

Tensión e integración entre el catolicismo español y los sistemas de creencias indígenas en Chocó²

Resumen

Este artículo es producto de una investigación hermenéutica que ha seleccionado, analizado e interpretado sistemáticamente archivos de informes oficiales, manuscritos, ponencias y varios escritos de la historia de la evangelización de los pueblos indígenas en Chocó, desde la época de la colonia hasta nuestros días, con el propósito de comprender las tensiones y los procesos de integración entre el catolicismo español y los sistemas de creencias de los aborígenes. Las polémicas suscitadas por causa de la evangelización en poblaciones nativas, plantean hoy un gran reto a las nuevas perspectivas con las que la Iglesia Católica debe comprender su misión, entendida ahora desde la praxis de los valores del Reino, es decir, una novedosa concepción del discipulado que, sin excluir lo sacramental y lo ritual, se determine por las consecuencias éticas que ello conlleva.

Palabras clave: Identidad, religión, evangelización, cultura, misión.

Tension and integration between spanish catholicism and the indigenous belief systems in Chocó

Abstract: This article is the result of a hermeneutics research which has selected, analyzed, and systematically interpreted official report files, manuscripts, reports presentations, several written works, about the evangelization history of Chocoan indigenous communities, since the colony period up to the present time. The purpose of this research was to understand the bitterness and integration processes between Catholicism from Spain, and indigenous people believes system. The controversies caused by the evangelization process in indigenous communities, set up a big challenge to the Catholic church new prospects, which should understand his mission, understood since the kingdom values praxis; it means, a new conception of the follower that, without excluding the sacramental and the ritual, it is determined by the ethical consequences that it implies.

Keywords: Identity, religion, evangelization, culture, mission.

¹ Teólogo (2012), Lic. En Filosofía y Educación Religiosa (2011) de la Universidad Católica de Oriente; Magister en Teología de la Biblia (2018) de la Universidad San Buenaventura de Bogotá; Magister en Gestión Pública (2012) de la Universidad Santiago de Cali; Especialista en gerencia de servicios sociales de la Fundación Universitaria Luis Amigó (2009). Estudiante de Doctorado en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

² El presente artículo es un compendio de la tesis titulada "Identidad del discipulado de las comunidades indígenas del Chocó a la luz de Mateo 5, 13-16" presentado para optar grado de Magister en Teología de la Biblia en la Universidad San Buenaventura de Bogotá (2017).

Introducción

Capituladas las tierras de la costa norte colombiana por el Rey Fernando en 1508, que reconoce a Diego de Ojeda como “descubridor”, hacia el año 1510, hicieron su arribo a Tierra Firme los primeros conquistadores españoles acompañados de legados católicos, quienes, a su entrada en el Golfo de Urabá, celebraron la primera misa en el sitio que fue llamado por Diego Nicuesa como “Puerto de Misas” donde hoy está ubicada la población de Acandí en el departamento del Chocó. En el año 1513 llega el primer obispo de Tierra Firme, Fray Juan Quevedo, franciscano, en compañía de Pedrarias Dávila y 14 eclesiásticos entre regulares y seculares (Fernández y Granados, 1936). Allí, en Santa María la Antigua del Darién, fue erigida la primera diócesis en la masa continental por el Papa León X; pocos años después, en 1524, Fray Vicente Peraza trasladó la sede a Panamá en obediencia a la Bula “In inminente Perículo” del mismo Papa (Conferencia Episcopal de Colombia, 1992). Los primeros sacerdotes de quienes se tiene noticia cierta de haber pisado tierra colombiana, asentados en Santa María la Antigua del Darién en 1511, fueron: Andrés Vera, Juan Pérez de Zalduendo y Pedro Sánchez. Fueron los franciscanos los que fundaron el primer monasterio en cabeza de Antonio Casanova, Pablo Avilés, Fernando Sepúlveda y Andrés Valdés (Gaviria, 1980).

La evangelización de las américas que, estuvo a cargo de doctrineros, frailes y sacerdotes seculares, tras la figura del Patronato Regio, llevaba aparejada la acción política como cuestión de estado, es decir, la unidad de la fe dentro del reino como garantía de la unidad política del mismo. Su objetivo principal era erradicar las creencias religiosas y supersticiones de los nativos que contrariaban los principios de la civilización y de la fe católica; para ello, utilizaron métodos como la doctrina y la catequesis, además de la implementación de estrategias colonizadoras como las reducciones, escuelas, colegios e internados.

Pese a las modificaciones y alteraciones en el aspecto cultural, religioso, lingüístico, productivo y racial, por la interacción desigual de las comunidades indígenas del Chocó con otras estructuras sociales dominantes, sus sistemas de creencias han logrado subsistir en el tiempo. Los ingentes esfuerzos de los misioneros de la Iglesia Católica por varios siglos no lograron la erradicación total de las creencias de los nativos. Sólo desde el mensaje liberador del Evangelio y la espiritualidad indígena, ambos amparados en sus valores intrínsecos y tras una recíproca purificación, encontraron un punto de convergencia espiritual que marcó una ruta común de coexistencia fraterna por cuanto se asumió la afirmación de valores éticos como la defensa de la vida, la estima por el acervo cultural, la apropiación del territorio, la salvaguardia de la dignidad humana y la prevalencia de ideales comunitarios sobre intereses individualistas. El Evangelio de Mateo 5, 13-16 presenta un modelo de discipulado que armoniza con esta perspectiva antropológica de la evangelización, determinado no por la praxis ritual o sacramental, sino por las consecuencias éticas de lo que se ha llamado como “las buenas obras”.

La presente investigación documental se presenta en dos momentos principales. En primer lugar, se expone sistemáticamente una información seleccionada sobre los procesos de cristianización adelantados por la Iglesia Católica en Chocó, desde la época de la colonia hasta la consolidación nacional, seguido de reflexión y análisis de los fenómenos religiosos y sociales que resultaban de dicho devenir histórico. En segundo lugar, se procede a la iluminación teológica a partir del texto mateano antes mencionado, que nos permite identificar una forma de discipulado basado en el testimonio de las buenas obras.

Primer encuentro de los españoles con los indios chocoes

De acuerdo con el documento lascasiano, señala Castrillón, que el primer contacto de los conquistadores con los indios chocoes se dio en el siglo XVI cuando Vasco Núñez de Balboa, en su expedición por el río Atrato, llega a Vigía de Curbaradó y es sorprendido por la resistencia armada de cinco caciques: Abibeyba, Cemaco, Abrayda, Abenamachei y Dadayba. Las consecuentes acciones de los conquistadores se caracterizaron por el pillaje, atropellos, despojos y muertes, donde la cultura técnicamente más avanzada se impuso sobre los nativos (Castrillón, 1982). Fue necesario la promulgación de leyes como las de “Burgos” en 1512 y las de “Indias” en 1680, que regularan las relaciones de estos con los nativos, dada la rapacería y el maltrato físico y mental al que era sometido el aborígen en América.

El arribo de los españoles a este territorio significó, al mismo tiempo, la suma de muchas confrontaciones con los habitantes originarios de las húmedas selvas chocoanas. Los chocoes eran identificados como tribus indígenas guerreras y dominantes en la región, de ahí se comprende que las acciones encaminadas al sometimiento por parte de los invasores, encontraron resistencia armada a las presiones para la civilización y cristianización (Castrillón, 1982). Sin embargo, esta resistencia no fue suficiente para detener la ambición y espíritu de expansionismo de los conquistadores, quienes hicieron su incursión en esta región por diferentes puntos geográficos, como lo refiere Castrillón:

La penetración española en el territorio chocono se intentó sucesivamente en tres direcciones: por el norte, desde Santa María la Antigua del Darién al Atrato; por el occidente, desde Panamá a la costa Pacífica del Chocó; por el oriente, desde Anserma a la parte alta de los ríos San Juan y Atrato (p. 108).

A mediados de este mismo siglo ya el territorio chocono pasaba a formar parte del obispado de Popayán en el año 1546 creado por su Santidad Paulo III (Franciscanum, 1992). Existen muchas evidencias documentales sobre la dependencia eclesiástica del Chocó a la Diócesis de Popayán; en el libro de bautismos de 1791-1810 de la Parroquia San José de Tadó, se halla suscrita la conclusión de la Visita Apostólica de Mons. Diego, obispo de Popayán en el año 1754:

(...) y de los españoles de este pueblo, damos por concluida la visita y por pagadas las quartas episcopales; dándoles las debidas gracias por el celo y vigilancia con que hasta la presente ha cumplido con su obligación y encargándole la perseverancia, en que le prometemos de parte de Dios la debida remuneración; dicho en este pueblo de San Francisco de Tadó en siete días del mes de diciembre de mil setecientos cinquenta y quatro años, firmado y refrendado en la forma ordinaria (Libro de Bautismos I, Parroquia San José de Tadó, 1791)³.

La mencionada Diócesis de Popayán obedecía a los modelos de evangelización ordenados por la Iglesia de Roma y el apremio de los reyes de España. El esquema tradicional de las expediciones colonizadoras exigía a los jefes de las mismas que llevaran consigo sacerdotes para que administraran los sacramentos a los españoles y al mismo tiempo enseñaran la doctrina católica a los naturales. La organización de la doctrina requería la fundación de escuelas, construcción de iglesias, supresión de adoratorios gentílicos, doctriñeros para enseñar de memoria las oraciones, los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos y las obras de misericordia,

³ Libro de bautismos de 1791- 1810. Parroquia San José de Tadó. Sin número de folio. Este libro cuenta con registros fechados a partir del año 1748 en evidente deterioro. En el mismo libro se encuentra registros de partidas de bautismos, matrimonios y defunciones, lo cual fue corregido por Mons. Angel Velarde y Bustamante en el año 1791 como una de sus recomendaciones tras la visita apostólica por él realizada.

etc. Los doctrineros debían llevar libros de bautismos, matrimonios y eran pagados por los encomenderos.

Según datos históricos, los primeros sacerdotes para estas misiones fueron reclutados entre el clero secular, pero fueron los jesuitas y especialmente los franciscanos quienes pacificaron a los indios noanamaes, chochoes y citaraes (Castrillón, 1982). Los primeros misioneros que de manera estructural emprendieron la tarea de cristianizar a los indígenas chochoes fueron los dominicos hacia el año 1573 (Groot, 1889), su actividad se desplegó en la parte sur del Chocó con incansables misioneros, entre los que sobresale Fray Martín Medrano (Gaviria, 1980). También los franciscanos desarrollaron una importante labor misional en la región del Pacífico entre los años 1648 hasta 1790; los hijos del Patriarca San Francisco sembraron en el corazón de los chochoanos la devoción al seráfico de Asís. Sobre la misión de los jesuitas, señala García (2008) que

por los años 1654 aparecen en Nóvita los Rdos. PP. Jesuitas Pedro de Cáceres y Francisco de Orta quienes trabajaron en este campo durante el siglo XVII con tal éxito que llegaron con su celo y benignidad a convertir a más de 60.000 indios (p. 16).

A estos dos audaces misioneros los acompañaron en esta conquista el padre Carvajal, natural de Popayán y el padre Juan Izquierdo; siete operarios sostuvieron la floreciente misión durante 32 años porque dominaron las lenguas indígenas y fundaron centros (Fernández y Granados, 1936). Los agustinos recoletos llamados “candelarios” atendieron la región durante la primera mitad del siglo XVII (Fernández y Granados, 1936) y los capuchinos estuvieron desplegando una intensa labor evangelizadora en el Chocó por nueve años aproximadamente a partir del 11 de diciembre de 1892 (Onetti, 1923). Finalmente, los carmelitas, a partir del 8 de agosto de 1919, una vez fue segregada la Prefectura Apostólica de Urabá de la Prefectura del Chocó, por la Sagrada Congregación Propaganda Fide, mediante decreto del 4 de marzo de 1918, fueron encargados del cuidado pastoral de todo el norte del Chocó.

En la misión del Chocó, sin duda, estos misioneros aplicaron los métodos de “doctrina y catequesis” como medio eficaz, según la época, de cristianizar a los indígenas. Así lo podemos constatar en las partidas de bautismos registradas entre 1791 y 1810 de la Parroquia San José de Tadó. En este caso, es muy útil referirnos al acta de revalidación de un matrimonio celebrado en 1749 por falta de jurisdicción del reverendo padre Fray Francisco Javier Clabijo de la Orden de San Francisco de la Provincia de Santa Fe, cura doctrinero de indios:

En la Parroquia de San Joseph de Españoles de este pueblo de Thadó en veinte y siete días del mes de Agosto de mil setecientos quarenta y nueve años, en virtud de la facultad mencionada en las partidas antecedentes (...), que probablemente se infiere no haber tenido el reverendo padre Fray Francisco Javier Clabijo de Orden de San Francisco de la Provincia de Santa Fe, porque aunque fue nominado por su prelado regular para Cura Doctrinero de los yndios de este dicho pueblo, no fue presentado por el Vicepatrono real, ni canónicamente instituido por el Señor Ordinario Diocesano, y aunque dijo que avía tenido commision de su Señoría Illma ni la manifestó, ni publicó como debía; En cuya virtud usando yo de la anunciada jurisdicción transmita a mí, desposé In Facie Ecclesiae y bendije según el ritual Romano a Antonia Truquidá con Hilario Sarco Viudo; Y a Maria Petrona Larguere con Juan Luis Ladino, todos yndios originarios de este dicho pueblo (Libro de Bautismos I, Parroquia San José de Tadó, 1791).⁴

⁴ La ortografía es propia de la época y responde a la forma como está asentado en los libros referenciados.

Siguiendo a Castrillón (1982), es pertinente relacionar los pueblos en los que hubo doctrinas para las comunidades indígenas citaraes, noanamás y chochos:

San Francisco del Darién, San José de Bojayá, San Francisco de Quibdó, Inmaculada Concepción de Lloró, San Sebastián de Bebará, Nuestra Señora de Chiquinquirá de Beté, Nuestra Señora de la Columna de Tadó, San Juan de Chamí, San Antonio de Hábita, Mumbú, Nuestra Señora de la Candelaria de Taitá, San Sebastián de Negüá, San Francisco de Bagadó, San Juan de Tamaná, San Nicolás de Quinchía, Santa Rita de Iró y Mungarrá. Entre los indígenas Cunacuna se establecieron doctrinas en San Bartolomé de Murindó, San José de Murri y San Antonio de Riosucio (p. 132).

Iglesia y Estado colombiano en la consolidación nacional

Así como en la época de la colonia los acuerdos entre la Corona y la Iglesia romana determinaban las relaciones con el nativo, también en los nuevos tiempos de consolidación nacional de la Nueva Granada influyen enormemente las formas de relación que se establezcan entre el poder civil y eclesiástico a partir de la nueva idea de país y el rol que jugarán las partes en el propósito de unificación nacional por cuanto retrotrajeron, en algunos casos, prácticas dominantes del vencido poder real. La destacada participación de un sector de la Iglesia en la gesta libertaria traerá consigo la lucha por el control del poder con los estamentos civiles, quienes finalmente, mediante acuerdos bilaterales, lograrán la coexistencia pacífica y la distribución de competencias en sus propósitos de construcción patria. Tales acuerdos tienen incidencia directa sobre los pueblos indígenas considerados como menores de edad, por lo cual se hará un breve recorrido por los acontecimientos históricos y los cuerpos legales que dan continuidad a acciones dominantes por parte de la estructura de poder.

Los movimientos independentistas de la Nueva Granada contaron con la decidida participación del bajo clero secular y regular en sus diversos niveles jerárquicos, amén de que la alta jerarquía contemporizara con la Corona. Con las manos puestas en los evangelios, el 20 de julio de 1810, 14 eclesiásticos juraron y firmaron el acta de la independencia, es decir, el 40% de un total de 35 firmas asentadas en dicho documento (Fernández y Granados, 1936). Este consorcio se hacía evidente en sucesivas muestras de colegaje, por ejemplo, en 1819, el Capítulo Metropolitano cedió al Gobierno Republicano los frutos de los beneficios vacantes de la mitra y los diezmos llamados “novenos de su Magestad” reservadas a las cajas reales. Esta sumisión del clero al gobierno se debía al entusiasmo por la independencia y la confianza mutua, que llevó incluso a tolerar sin mayor resistencia la ley del Patronato en 1824, que dejaba a la Iglesia sometida al Estado (Tormo y Gonzalbo, 1961).

A partir de 1851 hasta 1886, las relaciones entre Iglesia y Estado se distinguen por la desconfianza, la sospecha y la condena mutua, a razón de las ideas liberales de origen francés caracterizadas por la conquista de una conciencia libre, igual y autónoma, abiertamente anticlericales, cuya consolidación formal se estampa en las constituciones de 1853 y 1863 (Galvis, 1986). Aguren (1970), califica la primera de anticristiana y tiránica, ya que “suprimió de sus artículos el nombre de Dios, despojó a la Iglesia de todos sus derechos, proscribió la educación religiosa de los centros docentes y, en cambio, proclamó todas las libertades sin las limitaciones que impone el orden moral” (pp. 81-108). Afirma Flórez (2007) que:

La restauración de la coexistencia pacífica de los dos poderes, o si se quiere de las dos sociedades perfectas, se logrará hasta 1886, cuando se aprueba la Constitución Política como fruto de un proceso de Regeneración, donde la Iglesia se reposiciona dentro de un Estado confesional, pues

ella va a cumplir la función de cohesión social (p. 70).

El Concordato, con la Ley 57 del 31 de diciembre de 1887, se convertirá posteriormente en la materialización de la unión del poder civil y eclesiástico porque dispuso de piso jurídico para la suscripción de convenios orientados a la formación cultural de la sociedad colombiana. El Artículo 1º del Concordato guarda casi perfecta armonía con el art. 38 de la Constitución de 1886:

La religión católica, apostólica y romana es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas (Concordato, 1887, p. 1)⁵.

El orden social sería garantizado por la Iglesia, mediante una educación cuyo objetivo superior era crear en los receptores una conciencia capaz de asimilar y reproducir la estructura normativa del Estado, con sujeción a la idea de autoridad, moralidad y sumisión de personas “incapaces” de su propia autodeterminación, necesitados de la tutela de la Iglesia y del Estado. Los centros educativos, regentados por religiosos, comienzan a cumplir una función de control y vigilancia dentro de las comunidades y llevaron a la práctica la aplicación de valores orientados hacia la unificación de la nación colombiana en detrimento de los valores propios de la diversidad y pluralidad cultural de los pueblos puesto que, a la postre, destruyeron muchos de los referentes religiosos, simbólicos y culturales de los niños, niñas y jóvenes indígenas so pretexto de la llamada “civilización”.

Mediante la Ley 89 del 25 de noviembre de 1890 el gobierno determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada mediante las misiones, es decir, a través de la actividad cristianizadora de la Iglesia que cumplía al mismo tiempo los planes civilizadores del Estado. El 27 de diciembre de 1902 se firma el Convenio sobre las “Misiones Patrias” encargadas de la reducción de los indios, por 25 años, con sucesivas renovaciones en los años 1928 y 1953 (Aguren, 1970). Fue en el marco de este Convenio en el que se entregaron funciones administrativas a la naciente Prefectura para direccionar la educación entre las comunidades indígenas del Chocó; en 1913, el Ministro de Instrucción Pública, cede 20 escuelas a la Prefectura del Chocó, antes administradas por la Intendencia, y nombra como Inspector Escolar de Indígenas al padre Francisco Gutiérrez, Prefecto Apostólico, con presupuesto propio aprobado por el Congreso de la República para la construcción de escuelas y la atención educativa de niños y adultos indígenas (Gaviria, 1980). En medio de circunstancias muy adversas y de enemigos que se oponían a la educación de los indígenas y acusaban a los misioneros de traficantes de indios. Entre los años 1919–1925, el número de escuelas aumentó ostensiblemente, aunque no con los resultados esperados por los misioneros, como lo narra Gaviria:

Pese al florecimiento de las escuelas, los resultados no correspondían ni a los esfuerzos ni a las esperanzas en aquellas afincadas. La experiencia mostraba muchos esfuerzos frustrados. Cuando los indios después de pasar por la escuela, regresaban a sus hogares, pronto caían otra vez en un estado semi-salvaje, olvidaban lo aprendido y eran incapaces de forjar una vida de mayor progreso (p. 46).

Con base en informes realizados sobre la poca efectividad de las escuelas en la “civiliza-

⁵ La ortografía es propia de la época y responde a la forma como está asentado en los libros referenciados.

ción cristiana” de los indios, los misioneros optaron por un método menos costoso y práctico, y así, en el año 1931, surge la idea de establecer internados en las regiones mayoritariamente pobladas por los indígenas, regentados por religiosos claretianos y las Misioneras de la Madre Laura. Entre las décadas del 40 al 80 los internados fueron la principal herramienta de integración entre la religión católica, el Estado y las comunidades indígenas en la Prefectura del Chocó. Encontramos internados en Puremberá, Catrú, Aguasal, Lloró, Noanamá, Istmina, Playa de Oro y Juradó, en los que los niños y niñas recibían educación primaria, catequesis, artes y oficios, etc. Una vez concluido el ciclo formativo regresaban a sus casas familiares, desde luego, como agentes transformadores en sus comunidades para favorecer los valores de la sociedad dominante. Se convirtió ésta en una forma de evangelización, promoción y educación por parte de los misioneros católicos y llegaron a formar varias generaciones de indígenas con este modelo (Romero, 1997).

Estas reducciones, que contaron con una significativa inversión estatal, se convirtieron en el lugar privilegiado de la sociedad hegemónica para aculturizar a niños y niñas indígenas mediante la cristianización, lo que produjo desprecio por sus propias tradiciones, su lengua y el anhelo de insertarse en una sociedad moderna prometedora de mejores condiciones de vida. Los internados, como estrategia bandera de la misión, demandaban la inversión de valores del mundo indígena e intentaban desplazar su universo simbólico en cada una de las representaciones o mediaciones materiales o ministeriales de su mundo espiritual. Fue así como, a la par con el cambio de mentalidad de las nuevas generaciones, se buscaba anular el servicio espiritual comunitario de los jaibanás y deslegitimar su mediación como ejercicio de brujería o de intervenciones demoníacas. Asevera Flórez (1996) que uno de los fines de la misión fue acabar con la jefatura espiritual del jaibaná, razón por la cual se desató una persecución contra ellos, se tomaron por la fuerza sus bastones y los quemaron o los decomisaban.

Así mismo, se buscaba echar al olvido muchas prácticas tradicionales como la entronización de un recién nacido a la comunidad y su ritualidad para dar el paso a la vida de pareja; todo esto se fue desplazando o al menos modificando, por la confección de los sacramentos del bautismo y del matrimonio por parte del misionero, los cuales quedaron muy grabados en la memoria de los pueblos indígenas e, incluso, posiblemente insertados en su sistema de creencias desde una interpretación propia.

Evangelización en el siglo XX

Los Padres capuchinos, instigados por causa de la guerra civil de principios del siglo XX en Colombia, después de nueve años de actividad misionera en el Chocó, debieron abandonar estas tierras de misión. Sólo quedaron los sacerdotes seculares Tomás Castro Terán, Demetrio Salazar, Collins, Hoyos, Tobón y Alcides Rojas, quienes, aunque en número insuficiente, dedicaron por completo su vida a la tarea misionera en el Chocó, con la tutela del arzobispado de Popayán (La misión claretiana en el Chocó, 1960, p. 21).

En los albores del siglo XX, erigida la Prefectura del Chocó el 28 de abril de 1908, por la Sagrada Congregación de Negocios Extraordinarios, el día 14 de febrero de 1909 se presenta ante el pueblo de Quibdó el primer Prefecto Apostólico, Juan Gil, acompañado de los padres Juan Codinach, Andrés Vilá y José Fernández, con los hermanos coadjutores Hilario Goñi, Feliz Reza y Ramón Casals (Gutiérrez, 1924)⁶. La misión confiada a los claretianos en la espesura de la selva chocoana

⁶ Informe oficial, Prefecto Apostólico del Chocó al Excelentísimo Sr Delegado Apostólico de Colombia (1909-1910).

era todo un reto por las condiciones geográficas, climáticas, económicas, culturales, etc. Pero, ante todo, por las múltiples prevenciones frente a los nativos, quienes eran calificados de salvajes en el concierto nacional y más allá de los mares. De hecho, el decreto de erección de la Prefectura del Chocó en 1908, entregado a los claretianos decía: “En el vastísimo territorio de la República de Colombia, denominado Chocó, hay un gran número de habitantes que, viviendo aún en la superstición e ignorando toda regla moral, van errados del camino de la salvación eterna” (García, 2008, p. 30). Seis años después de su experiencia en terreno, los misioneros lanzan su voz de protesta por los calificativos desobligantes contra los habitantes ancestrales del Chocó, que afirmaban:

Ahora bien, si por los datos que acabamos de aducir rechazamos el calificativo de salvajes y bárbaros en toda su crudeza aplicado a los indios del Chocó, debemos con mayoría de razón rechazarlo cuando se aplica a los de color, que forman, casi en su totalidad la población (...). Tenemos por tanto razón para rechazar indignados los calificativos de bárbaros y salvajes atribuidos a nuestro amado pueblo chocono (Gutiérrez, 1928, p. 11)⁷.

Sobre el trabajo pastoral, el informe oficial de 1909-1910, dirigido al Delegado Apostólico de Colombia la naciente Prefectura relaciona un listado con cantidades definidas de sacramentos, correrías misioneras, predicaciones, procesiones, novenarios y demás actividades realizadas, como los frutos cosechados por aquel entonces:

Ningún termómetro es más exacto, para apreciar la moralidad o inmoralidad de los pueblos, que la estadística de confesiones, comuniones y matrimonios. Y ningún fiel de balanza más a propósito, para hallar el verdadero punto de comparación de los trabajos apostólicos y los frutos espirituales, merced a ellos recolectados, que la susodicha estadística de penitentes, comulgantes y desposados (Gutiérrez, 1924, p. 18).

En el año 1953, los Misioneros Hijos del Corazón de María, que desarrollaban su misión en el San Juan, Baudó y el Pacífico, próximos ya a la entrega de la jurisdicción eclesiástica de la provincia del San Juan a los Padres javerianos, en su reseña histórica, escribían:

Fueron pues, a fomentar y mantener la educación religiosa, predicar la divina palabra con instrucciones evangélicas; exhortar a la frecuencia de los sacramentos, procurar la reforma de costumbres, intensificar el culto verdadero; asistir a la cabecera de los enfermos, prodigar consejos saludables a quienes lo solicitaran, influir directa o indirectamente en el avance material, educativo y social de aquellos pueblos (Reseña histórica misionera, 1953, p. 16)⁸.

Sin lugar a dudas, las actividades de los misioneros eran tan amplias y exigentes, como inmensas las dificultades de toda índole que se cruzaban en la realización de la tarea a ellos delegada, por ello, sus afanes iban más allá de garantizar el ejercicio sacramental. Sin embargo, por la insistencia en datos estadísticos en la realización de sus informes oficiales a la Santa Sede, se percibe que su inclinación pastoral, privilegiaba la administración de los sacramentos como la prueba de los resultados alcanzados en la misión. La praxis sacramental se convierte en herramienta de reclutamiento de nuevos cristianos con los consecuentes resultados en materia de compromiso, sentido de pertenencia y afecto filial con la fe que asumían de forma obligada y sin procesos de verdadero discipulado. Amén del bautismo y de otros sacramentos frecuentados,

⁷ Informe oficial que rinde el proyecto apostólico del Chocó a la Delegación Apostólica (1911-1915).

⁸ Reseña histórica de los Misioneros Hijos del Corazón de María en el San Juan, Baudó y Costa del Pacífico (1909-1953).

como el matrimonio, las comunidades indígenas del Chocó fueron resistentes a la doctrina y a los esquemas catequéticos que presentaban una figura desteñida de Jesús. Pero el problema no estaba en la doctrina en sí misma, tampoco en los sacramentos, sino en la manera como era presentada y el entorno socio-cultural agresivo en el que estos eran “ofertados” al receptor. Este tipo de catolicismo español no era otra cosa que la prolongación o reproducción del cristianismo medieval caracterizado por el legalismo y la pompa ritual pero desprovisto de responsabilidad social en el ejercicio de la justicia y del testimonio de una vida coherente con lo que profesan los labios.

La radicalización de la eclesiología de la época hizo ver a la Iglesia, y no a Jesús, como el camino para alcanzar la salvación. El axioma negativo de San Cipriano de Cartago, *extra ecclesiam nulla salus/ fuera de la Iglesia no hay salvación*, situaba a la Iglesia como absolutamente necesaria para la salvación porque desplazaba, inconscientemente, a Jesús como único mediador, a través del cual recibimos la salvación. En efecto, la pastoral estaba orientada a bautizar de manera masiva a los indios, previendo su entrada al seno de la Iglesia para no perder sus almas; en esto se medía el celo del misionero y se justificaba todo riesgo que tomara, con tal de abrir las puertas de la Iglesia a los infieles por el bautismo.

Evangelización posconciliar

La apertura de la Iglesia Católica tras la publicación de los documentos del Concilio Vaticano II significó para la Iglesia que peregrina en el Chocó una gran oportunidad para reflexionar sobre su quehacer pastoral y explorar nuevos caminos para un acompañamiento más asertivo a la población indígena que partiera de su propia cosmovisión y planes de vida.

El primer intento de organización de la población indígena en el Chocó, lo datamos en el año 1973, cuando monseñor Gustavo Posada Peláez convocó a 220 indígenas delegados de todo el departamento a participar de un encuentro pastoral en la ciudad de Medellín, en las instalaciones del Seminario San Pío X, perteneciente al Vicariato de Istmina, que dio como resultado la creación de la Undich (Unión de Indígenas del Chocó) el 5 de octubre de 1973 (Revista de misiones, 1973, p. 270), con personería jurídica número 0431 del 5 de junio de 1975⁹. La primera publicación, como resultado del encuentro que vio nacer la nueva organización de los indígenas del Chocó, estuvo introducida por las siguientes palabras: “Indigenismo no significa curiosidad, sino respeto; protección, sino igualdad; ayuda, sino promoción; filantropía, sino justicia; oportunismo, sino responsabilidad; habladuría, sino efectividad; precolombia, sino Colombia” (Revista de misiones, 1973, p. 271). Estos valiosos propósitos de la tarea evangelizadora adolecieron de prácticas impositivas y poco conciliadoras que terminaron por repetir algunos de los exabruptos que se intentaban superar del pasado. Fueron seguramente estas las razones que llevaron al fraccionamiento y posterior desaparición de la joven organización indígena en el departamento del Chocó.

También el Vicariato Apostólico de Quibdó, en solidaridad con las nuevas corrientes indigenistas que cuestionaban el atropello de los misioneros a las comunidades indígenas como la “Declaración de Barbados” en 1971 y documentos eclesiales como el de “Melgar” de 1968 que exigen respeto a las culturas de los pueblos (Claretianos en Colombia, 1999, p. 85), avanzaba en algunos ensayos de pastoral indigenista con el dinamismo del padre Provincial Gabriel Martínez desde 1971. En esta tarea fue decisivo también el aporte pastoral de los sacerdotes Héctor Castri-

⁹ Revista de la Undich. Texto original escrito a mano sin paginación.

llón, antropólogo y Gonzalo de la Torre, biblista. El *Centro de Pastoral Indígena* se convirtió en un referente obligatorio para una pastoral inculturada, respetuosa, dinámica y creativa; un compromiso decidido de claretianos como Agustín Monroy, Libardo Restrepo, Héctor Carvajal y el entonces diocesano Jesús Alfonso Flórez. El cambio de paradigma en los modelos de evangelización, a finales de los años setenta, comienza a ver sus frutos en la materialización del ideal de autonomía de las comunidades indígenas, representado en la organización estudiantil Embera-Waunan –Orewa– que logra su formalización mediante la Personería Jurídica 098 del 14 de noviembre de 1979. Afirma Flórez (2007), que en 1981 esta organización de carácter estudiantil pasa a ser una organización regional constituida por los pueblos indígenas del Chocó, con el nombre de *Organización Indígena Regional Embera Waunana del Chocó –Orewa–*.

El Centro de Pastoral Indígena y la Orewa dan comienzo a un largo y penoso camino por la defensa del territorio, la defensa de los patrones culturales propios, la valoración de las prácticas religiosas ancestrales, la lucha por la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas. No siempre estas iniciativas inculturadas fueron bien vistas por la jerarquía; sin embargo, a partir de 1983 el Vicario Jorge Iván Castaño Rubio, desde esta novedosa apuesta, acoge como criterio fundamental de la pastoral acompañar, fortalecer y apoyar el proyecto indígena, principios expuestos en la “tarjeta de identidad del C.P.I.” (Jaibía, N° 5, 1988), en el que su objetivo primario fue: “Poner las bases para el surgimiento en el Chocó de una iglesia india sólidamente enraizada en la cultura embera, waunana y cuna” (Misioneros claretianos en Colombia, 1999, p. 88). Toda esta apuesta misionera ancló su fundamento teológico en una hermenéutica contextualizada, que posteriormente evolucionó en la denominada *Hermenéutica de la Matriz Social Triádica*¹⁰.

Las 10 Opciones Pastorales, del entonces Vicariato de Quibdó en los años 80, son la expresión más clara de una Iglesia identificada con la causa de los más empobrecidos y oprimidos. Estas opciones se convirtieron en la ruta pastoral de la Diócesis de Quibdó, con la llegada de Mons. Fidel León Cadavid Marín en el año 2001; así se constata en el año 2003 con la publicación del nuevo Plan Diocesano de Pastoral, en el que, con renovado entusiasmo, la Iglesia particular de Quibdó define tres ejes fundamentales de su ejercicio pastoral: animación en la fe, formación y organización (Plan de pastoral diocesano, 2003, p. 32)¹¹.

Coexistencia de dos sistemas religiosos

El concepto de identidad implica pensar en la forma como un grupo humano se define en relación con otros para marcar sus diferencias y los elementos que los hace únicos por oposición natural a otras formas de identidades. Alicia Silva (2012), sugiere que la identidad viene determinada por un universo simbólico llamado *cultura*, el cual define como: “Un conjunto de elementos, materiales e inmateriales (lengua, ciencias, técnicas, instituciones, normas tradicionales, valores y símbolos, modelos de comportamientos socialmente transmitidos y asimilados, entre otros) que caracterizan a un determinado grupo humano con relación a otros” (p. 198).

Hoy existe la necesidad de redefinir el concepto de identidad desde un nuevo escenario

¹⁰ Esta hermenéutica busca levantar el mapa socio-espiritual de los relatos bíblicos con el propósito de preparar la conciencia del lector y del oyente y penetrar en los contextos del relato que, básicamente, son tres: a) los contextos acaparadores, frutos de los cerebros de herencia animal-reptilico y límbico; b) los contextos comunitarios, frutos de la actividad del cerebro neocórtex o racional y c) las opciones de conciencia, fruto de la libertad. En todo relato, como en la vida, encontramos estas tres realidades: la presencia de lo acaparador, la presencia de lo comunitario y las opciones que hace la conciencia frente a esas dos grandes realidades... (De la Torre, 2010, p. 33). Esta triada social, presente también en la sociedad indígena, es la que se va a convertir no sólo en dinámica de organización social, sino en la base de la hermenéutica bíblica que va a alimentar la evangelización.

¹¹ Diócesis de Quibdó. Plan Diocesano de Pastoral 2003-2006.

de pluralidad y de alteridad, un concepto de identidad sin instancias absolutas, abierto a la relacionalidad (Bermejo, 2011). El documento de Aparecida (2007) señala que “asumir la diversidad cultural, que es un imperativo del momento, implica superar los discursos que pretenden uniformar la cultura, con enfoques basados en modelos únicos” (p. 36). Estas nociones apuntan a identificar el concepto de identidad con los valores de un colectivo social dentro de una dinámica cambiante y que crea mecanismos de respuesta a las nuevas realidades que experimentan sus individuos cuando se relacionan con otros. Los asentamientos indígenas del Chocó, en su mayoría ubicados en las cabeceras de los ríos y quebradas, aun hoy, conservan su toponimia y antroponimia como legado cultural de sus antepasados y como prueba identitaria. Pese a las modificaciones y alteraciones en el aspecto cultural, religioso, lingüístico, productivo y racial, por la interacción desigual con diferentes etnias, sus sistemas de creencias han logrado subsistir en el tiempo a través de sus cosmogonías e invocación de espíritus, cuyos efectos se perciben en el acontecer diario de la existencia y en las actividades propias de su contexto socioambiental como la caza, la pesca, la siembra, las curaciones, la recolección, las fiestas, etc. Las estructuras socio-religiosas de muchas comunidades indígenas hoy, se conservan conforme a cada etnia, en sus formas lingüísticas y en sus universos simbólicos, con rituales propios de protección y curación, presididos por un jaibaná o jefe religioso, en el cual la comunidad cree y delega su conexión con los espíritus. En sus bastones se pueden observar figuras antropomorfas y zoomorfas ubicadas en la parte superior; sus cantos, algunas veces ininteligibles aun para los participantes del rito, el uso de hierbas seleccionadas con poderes curativos, muestran un escenario religioso con características muy originales.

Las correrías misionales, propias de una pastoral itinerante durante cinco siglos y, aun los enclaves misioneros de mediana o larga duración, no fueron garantía de sólidos procesos de evangelización, por el contrario, las enseñanzas doctrinales más bien difusas y elementales como condición para hacerse cristiano y la visión sacramentalista del apostolado, trajeron como consecuencia la escasa interiorización del mensaje cristiano hasta traducirlo en vivencias por parte de los sujetos evangelizados, como fruto de la fe recibida y del culto celebrado. A través de procesos de institucionalización de la religión católica, la evangelización cristiana introdujo en estos grupos humanos métodos que buscaban la sustitución de sus creencias, sin embargo, se produjo una ubicación de la estructura religiosa católica sobre las estructuras religiosas indígenas, es decir, en contacto pero sin fusionarse; por ello, el nativo, podía participar en los ritos católicos por conveniencia, pero por otro lado, practicaba sus ritos ancestrales por convicción. Los “evangelizados” se adherían al cristianismo mediante la catequesis y los sacramentos, pero sin la consistencia interior prevista por la Iglesia. Las doctrinas, las reducciones, las escuelas y, posteriormente, los internados indígenas fueron métodos poco eficaces en cuanto al propósito religioso se refiere, pues el mismo análisis histórico constata que la llamada “civilización cristiana” mediante métodos aculturadores generó resistencias, rechazos y en algunas ocasiones rebeldía de quienes eran considerados beneficiarios de la salvación por los misioneros.

Es verdad que la Iglesia, por su naturaleza misma, no renuncia a la aspiración universal de extenderse hasta el confín de la tierra (Cf. Mt 28,19), sin embargo, este aliento proselitista no puede constreñir ni manipular la voluntad del oyente. La aproximación histórica a los procesos de evangelización, a través de los cuales tomó raíz el mensaje cristiano en tierras chocoanas, deja entrever la ineficacia de métodos represivos y aculturadores, que no permiten ver el rostro amoroso de Dios, tras la figura de un misionero en coalición con un poder temporal caracterizado por el maltrato, explotación y eliminación progresiva de los nativos. Esta simbiosis de los poderes eclesial y civil, fue el germen de una Iglesia institucionalizada, doctrinal y ritualista que obnubiló

la naturaleza y misión originales de las primeras comunidades cristianas caracterizadas por la sencillez y simplicidad; con razón afirma Boff (1992) que el cristianismo no será aceptado por las culturas en su versión oficial y clerical, sino en una versión pobre y humilde como Francisco de Asís.

Iluminación teológica desde Mateo 5,13-16

Los *logion* sapienciales de la perícopa de Mateo 5,13-16 (sal y luz), recogen una carga simbólica determinante para hacer una hermenéutica contextualizada a los procesos de tensión e integración de la evangelización en las comunidades indígenas del Chocó. En el siguiente apartado se expone el texto en griego con su respectiva traducción, luego se hace un ligero análisis literario del mismo, de donde surgen algunos elementos de reflexión teológica:

Mateo 5,13-16 (texto griego)

“v. 13 Ὑμεῖς ἐστέ τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται; ἰσοῦδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. v. 14 Ὑμεῖς ἐστέ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη· v. 15 Οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ’ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ v. 16 Οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς” (Nestle-Aland, 2012, p. 10).

Mateo 5,13-16 (traducción al español)

“v. 13 Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se hace insípida, ¿con qué se le devolverá el sabor? Ya no sirve para nada, sino para tirarla afuera y que la pisoteen los hombres. v. 14 Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad puesta en la cima de un monte. v. 15 Ni se enciende una lámpara y la ponen debajo del celémín, sino en el candelero, y alumbr a todos los que están en la casa. v. 16 Que alumbr así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos” (Cantera, 2009, p. 1082).

Sin restar importancia a cada vocablo del texto, se destacan dos afirmaciones descriptivas en los vv. 13 y 14 que involucran las dos metáforas del texto y, finalmente, una oración conclusiva en el v. 16 introducida por el adverbio demostrativo οὕτως (así), como clave sintetizadora de la perícopa:

v. 13a Afirmación descriptiva N° 1: Ὑμεῖς ἐστέ τὸ ἅλας τῆς γῆς•

v. 14a Afirmación descriptiva N° 2: Ὑμεῖς ἐστέ τὸ φῶς τοῦ κόσμου.

v. 16 Aplicación: οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

El ejercicio morfológico, sintáctico y semántico de la perícopa de Mateo 5,13-16, selecciona los sustantivos ἅλας (sal), φῶς (luz) y ἔργα (obras) que, como vocablos invariables, designan y clasifican elementos que son identificados dentro del discurso como fundamentales para la comprensión del texto. Igualmente, se priorizan los verbos ἐστέ (sois), λάμπει (alumbr) y

δοξάσωσιν (glorifiquen) que, como núcleos del predicado, expresan las acciones, procesos o estados esenciales de la perícopa. Cada metáfora tiene en contraposición una generalización negativa: al sustantivo ἅλας (sal) corresponde el verbo μωρανθῆ (hacerse insípida), y al sustantivo φῶς (luz) corresponde la expresión τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον (ponerla debajo del celemín).

Tanto la metáfora “sal” (v. 13a) como “luz” (v. 14a) son de vital importancia para la comprensión de la perícopa. En el contexto semita, además de su funcionalidad para condimentar, la sal era símbolo de purificación (2Re 2,19-20), sacrificios (Ex 30,35), alianza (Lv 2,13) y de conservación (Bar 6,27). Después del exilio se promulgaron disposiciones rituales sobre las ofrendas que debían ser presentadas a Dios en el Templo; estas debían ser salpicadas con sal para subrayar que la alianza del pueblo con Dios era eterna (Ez 43,24). Guardar las enseñanzas de Yahvé en el corazón, es para el judío piadoso, el mejor signo de fidelidad a esa alianza y de pertenencia al pueblo de Dios. Para la comunidad mateana esta interpretación es totalmente vigente, por ello toma la sal como la figura metafórica ideal y destaca la fidelidad como el aporte del discípulo en la construcción de la comunidad. El concepto “luz” está entre los términos más difundidos en la fenomenología de la religión, relacionado con el anhelo del ser humano de identificarse con su Dios. En la literatura profética Israel es considerado luz de las naciones (Is 42,6; 49,6), igual lo es la Torá y el Templo (Cf. Sal 104,2); asimismo, Mateo hace memoria del profeta Isaías y relaciona esa “luz” con Jesús, quien brilla en los pueblos que viven en tinieblas (Mt 4,16). Ahora bien, Jesús dice a los discípulos Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς• (vosotros sois la sal de la tierra) y luego, ὕμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (vosotros sois la luz del mundo), en absoluta correspondencia con la clave mateana, de que la misión de Jesús es la misma confiada a sus discípulos.

En el v. 16 la concretización de las metáforas se hace con una oración final, introducida por ὅπως (para qué, finalidad) más subjuntivo; son dos verbos activos, ἰδῶσιν (vean) y δοξάσωσιν (glorifiquen), los que participan de esta oración final, unidos ambos por la conjunción de coordinación καὶ (y) haciendo que la oración introducida por ὅπως (para qué, finalidad) se aplique al segundo, como si fuera una oración subordinada, para lograr el fin principal. Nos permite comprender que si el discípulo carece de las buenas obras es tan absurdo como la luz que se pone debajo del celemín para ser sofocada; el discípulo que no brilla por sus obras delante de los hombres, para que estos glorifiquen a Dios, es tan inútil como la luz que es ocultada o como la sal que se hace insípida.

El texto de Mateo 5,13-16 permite una hermenéutica aplicable a los dos actores de los procesos de evangelización en las comunidades indígenas de Chocó; por un lado, a la Iglesia Católica como agente evangelizador y, por otro, a las comunidades indígenas como sujetos de la evangelización.

A la experiencia de una Iglesia institucionalizada se antepone la figura mateana de una Iglesia que se autocomprende como comunidad; a una Iglesia que exige la fidelidad a una doctrina, se sitúa una Iglesia que enseña la fidelidad a una persona, Jesús; ante una Iglesia que privilegia el ritualismo o el sacramentalismo, emerge una Iglesia en misión por el testimonio de los creyentes ante el mundo. La imagen de una Iglesia institucionalmente poderosa está en riesgo inminente de ser contada entre los tiranos y de perder su esencia de hacer presente el Reino entre los excluidos; si esto sucede, no podría extrañarnos que los humildes repudien esta Iglesia como

espacio de la hermandad y la fraternidad de la familia humana (De la Torre, 2010), es decir, “sal” insípida o dañada que solo sirve para ser tirada y pisoteada por los hombres; o “luz” escondida y sofocada bajo las estructuras de poder. Para que la evangelización de la Iglesia sea “sal” y “luz” entre las culturas de los pueblos, debe comenzar por insertarse humildemente en sus sistemas de valores, costumbres y espiritualidad de los pueblos que no conocen a Cristo. Su función no es protagónica, al contrario, es silenciosa y anónima, como la sal que una vez disuelta está ahí pero no se ve; sin embargo, su efecto se puede gustar fácilmente. La Iglesia no se sitúa per se en el primer plano del anuncio sino en el amor del Padre, pues la comunidad nace del Padre, quien hace a todos hermanos en Jesucristo.

Una de las razones por las cuales el cristianismo se extendió rápidamente en los primeros siglos fueron las persecuciones que, como hecho coyuntural, obligaba a los cristianos a huir a diversas latitudes, donde ellos, aún a escondidas, procuraban vivir su condición de testigos del Resucitado. No era un propósito de los cristianos ganar adeptos ni convencer a otros de su experiencia espiritual; era su modo de vivir, su testimonio, el que atraía a muchos mediante la fascinación natural que producía la armonía y fraternidad de sus pequeñas comunidades. Ser “luz” no es otra cosa que ser testimonio, que poner en práctica los valores del Reino expuestos maravillosamente por Jesús en el sermón de la montaña; son las buenas obras las que testimonian ante los hombres al Padre que está en los cielos, para que también ellos le glorifiquen.

El Concilio Vaticano II subrayó la importancia de la evangelización como esencial a la misión de la Iglesia. El Papa Pablo VI (1975), en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, ha considerado la actividad evangelizadora de la Iglesia como rasgo elemental de su identidad: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar” (p. 19). Recalca, además, la exhortación apostólica, que la evangelización debe explicitar el anuncio inequívoco del Señor Jesús. Pero podemos constatar una movilidad práctica y epistemológica del concepto evangelizar, donde se da prioridad a la categoría “testimonio” que traza el camino de fascinación del cristianismo ante aquellos que no conocen a Jesús: “La Buena Nueva debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio” (Pablo VI, 1975, p. 28). En síntesis, la evangelización es “sal” y “luz” cada vez que ilumina con su mensaje desde el respeto y valoración de las culturas de los pueblos.

El texto de Mateo 5,13-16, también permite reconocer que la praxis de los sistemas de valores de las comunidades indígenas del Chocó, son “sal” y “luz” para otras culturas y mentalidades. Esos valores, hoy defendidos audazmente por los pueblos indígenas de Chocó, hunden sus raíces en esa concurrencia entre evangelización y cultura, pues es constatable que esas luchas son fruto de un propósito compartido entre misioneros y comunidades indígenas. Fueron las raíces indígenas y la acción interpretativa del misionero de manera simultánea, quienes se convirtieron en estímulo para asumir la defensa de la sacralidad de la vida, la valoración de su acervo cultural e identidad, la espiritualidad del territorio, la protección del medio ambiente, la dignidad humana y el sentido comunitario sobre el individualismo. Francisco (2015), identifica estos valores como la expresión de una auténtica fe cristiana e infiere que sería desconfiar de la acción libre del Espíritu, pensar que no hay auténticos valores cristianos donde una gran parte de la población ha recibido el bautismo y expresa su fe y su solidaridad fraterna de múltiples maneras. La praxis de estos valores y su respectivo compromiso con una sociedad más justa, es la nueva forma de armonizar el Evangelio con las aspiraciones más altas del ser humano en estas colectividades, lo cual se ajusta perfectamente a la idea mateana de un discípulo que logra su identidad mediante la praxis de las buenas obras (Mt 5,16).

Esta enorme disyuntiva entre misión y cultura obliga a un ineludible discernimiento, no tanto sobre la necesidad de la evangelización, en tanto que la Iglesia se sitúa hoy en una actitud de diálogo y apertura, en una sociedad globalizada sin mayores limitaciones en el intercambio cultural, religioso, económico y político, sino de las nuevas perspectivas con las que debemos iluminar y configurar la pastoral eclesial para que sea “sal” y “luz” en este inevitable contacto con otras experiencias religiosas. Esta renovación debe volver a las raíces del cristianismo y encontrar en la experiencia del discipulado que nos enseña el primer Evangelio, la manera de concebir un discípulo que, sin excluir lo sacramental y lo ritual, se determine por las consecuencias éticas que ello conlleva.

Referencias

- Aguren, J. A. (1970). El Estado colombiano frente a la Iglesia Católica: Visión histórica del régimen concordatorio en Colombia. *Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*. Tomo V (nº 17-18), p. 81-108
- Arias, C.M. (2009). Para que tengan vida y la tengan en abundancia: El documento conclusivo de Aparecida y la Palabra de Dios. *Senderos*, Vol 31 (Nº 92), p. 11-60.
- Boff, L. (1992). *Quinientos años de evangelización*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Castrillón, H. C. (1982). *Chocó indio*. Medellín: Ediciones C.P.I. Medellín.
- Cantera, F., Iglesias M. (2009). *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Nestle-Aland (2012). *Novum testamentum graece*. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Conferencia Episcopal de Colombia (1992). *La Evangelización en Colombia*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2007). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM
- Constitución de 1936. Archivo General de la Nación. Sección República, Fondo Constituciones, Rollo único.
- Damasceno, D. R. A. (2008). Evangelización e inculturación en el documento de Medellín. *Cuestiones Teológicas*. Vol. 35 (nº 84), p. 215-233.
- De la Torre, G. (2010). Las Parábolas que narró Jesús. Quibdó: Ediciones Fundación Universitaria Claretiana.
- Estupiñán, M. A., Zurek, J. A. (2013). El despertar de la espiritualidad de la liberación: Evolución de sus expresiones desde Medellín hasta Puebla. *Cuestiones Teológicas*. Vol. 40 (nº 94), p. 405-431.
- Fernández, J. M., Granados, R. (1936). La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia. Bogotá: Editorial Nueva.
- Flórez, J.A. (1996). Cruz o “Jai Tuma”, en el Alto Andágueda del Chocó. Quibdó: Gráficas la Aurora.
- Flórez, J. A. (2007). *Autonomía Indígena en Chocó*. Medellín: Editorial Nuevo Milenio.
- Franciscanum (1992). *V Centenario de la evangelización en América Latina 1492-1992*, (Nº 100-101). Bogotá: Publicaciones Universidad San Buenaventura.
- Galindo, M. y Torres. (2014). Resistencia al mundo indígena en Colombia: El caso de las etnias Amorúa y Wayúu. *Revista Temas*. Vol. 3 (nº 8), p. 153-169.
- Galvis, L. (1986). *Filosofía de la Constitución colombiana de 1886*. Bogotá: Lito Camargo LTDA.
- García, N. A. (2008). *Historia y Compromiso*. Memorias de la Evangelización del Chocó. Medellín: Editorial Nuevo Milenio.

- Gaviria, N. (1980). *Misioneros Claretianos en el Chocó*. Medellín: L. Vieco & Hijas.
- Groot, J. M. (1889). *Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada*, Tomo I. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos.
- Juan Pablo II (2005). *La Misión de Cristo Redentor*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Prefectura del Chocó (1928). *Informe oficial que rinde el proyecto apostólico del Chocó a la Delegación Apostólica (1911-1915)*. Bogotá: Imprenta nacional.
- Prefectura del Chocó (1924). *Informe oficial, Prefecto Apostólico del Choco al Excelentísimo Sr Delegado Apostólico de Colombia (1909-1910)*. Bogotá: Tip. Voto Nacional.
- Onetti, F. (1923). Congreso Misional. Conferencia sobre las misiones del Chocó. Bogotá
- La Misión Claretiana en el Chocó (1960). *Cincuenta años de servicio a Cristo y a Colombia*. Madrid: Héroes.
- Ley 89 de 1890. Recuperado: www.mininterior.gov.co. Consultado el 20 de febrero de 2017.
- Misioneros Hijos del Corazón de María (1953). *Reseña histórica misionera, Los Misioneros Hijos Del Corazón de María en el San Juan, Baudó y Costa Del Pacífico (1909-1953)*. Medellín: Editorial Granamérica.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. *Concordato de 1887*. Archivo General de la Nación. Archivos Oficiales, Tratados.
- Misioneros Claretianos en Colombia (1999). *Una historia al servicio del evangelio 1909-1999*. Medellín: Diagramación e impresión L. Vieco e Hijas Ltda.
- Pablo VI (1975). Anuncio del Evangelio hoy. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Rodríguez, H. (1886). *Constitución de la República de Colombia*. Edición Oficial. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea HS.
- Romero, M A. (1997). *Religión y Contexto Social en la Costa Colombiana del Pacífico*. Medellín: Litoservicios.
- Revista de misiones* (1973). Noviembre-diciembre, Año XLVIII- N° 555.
- Silva, A. (2012). Identidad Cultural Latinoamericana: Una reflexión impostergable. *Temas de nuestra América, Revista de Estudios Latinoamericanos*. (Número extraordinario), p. 197-207.
- Tormo, L.; Gonzalbo, P. (1961). *La historia de la Iglesia en América Latina. La Iglesia en la crisis de la independencia, Tomo III*. Madrid: Editorial FERES.
- (s.n.). *Libro de bautismos de 1791- 1810*. Parroquia San José de Tadó. Sin número de folio.
- Aparecida (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM.