidad y teología indígena. Instituto Nacional de Pastoral Indígena (INPI) (Marzo 1993)*, w: *Teología india. Segundo Encuentro Taller Latinoamericano (Panamá 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1992)*, t. 2, México–Quito 1994, s. 332.

<sup>31</sup> M. Barros Souza, J. L. Caravias, dz. cyt., s. 101.

plodną matkę, w wierzchołkach górskich dopatrują się też czegoś z tajemnicy Boga i są przekonani, że mieszkają tam: *Apu, Wamani, Achachila*, czyli największy stróż, być może jakiś przodek. Do samego Boga zwracają się w słowach: *Taytanchis*, co jest odpowiednikiem używanego przez Jezusa *Abba*<sup>32</sup>. Te wszystkie informacje misjonarz musi uwzględnić, bo jeśli natychmiast oceni je negatywnie, może utrudnić działanie Boga w duszach Indian, którzy chcą Go kochać w swych rytuałach i wierzeniach.

Skoro dzisiejszy antropolog pragnący prowadzić badania powinien skupić się nie tylko na opracowaniach innych specjalistów, lecz sam ma za zadanie przeprowadzić badania, to czy nie można by wysnuć analogicznego wniosku, że w kontekście kultury i religii mieszkańców andyjskich gór również misjonarz dobrze zrobi, jeśli zapozna się z miejscową kulturą i religią, z miejscowymi tradycjami, ale nie z tekstów pisanych, bo rzadko kiedy miejscowi wieśniacy są tymi, którzy opisują swoje społeczeństwo. Chodzi o to, że kultura andyjska jest przede wszystkim kulturą słowa mówionego, a nie pisanego i aby pójść do świata, w którym misjonarz będzie pracował, powinien on skupić się też na ustnych świadectwach, na opisach tradycji i wierzeń, których jedynymi nośnikami są opowiadania i mity. Antropologia zatem mogłaby mu pomóc w zrozumieniu duszy Indianina<sup>33</sup>. Rzetelne spisywanie zjawisk i wydarzeń z otaczającego go świata, rozmowy czy nawet wywiady z pewnością stałyby się cennym źródłem informacji dla niego samego, jak i dla następców. Niewątpliwie poważne potraktowanie antropologii kulturowej pomogłoby mu jeszcze bardziej otworzyć się na nowy świat o odmiennej kulturze i religii, pomogłoby mu także popatrzeć na formy wiary tubylczego ludu nie jako na rzeczywistość istic społeczną, lecz jako na czynnik integrujący kulturę<sup>34</sup>.

Dlatego też konieczność poznania kultury danego narodu, jego zwyczajów, sposobów myślenia i wierzenia, symboliki, języka, środowiska oraz nieuciekanie się do wyśmiewania, wyzbycie się ignorancji w stosunku do świata, w którym się pracuje, jak najbardziej może zostać nazwane „niezbędną perspektywą, która warunkuje wszystkie działania

<sup>32</sup> D. Irarrázaval, *Nueva evangelización andina*, w: *La nueva evangelización. Reflexiones, experiencias y testimonios desde el Perú*, Lima 1992, s. 219.

<sup>33</sup> M. Burga, A. Flores Galindo, *La utopía andina*, „Allpanchis” (1982) nr 20, s. 86.

<sup>34</sup> H. Zimoń, *Ewangelizacja w kontekście kulturowo-religijnym*, „Światło Narodów” (2004) nr 2, s. 62–63.

pastoralne”<sup>35</sup>. Chcąc wcielić w życie powyższe wskazania, należy zapoznać się z mitami, całą gamą symboli, mentalnością po to, by właśnie w tych rodzimych wartościach zacząć mówić o Bogu, tak jak to sugeruje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym:

Sam bowiem Kościół, od początku swej historii, nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową za pomocą pojęć i języka różnych ludów, a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów w tym celu, aby w miarę możliwości dostosować Ewangelię czy to do zdolności rozumienia przez ogół, czy też do wymagań mędrców. I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego słowa powinno stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji. Tym bowiem sposobem rozbudza się w każdym narodzie zdolność wyrażania Chrystusowej Nowiny po swojemu, a zarazem sprzyja się żywemu obcowaniu Kościoła z różnymi kulturami (KDK 44)<sup>36</sup>.

Ujmując rzecz generalnie, można stwierdzić, że wiara i kultura w południowych Andach peruwiańskich są jak dwie strony jednego medalu. Ciężko bowiem doszukać się tam ludzi niewierzących w Boga. Czynniki religijny, sakralny jest tak mocno zakorzeniony w tradycjach, kulturze, że nie sposób mówić o jednym bez odniesienia do drugiego. Poza tym Bóg i religia mają ogromny wpływ na integrację społeczeństwa andyjskiego<sup>37</sup>. Faktycznie bowiem, poza językiem i sztuką, religia, niezależnie od tego, czy dotyczy miejscowych bóstw, czy też Boga i świętych zaproponowanych przez chrześcijaństwo, ma ogromny wpływ na życie ludzi na południu Peru<sup>38</sup>.

Misjonarz, usytuowany między inkulturacją a synkretyzmem religii keczua, potrzebuje zatem wieloaspektowego poznania ludzi, do których jest posłany, ich kultury, wcielania w życie wskazań misjologicznych, nacechowanego duchem dialogu podejścia do Indian, nadprzyrodzonej intuicji, a zarazem wrażliwego i serdecznego serca, by dotrzeć do Andyńczyków i ocalić w nich to, co ludzkie i Boże jednocześnie. Innymi słowy, stoi przed nim wyzwanie, aby dokonać pewnej opcji, i nie jest tu mowa

---

<sup>35</sup> W. I. Azevedo, *Cultura indígena. Importancia para la evangelización*, w: J. Bottasso (red.), dz. cyt., s. 188–189.

<sup>36</sup> Tamże, s. 190–191.

<sup>37</sup> M. Marzal, *La imagen de Dios en Urcos*, „Allpanchis” (1970) nr 2, s. 41.

<sup>38</sup> Tenże, *La experiencia religiosa quechua*, w: *Rostros indios de Dios*, La Paz 1992, s. 29.

o tej, tak bardzo charakterystycznej dla Ameryki Łacińskiej i preferowanej przez teologię wyzwolenia, opcji na rzecz ubogich, lecz opcji na rzecz Boga o indiańskim obliczu, aby wiara (*fides*) i kultura (*cultura*) Indian mogły wyrażać się w akcji (*actio*), czyli w życiu codziennym „i mistyce współczesnych ludów indiańskich”<sup>39</sup>.

**Streszczenie.** Zaraz po pierwszej przeprowadzonej ewangelizacji w Peru różna wiara i kultura podzieliły ludzi na kilka grup. W jednej z nich znaleźli się Indianie, których nie udało się ochrzcić, a którzy zostali przy swej, również autochtonicznej religii. Do drugiej trafili ci, którzy przyjęli chrzest, a przez to zostały im otwarte wrota do wiary chrześcijańskiej i zwyczajów kulturowych, jakie przywieźli Hiszpanie. Charakteryzują się oni jednak tym, że zupełnie nie pozostawili swych rodzimych wierzeń i swej tradycyjnej kultury. W konsekwencji zaistniała sytuacja wywołała różnorodne reakcje, a jedną z nich był synkretyzm religijny. Sami Indianie w pierwszym okresie ewangelizacji byli tymi, którzy chyba nieświadomie stali się protagonistami synkretycznej odmiany religii, bo skoro misjonarze nie wchodzili w kompromisy z miejscową religią, nie próbowali w dzisiejszym rozumieniu tego słowa posługiwać się inkulturacją, to sami Indianie, przyjmując nowe formy wiary, zachowywali jednocześnie stare. Tak przyczynili się do zaszczepienia pierwszych ziaren synkretyzmu w religii, która ma ogromny wpływ na życie ludzi na południu Peru; innymi słowy – jest czynnikiem konstytutywnym tamtejszej kultury. Misjonarska posługa realizowana w środowisku na wskroś przenikniętym składnikami autochtonicznej religii keczua i jednocześnie pełnej wątków chrześcijańskich skłania zatem misjonarza do poszukiwania odpowiedzi na pytania związane z inkulturacją i synkretyzmem religijnym. Misjonarz wysłany do Peru, szczególnie do jego andyjskiej części na południu kraju, musi koniecznie zapoznać się z miejscową tradycją, wierzeniami, sposobem pojmowania świata, by wyrazić Ewangelię w szacie rodzimej kultury, a zarazem przemieniać tę kulturę, przepajając ją wartościami Dobrej Nowiny. Jednocześnie zadaniem misjonarza jest takie potraktowanie synkretycznych form wiary ludowej Indian, aby mogły się one stać formą pośrednią prowadzącą do inkulturacji.

**Słowa kluczowe:** Peru; ewangelizacja; inkulturacja; synkretyzm religijny; religia keczua.

**Summary: A missionary in the face of the Faith and Culture in the South Peruvian Andes.** Just after the first evangelization was carried out in Peru, differences in faith and culture divided people into several groups. In one of them, there were Indians, who would not be baptized, and continued practicing

<sup>39</sup> *Documento sobre Pastoral Indígena (Cobán, Guatemala 1988)*, w: D. Salado (red.), *Inculturación y nueva evangelización*, Salamanca 1991, s. 53; M. Gelabert, *La dialéctica del concreto universal en la evangelización*, w: D. Salado (red.), dz. cyt., s. 119.

their indigenous religion. The other category included those who were baptized and thus opened themselves to the Christian faith and cultural practices brought by the Spaniards. However, they are characterized by the fact that they have not completely abandoned their native beliefs and traditional culture. Consequently, the situation provoked various reactions, and one of them was religious syncretism. The Peruvian Indians themselves, in the first period of evangelization, were probably the ones who unconsciously became the protagonists of the syncretic religion, because since the missionaries did not enter into compromises with the local religion, and did not try to use inculturation in the modern sense of the word, it fell upon the Indians to accept the new forms of faith, yet at the same time, keep the old ones. In this way, they contributed to instill the first grains of syncretism in religion, which has a huge impact on the lives of people in the south of Peru; in other words – is constitutive of the local culture. Missionary ministry, therefore, carried out in an environment permeated by indigenous Quechua religion and, at the same time, filled with threads of Christianity leads a missionary to seek answers to issues related to the inculturation and religious syncretism. A missionary sent to Peru, especially to the Andean part in the south of the country, must certainly familiarize himself with the local traditions, beliefs, and ways of understanding the world, in order to express the Gospel in the cloak of local culture and, at the same time, transform this culture, imbuing it with values coming from the Good News. Simultaneously, the task of the missionary is to treat syncretic forms of Indian folk beliefs in such a manner that they can become a transient form leading to inculturation.

**Keywords:** Peru; evangelization; inculturation; religious syncretism; Quechua religion.

