

## **Indygenizm jako aspekt latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia.**

### **Refleksja z perspektywy pracy misyjnej wśród Indian Paragwaju**

Indigenism as a part of the liberation theology  
in Latin America

Reflections on the missionary work among the Indians  
in Paraguay

*Dariusz J. Piwowarczyk SVD*

piwowarczyk@steyler.de

Anthropos Institut, Sankt Augustin, Niemcy



Prof. dr Dariusz J. Piwowarczyk, SVD (1958); studia etnologiczne na Uniwersytecie Wrocławskim (1977-1983); po MSD w Pieniężnie i otrzymaniu święceń kapłańskich (1990), pracował na misjach w Paragwaju (1991-1995); studia doktoranckie na Katolickim Uniwersytecie Ameryki (CUA) w Waszyngtonie, USA, uwieńczone doktoratem z antropologii kultury (2002); wykładowca antropologii w Divine Word College in Epworth, Iowa, USA (2002-2006) i w Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, Sankt Augustin, Niemcy (od 2008); redaktor naczelny etnologicznego czasopisma *Anthropos* (od 2007); wykładowca etnologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

### **Wprowadzenie**

**N**a przestrzeni ostatnich trzech dekad XX wieku teologia i praktyka pastoralna Kościoła rzymsko-katolickiego pozostawały pod silnym wpływem myśli i osobowości Jana Pawła II. Wśród cech, które charakteryzowały ten pontyfikat, latynoamerykańscy komentatorzy

często wskazują na konserwatywną interpretację nauczania II Soboru Watykańskiego, mobilność, która zaowocowała m.in. kilkoma bezpośrednimi spotkaniami z przedstawicielami ludności indiańskiej przy okazji papieskich wizyt w Ameryce Środkowej i Południowej, a także zniesienie radykalnego nurtu teologii wyzwolenia, który Ch. Smith określił jako reinterpretację doktryny katolickiej z punktu widzenia uciemiężonych<sup>1</sup>.

### 1. Od teologii wyzwolenia do teologii indygenistycznej

Ekspozyci tego (wówczas jeszcze) ruchu teologicznego prowadzili swoją refleksję, wychodząc od analizy rzeczywistości społecznej dokonywanej za pomocą narzędzi metodologicznych zaczerpniętych z nauk społecznych, opierających się w latach 70. XX wieku (i to nie tylko w krajach bloku sowieckiego) na paradygmacie marksistowskim. Przykładowo, tradycyjna koncepcja Boga-Ojca została zastąpiona w dyskursie teologów wyzwolenia pojęciem „Boga Ubogich” (*Dios de los Pobres*), pojęcie grzechu interpretowano w sensie socjologicznym jako „dominację” czy „uciemiężenie”, a dogmat o zmartwychwstaniu wyrażono konceptem „wyzwolenia” dokonanego przez „Chrystusa-Wyzwoliciele” (*Jesucristo Libertador*). W swej wizji historii teologowie wyzwolenia zwykle zacierali różnicę między *sacrum* i *profanum*, ucząc, że samo włączenie się w historyczny proces wyzwolenia ubogich i uciśnionych ma już wymiar zbawczy. Kwestionowali oni również tradycyjną wizję Kościoła jako wspólnoty wszystkich ludzi, opowiadając się raczej za Kościołem ubogich (tzw. „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”) i głosząc konieczność decentralizacji Kościoła instytucjonalnego. Ich wizja eschatologiczna nowego społeczeństwa wolnego od ucisku przypominała współczesne utopijne koncepcje komunistyczne<sup>2</sup>.

Wymienione tezy teologii wyzwolenia, początkowo funkcjonujące tylko w ramach praktyki pastoralnej i jako spontaniczna refleksja prowadzona w ramach „kościelnych wspólnot podstawowych” (*comunidades eclesiales de base* – CEBs), zostały usystematyzowane przez teologów w ciągu lat 60. i uwierzytelnione przez biskupów latynoamerykańskich na Drugiej Konferencji Plenarnej CELAM, która miała miejsce w kolumbijskim Medellin, w roku 1968. Istotny wpływ na końcowe rezultaty tej konferencji, oprócz tak wybitnych postaci życia kościelnego jak Helder Camara z Brazylii czy Manuel Larrain z Chile, wywar-

<sup>1</sup> Ch. Smith, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago 1991, s. 27.

<sup>2</sup> Tamże, s. 27 nn.

li również świeccy doradcy wywodzący się ze społecznie zradykalizowanych kręgów akademickich<sup>3</sup>.

O ile tezy teologii wyzwolenia sformułowane w Medellin cieszyły się nawet ostrożnym poparciem Pawła VI, to już w 1972 roku zostały one poddane krytyce przez uczestników Czternastej Konferencji Zwyczajnej CELAM, która odbyła się w boliwijskim Sucre. W 1979 roku Jan Paweł II, uczestniczący w Trzeciej Konferencji Plenarnej CELAM w meksykańskim Puebla, zwrócił uwagę uczestników na doktrynalne i polityczne konsekwencje radykalnych tez zawartych w tym nurcie teologicznym. Jedną z różnic pomiędzy Medellin i Puebla polegała na tym, że o ile ta pierwsza zdominowana była przez społecznie radykalnych teologów i ich świeckich doradców, to druga stała już pod znakiem bardziej zachowawczo myślących biskupów. Trend ów został wzmocniony przez ważną instrukcję wydaną przez watykańską Kongregację ds. Doktryny Wiary w 1984, w której Józef Ratzinger poddał wnikliwej krytyce radykalne tezy teologii wyzwolenia, a także na skutek oficjalnej konfrontacji tejże kongregacji z Leonardo Boffem w roku 1985<sup>4</sup>.

Co więcej, z końcem lat 80. zeszłego stulecia Watykan zaczął promować tzw. teologię indygenistyczną (*teología india*) – nowy nurt teologiczny skoncentrowany na kulturowym raczej niż na społeczno-politycznym wymiarze chrześcijaństwa. Jeden z jego głównych eksponentów, katolicki ksiądz Nicanor Sarmiento, z pochodzenia Indianin Keczua, zdefiniował ów nurt jako refleksję teologiczną, która nie tylko zakorzeniona jest w tradycji tubylczej, ale jednocześnie umacnia tożsamość kulturową chrześcijańskich Indian, zarówno katolików, jak i protestantów, i jako taka może być w pełni zrozumiana i uprawiana tylko w wymiarze chrześcijańsko-indiańskim<sup>5</sup>. Teologia indygenistyczna wyłoniła się w procesie formacji intelektualnej tubylczych katechistów prowadzonym przez misjonarzy świadomych konieczności kontekstualizacji chrześcijaństwa w kulturach indiańskich. Została ona następnie usystematyzowana i pogłębiona podczas serii konferencji, które zgromadziły zainteresowanych teologów, misjonarzy i katechistów w Meksyku (1990), Panamie (1993) i Boliwii (1997), a także otrzymała mocne poparcie ze strony Stolicy Apostolskiej podczas Czwartej Konferencji Plenarnej CELAM w Santo Domingo (1992), która zbiegła się w czasie z obchodami 500-lecia ewangelizacji Ameryki. Jeden z przedstawicieli teologii indygenistycznej, Eleazar Lopez, jest również zdania, że ofi-

<sup>3</sup> Tamże, s. 152 n.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, A. Bovone, *Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, „Origins”, t. 14, nr 13, 1984, s. 195-204.

<sup>5</sup> N.T. Sarmiento, *Caminos de la teología india*, Cochabamba 2000, s. 202.

cialny dyskurs Jana Pawła II kierowany do ludności tubylczej Ameryki podczas jego pielgrzymek, miał niemały wpływ na zawartość doktrynalną tego nurtu teologicznego<sup>6</sup>.

W latach 90. teologia indygenistyczna wypełniła ideologiczną próżnię, która powstała po instytucjonalnym zniesieniu teologii wyzwolenia. Eleazar Lopez zanegował nawet jakiegokolwiek historyczne czy ideologiczne związki między obydwoma nurtami teologicznymi<sup>7</sup>. Autor niniejszego artykułu jest zdania, że pomimo odwołania się do wartości kulturowych ludności indiańskiej, teologia indygenistyczna *de facto* odzwierciedla zaawansowane stadium rozkładu rodzimych systemów kulturowych, a dokładniej – ich redefinicję w ramach światopoglądu chrześcijańskiego. Co więcej, w odróżnieniu od teologii wyzwolenia, która wyłoniła się w specyficznym socjo-politycznym kontekście latynoamerykańskim lat 60. w reakcji na reformę Kościoła zainicjowaną przez Sobór Watykański II, teologia indygenistyczna była odpowiedzią dwukulturowych liderów indiańskich wspólnot chrześcijańskich na „sytuację postmodernistyczną” (cytując Lyotarda)<sup>8</sup>, charakteryzowaną przez elastyczność kognitywną, poszukiwanie korzeni etnicznych i lokalizację tego, co globalne. Z jednej strony bowiem zwolennicy teologii indygenistycznej bronili wartości religii lokalnych i zwracali uwagę na wytrwałość, z którą ludy indiańskie pielegnowały swoje kultury, z drugiej jednak głosili oni także konieczność otwarcia się wspólnot indiańskich na świat. Eleazar Lopez pisał w tym kontekście:

„Poprzednia faza biernego oporu, maskowania się i konspiracji należy już do przeszłości. [...] Nie chcemy dłużej żyć w sytuacjach schizofrenicznych. [...] Dlatego należy pozbyć się rezydentów i podejrzliwości, i otworzyć się na inne kultury”<sup>9</sup>.

## 2. Deklaracja z Barbados

Tak zwana Pierwsza Konferencja Barbadoska, czyli „Symposium nt. kontaktu interetnicznego w Ameryce Południowej”, która odbyła się na tej karaibskiej wyspie w dniach od 25 do 30 stycznia 1971 roku, miała przełomowe znaczenie dla relacji społeczności międzynarodowej z ludnością indiańską Ameryki Środkowej i Południowej.

<sup>6</sup> D.J. Piwowarczyk, *Coming Out of the „Iron Cage”*, Fribourg 2008, s. 223.

<sup>7</sup> N.T. Sarmiento, *Camino de la teología...*, dz. cyt., s. 113 n.

<sup>8</sup> J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester 1984.

<sup>9</sup> E. López Hernandez, *Teologías indias hoy*, [www.uca.edu.ni/koinonia/relat/153.htm](http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/153.htm) [dostęp: 5.11.2015].

Chociaż konferencja została zorganizowana przez teologów i misjonarzy reprezentujących rozmaite kościoły chrześcijańskie skupione w Światowej Radzie Kościołów, jej końcowy dokument, tzw. *Deklaracja z Barbados*, został zredagowany przez grupę antropologów biorących udział w tym sympozjum. Dokument podzielony został na trzy części, poświęcone odpowiednio państwom, misjom i antropologom oraz ich roli w zniewoleniu (i ewentualnie wyzwoleniu) społeczeństw indiańskich. Jeśli chodzi o misje chrześcijańskie, zostały one ostro skrytykowane m.in. za ich „wrogi stosunek do kultur indiańskich”, za „herodianizm procesu ewangelizacji” oraz za „zawłaszczenie owoców pracy Indian”. Inną interesującą cechą deklaracji jest to, że o ile odpowiedzialność państw narodowych i antropologów wobec Indian została określona w pozytywnych terminach (tzn. tego, co powinny one dla Indian zrobić), to rola misji została sformułowana negatywnie (tj. od czego misje mają się wstrzymać). Mówiąc konkretnie, misje miały porzucić swoją dotychczasową działalność, tj. nawracanie Indian na chrześcijaństwo i skoncentrować się na wspieraniu instytucji państwowych (organizacje pozarządowe w tym czasie jeszcze raczkowały) w takich działaniach, jak pomoc prawna dla wspólnot indiańskich (zwłaszcza w sprawach dotyczących własności zajmowanych przez nich ziem), edukacja uwzględniająca specyfikę kulturową oraz opieka zdrowotna.

### **3. Konsulta z Asunción. Lewicowi intelektualiści i zradykalizowani księża restrukturyzują pracę Kościoła z Indianami Paragwaju**

W dniach od 7 do 10 marca 1972 roku, Światowa Rada Kościołów (WCC) oraz Ewangeliczny Ruch Jedności Latynoamerykańskiej (UNELAM) zorganizowały w stolicy Paragwaju (Asunción) konferencję, podczas której dyskutowano problematykę pracy misjonarzy chrześcijańskich z ludnością tubylczą Paragwaju w świetle Deklaracji z Barbados. W spotkaniu uczestniczyli niektórzy sygnatariusze tej Deklaracji, tj. Gonzalo Castillo Cardenas z Kolumbii, Miguel Chase Sardi z Paragwaju i Georg Grünberg z Austrii, a także teologowie reprezentujący rozmaite wyznania chrześcijańskie, antropologowie, pracownicy socjalni, katechiści i nauczyciele indiańscy, a także działacze polityczni. Chociaż Konferencja Episkopatu Latynoamerykańskiego (CELAM) nie ustosunkowała się oficjalnie do zaproszenia organizatorów, Kościół katolicki reprezentowany był przez grupy misjonarzy pracujących w tym kraju, m.in. przez hiszpańskiego jezuitę i zasłużonego badacza kultury Indian Guarani, o. Bertomeu Meliá oraz przez o. José

Seelwische, niemieckiego obłata pracującego wśród Indian Nivaclé w paragwajskim Chaco. Ci dwaj misjonarze byli również współautorami tzw. *Dokumentu z Asunción*, który określił paradygmat pracy Kościoła katolickiego z Indianami Paragwaju na następne trzy dziesięciolecia. W wywiadzie udzielonym autorowi tego artykułu w roku 2000, o. Meliá powiedział:

„*Dokument z Asunción* przyjął ogólne założenia *Deklaracji z Barbados*, odrzucając jednocześnie większość jej krytycznych tez skierowanych przeciwko misjonarzom. Później okazało się nawet, że *de facto* tylko Kościół katolicki wzięł *Deklarację Barbadoską* na poważnie; czego nie można powiedzieć o antropologach, a tym bardziej o rządach państw latynoamerykańskich”<sup>10</sup>.

Uznając udział Kościołów chrześcijańskich w projekcie kolonialnym, autorzy *Dokumentu z Asunción* odrzucili jednak radykalne żądanie sygnatariuszy *Deklaracji Barbadoskiej* wstrzymania całej działalności misyjnej i zaproponowali nowy model obecności Kościoła wśród Indian. Ów model oparty był na redefinicji pojęciowej nowotestamentalnego tekstu o rozesłaniu Apostołów (Mt 28,19-20), który tradycyjnie tłumaczony był jako wezwanie do prozelityzmu. Jednakże według ojców Meliá i Seelwische wspomniany fragment Nowego Testamentu nie powinien być interpretowany jako wezwanie do nawracania „pogan”, ale raczej jako zachęta do stałego „odkrywania zbawczej obecności Boga we wszystkich kulturach i u wszystkich ludów”. Nawracanie Indian nie jest zatem potrzebne, ponieważ Bóg jest już obecny w ich kulturach – „rzeczywistości, w której ma miejsce inkarnacja Ewangelii”. Rola misjonarza polega na odkrywaniu obecności Bożej w danej kulturze i na sprzeciwianiu się „wszystkiemu, co degraduje i dehumanizuje człowieka” na płaszczyźnie społecznej. Najbardziej istotną praktyczną konsekwencją takiej interpretacji Mt 28,19-20 było jednak zaniechanie bezpośredniego prozelityzmu we wspólnotach indiańskich i głoszenie w zamian „Ewangelii wyzwolenia”, z naciskiem na rozwój materialny, polityczną podmiotowość, denuncjację wszelkich form niesprawiedliwości społecznej wobec Indian, którzy są wszak „agentami swojego własnego losu”, jak to zostało sformułowane w *Deklaracji z Barbados*<sup>11</sup>.

Jak już wspominałem, *Dokument z Asunción* określił strategię obecności misyjnej Kościoła wśród paragwajskich Indian praktycznie do początku nowego millennium. W zamiarach jego autorów

<sup>10</sup> D.J. Piwowarczyk, *Coming Out...*, dz. cyt., s. 261.

<sup>11</sup> R.C. Bejerano, *Consulta indígena latinoamericana. Crítica a Barbados*, Asunción 1972, s. 40-45.

miał on być krytyczną odpowiedzią na *Deklarację z Barbados*, jednakże – poprzez reinterpretację tekstu rozesłania Apostołów i zaakcentowanie humanitarnego i społecznego aspektu chrześcijaństwa – dokument, paradoksalnie, realizował cele sygnatariuszy *Deklaracji Barbadoskiej*. Mimo to jeden z nich, Georg Grünberg, ocenił go jako „za mało radykalny”<sup>12</sup>. W podobnym tonie wypowiedział się również inny sygnatariusz Deklaracji z Barbados, Kolumbijczyk Castillo Cardenas:

„Misje chrześcijańskie są awangardą ekspansji latynoamerykańskich społeczeństw narodowych, powiązanych ze swej strony z międzynarodowym kapitałem. Jako takie, służą one pośrednio politycznym i ekonomicznym interesom mocarstw imperialistycznych”<sup>13</sup>.

Z drugiej jednak strony Miguel Chase-Sardi, członek Komunistycznej Partii Paragwaju, który był więziony i torturowany przez reżim generała Stroessnera, miał bardziej wyważoną opinię na temat roli misji chrześcijańskich wśród Indian:

„Misje stały się również czynnikiem, który ułatwia wyzwolenie ludów indiańskich, tak, aby były one zdolne – jak stwierdził o. Seelwische – «same odkryć Chrystusa w swoich kulturach». W tym sensie popieramy misje i chcemy, aby kontynuowały one pracę wśród ludów tubylczych Paragwaju”<sup>14</sup>.

Konsulta z Asunción zainicjowała również okres współpracy trzech ważnych sektorów społecznych Paragwaju na polu indygenizmu, tj. misjonarzy zainspirowanych teologią wyzwolenia, świeckich intelektualistów o radykalnych poglądach społecznych oraz państwa paragwajskiego. Owocem tych działań były konkretne instytucje indygenistyczne finansowane głównie ze środków pozyskiwanych w rozrastającej się globalnej sieci organizacji pozarządowych. Kościół katolicki reprezentowany był przez Narodowy Zespół ds. Misji (Equipo Nacional de Misiones – ENM), kierowany przez ojców Meliá i Seelwische. Pod ich kierownictwem program ENM oparł się na radykalnej interpretacji dekretów Soboru Watykańskiego II oraz na przeniesieniu akcentu z prozelityzmu na pracę społeczną. Zasadniczym celem zespołu było doradztwo biskupom paragwajskim w kwestiach dotyczących pracy z ludnością indiańską, a także konkretna pomoc finansowa i prawna dla wspólnot indiańskich, szczególnie w sprawach doty-

<sup>12</sup> D.J. Piwowarczyk, *Coming Out...*, dz. cyt., s. 262.

<sup>13</sup> R.C. Bejerano, *Consulta indígena latinoamericana...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>14</sup> Tamże, s. 35.

czących tytułów do posiadanej przez nich ziemi. Działalność ta była finansowana głównie przez Misereor i przez niemiecką organizację pozarządową Indianerhilfe in Paraguay e.V., a grono doradcze stanowili zawodowcy antropologowie kultury, socjologowie i, nade wszystko, prawnicy.

Jak wyglądała owa zmiana polityki indygenistycznej w praktyce pracy misyjnej Kościoła z Indianami paragwajskimi? Przede wszystkim w ciągu lat 80. misjonarze przenieśli akcent z Ewangelii i nawracania na kulturę i dialog międzyreligijny. Zaowocowało to, m.in. sytuacjami, kiedy obrzędy katolickie i niekatolickie czy zgoła niechrześcijańskie, sprawowane były w ramach tego samego kontekstu rytualnego. W roku 1983, na przykład, werbiści pracujący wśród Guarani-Avá w Acaray-mi sprawowali liturgię paschalną razem z nie-chrześcijańskimi Indianami, którzy w ustalonym momencie wykonali również swoje obrzędy szamanistyczne<sup>15</sup>. Podobnie werbiści pracujący wśród protestanckich Indian Aché w Chupa Pou regularnie uczestniczyli w niedzielnej liturgii Słowa Bożego sprawowanej przez rodzimych pastorów, mając przy tym okazję do wygłaszania homilii.

Chociaż lokalne władze kościelne tolerowały ten styl pracy misyjnej, nie zawsze znajdował on jednak zrozumienie u najwyższych instancji Kościoła katolickiego. W czerwcu 1986 roku, na przykład, biskup Augustin van Aaken z diecezji Alto Paraná, na terytorium której znajdowały się werbistowskie misje indiańskie Akaray-mi i Chupa Pou, otrzymał od nuncjusza Jorge Zura list, w którym przedstawiciel Stolicy Apostolskiej wyraził swoje zaniepokojenie faktem, że „misjonarze okazują wyraźny szacunek religiom pogańskim, zaniedbując przy tym obowiązek głoszenia Ewangelii”. W odpowiedzi, biskup van Aaken podkreślił istotne znaczenie pracy społecznej, które misje werbistowskie wykonywały na rzecz Indian, z drugiej jednak strony uznał brak zaangażowania misjonarzy w bezpośrednią ewangelizację jako „coś zdecydowanie negatywnego”. Wynikało to, jego zdaniem, nie tylko z mocnych indiańskich resentymentów wobec białych, ale również z „przesadnej fascynacji misjonarzy religiami tubylczymi”, co niestety doprowadziło do odwrócenia ról, czyli sytuacji kiedy to „Indianie uczą misjonarzy o swoich kultach, odrzucając przy tym Ewangelię”<sup>16</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że teologia wyzwolenia, chociaż zepchnięta na margines oficjalnego dyskursu Kościoła katolickiego, miała istotny wpływ na ideologię i na praktykę pracy misyjnej

<sup>15</sup> J.F. Díaz, *Semana Santa en Chupa Pou*, „Adelante”, nr 30, 1983, s. 2 n.

<sup>16</sup> D.J. Piwowarczyk, *Coming Out...*, dz. cyt., s. 288.



wśród paragwajskich Indian w ciągu lat 80. XX wieku. Znaczącą, jeśli nie decydującą rolę w tym względzie odegrali ojcowie Bartomeu Meliá SJ i José Seelwische OMI, którzy wychodząc z głównych założeń teologii wyzwolenia i z tez Pierwszej Konferencji Barbadoskiej, a także dokonując radykalnej interpretacji dekretów Soboru Watykańskiego II, zredefiniowali paradygmat pracy misyjnej wśród Indian podczas Konsulty w Asunción w roku 1972, a następnie koordynowali wprowadzenie tych postanowień w życie poprzez instytucję Narodowego Zespołu ds. Misji (ENM).



DARIUSZ J. PIWOWARCZYK SVD

**Indygenizm jako aspekt latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia.  
Refleksja z perspektywy pracy misyjnej wśród Indian Paragwaju**

**Streszczenie**

Pod koniec lat 80. XX wieku teologia wyzwolenia została poddana gruntownej krytyce dogmatycznej przez oficjalne instancje Kościoła katolickiego, które jednocześnie faworyzowały wyłaniającą się właśnie „teologię indygenistyczną” (*teologia india*). Mimo to w ciągu lat 70. i 80. teologia wyzwolenia miała istotny wpływ na ideologię i na praktykę pracy misyjnej wśród paragwajskich Indian. Znaczącą rolę w tym względzie odegrali ojcowie Bartomeu Meliá SJ i José Seelwische OMI, którzy, dokonując radykalnej interpretacji dekretów Soboru Watykańskiego II oraz też tzw. *Dokumentu z Barbados* (1971), zredefiniowali paradygmat pracy misyjnej wśród Indian podczas Konsulty w Asunción w roku 1972, a następnie koordynowali wprowadzenie tych postanowień w życie poprzez instytucję Narodowego Zespołu ds. Misji (ENM) – organu doradczego Konferencji Biskupów Paragwaju.

**Słowa kluczowe:** Paragwaj, teologia wyzwolenia, *teologia india*, indygenizm, misje werbistowskie.

Dariusz J. Piwowarczyk SVD

**Indigenism as a part of the liberation theology in Latin America  
Reflections on the missionary work among the Indians in Paraguay****Abstract**

In the late 1980s the liberation theology underwent a comprehensive dogmatic evaluation by the relevant, official bodies of the Catholic Church, which clearly favoured the then just emerging indigenous theology (*teología india*). Despite this, the liberation theology has exercised a considerable influence on the theory and practice of the missionary work among the Indians in Paraguay. One of the key figures in this regard were Frs Bartomeu Meliá SJ and José Seelwische OMI, who have performed a radical reinterpretation of the decrees of the Second Vatican Council and the *Declaration of Barbados* of 1971, redefined the paradigm of the missionary work among the Indians at the Consulta in Asunción in 1972, and oversaw their implementation through the National Missions Team (ENM), an advisory board of the Paraguayan Episcopal Conference.

**Keywords:** Paraguay, liberation theology, *teología india*, indigenism, Divine Word Missionaries.