

PRESENTACION

La catequesis latinoamericana avanza en su reflexión con el reciente seminario realizado en Bogotá del 28 de Mayo al 2 Junio sobre "Inculturación y Catequesis", en el marco de la preparación del V Centenario de la Evangelización de América Latina.

Agradezco gozoso a Mons. Antonio do Carmo Cheuiche, Obispo Auxiliar de Porto Alegre, Brasil, por haber participado con su conocida sapiencia; al Hno. Antonio da Silva, F.M.S., Secretario Ejecutivo del DECAT, por su cuidado en asegurar la buena preparación y transcurso del seminario; y a todos los demás participantes que con sus ponencias, comentarios mutuos y reflexiones ordenadas con una excelente organización interna han producido orientadoras conclusiones.

Con mucho agrado presento estas reflexiones y sobre todo las conclusiones sobre la "Inculturación de la fe por la catequesis en América Latina", a las Conferencias Episcopales y a sus servicios nacionales de catequesis, convencido de que ayudarán a prolongar la Encarnación del Verbo en nuestros pueblos y en sus diversos ambientes socioculturales.

*+ Paulo de Andrade PONTE
Arzobispo de São Luís do Maranhão
Presidente del DECAT*

MARCO DE REFERENCIA ACTUAL SOBRE LA PROBLEMATICA DE LA INCULTURACION

*Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche
Obispo Auxiliar de Porto Alegre*

Introducción

Aunque la cultura como problema vital de autorrealización de la persona humana y a la vez el proceso de inculturación, en el sentido antropológico del término, sean tan antiguos como la humanidad, con todo, la reflexión sobre ambos conceptos, la elaboración sistemática del tema y del problema de la cultura y del proceso de inculturación, solamente aparecen en los tiempos modernos. En efecto, el acto cultural original que señala el punto de partida de la historia de la humanidad en la búsqueda de su realización plena, acontece en el momento en que el hombre, urgido por la necesidad de sobrevivir, fue capaz de articular una primera respuesta a los desafíos de su propia naturaleza física y del mundo a su entorno, dando así comienzo al proceso social y dinámico que ya cuenta con milenios de historia y que se encuentra actualmente con su más acelerada fase de evolución. Al contrario del animal, en cuya naturaleza la reacción a los estímulos se encuentra previamente programada y se manifiesta de forma estática y repetitiva, en el hombre, al contrario, dada su naturaleza racional, su capacidad de conocer la realidad como repertorio de posibilidades, entre el estímulo y la reacción se interpone la libertad racional o la razón libre, que hace que el estímulo se transforme en desafío y la reacción aparezca como respuesta.

En el acto cultural fundante de la historia de la humanidad requiere necesariamente el proceso que los teóricos contemporáneos de la antropología cultural denominan de proceso de "enculturación". El carácter social e histórico de la cultura, considerada como producto y obra del ser cultural que es el hombre, posibilitan la transmisión, la recepción y la reinterpretación de las categorías mentales, de las pautas de comportamiento, de las expresiones culturales, de las estructuras de convivencia social, de las técnicas conquistadas por un grupo cultural.

Es aquí, precisamente, donde se ubica el sentido del proceso de "inculturación". Ligado etimológica y semánticamente a la palabra cultura, el concepto de "inculturación" que aparece en el contexto de la antropología cultural, se refiere al proceso de transmisión, recepción y reinterpretación de una cultura, tal como acontece en la relación que va de padres a hijos y pasa de una generación a otra.

Nuestra reflexión sobre la actual problemática de la inculturación y su actual marco de referencia se orienta en la perspectiva de la inculturación del mensaje salvador de Cristo como proceso ineludible de la Evangelización de la Cultura, teniendo en cuenta que el neologismo eclesial de "inculturación" tiene su origen en el campo de la antropología cultural, y al cual se procura hoy imprimir una significación teológica.

1. Marco histórico de la problemática de la inculturación

El problema de la inculturación, en el sentido de proceso de transmisión, incorporación y reinterpretación de un determinado módulo cultural, emerge hoy no sin preocupación y temores. La tradicional y pacífica transmisión e incorporación, con su consiguiente y dinámica reinterpretación del estilo común de vida de un pueblo, funcionó normalmente durante siglos y milenios, en las llamadas sociedades cerradas o monolíticas, hoy totalmente abiertas.

Hasta hace poco tiempo la familia patriarcal con su amplia red de control social aseguraba la herencia de una generación a otra, el tránsito de los modos de ser, de pensar y de obrar de una colectividad, a sus nuevos miembros. En esa atmósfera cultural cerrada, las nuevas generaciones se aclimataban con facilidad a las ideas y a los valores, a los ritos y tradiciones que formaban el patrimonio cultural del grupo, cuya validez no se cuestionaba, pues se inspiraban en las costumbres y hechos de los "antepasados" o se arraigaban en sus creencias religiosas. Hacían parte del consenso general. De esta forma el núcleo fundamental de una cultura, el "ethos cultural", las profundas convicciones sobre el sentido de la vida y de la muerte del amor, del sufrimiento, del trabajo, de la religión, de Dios, eran legados y heredados, en la relación de padres a hijos y en la sucesión de una generación a otra. Diríase que, con pocas variantes, una única generación cultural se prolongaba a través de muchas generaciones físicas y cronológicas. Hoy el espacio que separa una generación cultural de otra tiende a acortarse cada vez más. Hay quien afirma que actualmente, dentro de la misma familia, dos hermanos cuya di-

ferencia de edad es de diez años, ya pasan a formar parte de dos generaciones, que no es otra cosa sino la prueba concreta de que el tradicional modelo de inculturación se desestructura rápidamente. En la sociedad moderna, abierta y pluralista, entre la transmisión y la incorporación del legado cultural, de la tabla de valores y de las pautas de comportamiento, se interpone al abanico abierto de los más variados proyectos alternativos de vida, la nueva mentalidad más prospectiva que retrospectiva, una sensibilidad marcada por el progreso tecnológico.

Para esta crisis de lo tradicional y casi mecánico proceso de inculturación, contribuyen de forma decisiva, las rápidas y profundas transformaciones por las que pasa la sociedad contemporánea. "Provocadas —afirma el Vaticano II— por la inteligencia y la actividad creadora del hombre, reinciden sobre el mismo hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y de obrar, tanto con relación a las cosas como a las personas. De tal manera que podemos hablar de una verdadera transformación social y cultural"¹. Si, en consecuencia de la actual transformación cultural, asistimos a una permanente confrontación de culturas, constatamos también, tal vez a causa de ello, un gran movimiento de defensa de la identidad cultural, de retorno a las raíces de la propia cultura. Tanto en uno como en otro caso, contribuyeron a llamar la atención sobre el problema de la inculturación.

La emergencia del valor de la identidad cultural propia, tal como se viene procesando en los últimos años, tuvo su origen en el acontecimiento de la descolonización política del mundo, poco después de la Segunda Guerra Mundial. Al acontecimiento político de la descolonización de Africa se siguió un vigoroso movimiento de liberación cultural que poco a poco comenzó a tomar dimensiones universales. Este movimiento de liberación de la dependencia cultural contribuyó a reubicar el problema de la cultura y de las culturas concretas y afirmó el valor de cada cultura y la necesidad de vincular todo el proyecto cultural con la memoria ancestral que lo fecunda. Fue como el golpe de gracia contra el antiguo mito de la cultura occidental como cultura perfecta, paradigma de las demás culturas y único criterio para juzgarlas.

Coincidiendo con el final de la Primera Guerra, había comenzado a hablarse de la conciencia de la crisis de la cultura occidental. De Rathenau a Jaspers, pasando por la conocida obra de Spengler, "La Decaden-

1. "Gaudium et Spes", n. 5.

cia de Occidente”, el problema era analizado y localizado dentro de los límites de la cultura europea, cuyo diagnóstico hacía prever o una inmediata agonía, resultado del agotamiento de la “idea energía” que durante tantos siglos le diera fuerza y vigor, como sentenciaba Spengler, o un desenlace fatal de la lucha sin gloria entre poesía y geometría, ética y técnica, alma y espíritu, según el análisis de Klages. La idea de la decadencia de la cultura occidental, que atraía al pensamiento europeo por más de una década, aparecía finalmente superada cuando bajo el comando rector de la misma historia entró en la actual fase de avance científico y progreso tecnológico. Fue precisamente en este momento histórico de euforia de la cultura occidental cuando se cuestionaron sus pretensiones de validez universal, como su más alto estadio en el proceso de autorrealización de la humanidad y, por lo tanto, modelo de todas las culturas y medida para juzgar el valor de cada una de ellas. Hasta entonces, aculturarse al modelo occidental, asumir sus valores y expresiones como único camino de acceso al desarrollo de los pueblos, no era sólo convicción de los grandes centros de la cultura, sino también de no pocas regiones de la periferia. En nombre de la cultura universal modelo, se cometen entonces verdaderas y hasta violentas agresiones culturales. El movimiento de liberación de la dependencia cultural, y con él el descubrimiento del valor de cada cultura y de la necesidad de retomar sus raíces, contribuyó a que emergiese el actual problema de la transmisión, recepción y reinterpretación del patrimonio cultural de un pueblo. Justamente con él surgió también el problema de la comunicación, transmisión, recepción y reinterpretación o re-expresión en las relaciones entre fe y cultura.

2. De la Evangelización de la Cultura a la Inculturación del Evangelio

En este marco histórico de reivindicación del valor de cada cultura y de anhelo de liberación de la dependencia cultural, se sitúa el Vaticano II. El Concilio, al tratar de las relaciones entre Iglesia y mundo, tuvo que enfrentar también el problema del encuentro entre la fe y las culturas. Afirma entonces, que la cultura radica en la naturaleza racional y libre del hombre, cuyo carácter social e histórico hacen de ella un proceso dinámico a través del cual el hombre anda en busca de la humanidad plena². Además de reconocer la justa autonomía de la cultura³, el Concilio reconoce y afirma el pluralismo cultural⁴.

2. “Gaudium et Spes”, n. 53.

3. “Gaudium et Spes”, n. 55.

4. “Gaudium et Spes”, n. 53.

Al reconocer el pluralismo cultural y al afirmar la destinación del mensaje evangélico a todas las culturas, de acuerdo con el envío del Señor y la lección de Pentecostés, sin identificarse, con todo, con ninguna de ellas, la Iglesia se coloca frente a nuevos problemas en su misión fundamental, a los cuales es necesario dar nuevas respuestas. Los nuevos problemas originados del reconocimiento del pluralismo cultural pueden resumirse en dos: la Inculturación del Evangelio y la Evangelización de la Cultura.

Se trata del problema de cómo evangelizar las culturas, sin distorsionar la verdad radical e integral del Evangelio ni traicionar las culturas, espacio histórico donde el cristiano tiene que vivir su fe. Pablo VI, sacando las últimas consecuencias de los principios afirmados por "Gaudium et Spes", dice que evangelizar consiste en evangelizar las culturas, hacer que la fuerza de la Palabra de Dios penetre la vida personal y social de los hombres, rectificando lo que en las líneas del pensamiento, en los valores dominantes, en los criterios de juicio, en los modelos de vida, se opone al Evangelio⁵. Sin embargo, al señalar el problema central del encuentro entre la fe y las culturas, el camino de acceso del mensaje del Señor hasta el corazón de las culturas, el núcleo fundamental, el "ethos" cultural, el Pontífice repite el término ya empleado por el Concilio e introduce la palabra "asimilación" en el sentido de empleo del lenguaje propio de cada cultura⁶.

Aunque profundamente preocupado con el problema del encuentro de la fe con las culturas, Pablo VI, como el propio Concilio, jamás usó el término inculturación. Al mismo tiempo se muestra preocupado con el drama de la ruptura entre la fe y las culturas, en el mismo sentido en que Dawson había escrito, algunos años antes, que "la ruptura entre orden espiritual y orden racional es el mayor problema que enfrenta el mundo moderno". Y añade el pensador inglés que la separación entre religión y cultura constituye el error más grande del pensamiento occidental en los dos últimos siglos⁷.

A la par de la necesidad de inculturar el Evangelio y la Iglesia en las nuevas culturas que se abren al anuncio del mensaje salvador de Cristo, la situación de ruptura entre cultura y fe en los países teóricamente cris-

5. "Evangelii Nuntiandi", n. 20.

6. "Evangelii Nuntiandi", n. 63.

7. "Religione e Cristianesimo nella Storia della Civiltà", Roma. Pauline, 1984, pg. 152.

tianos y el consiguiente fenómeno de “culturización” del Cristianismo, es decir, el vaciamiento de todo contenido y sentido religioso de las celebraciones cristianas, viene despertando la conciencia de la Iglesia a la necesidad de una “re-inculturación” de la fe. A ella se orienta la “Nueva Evangelización” propuesta por Juan Pablo II, nueva en sus métodos, nueva en su ardor, nueva en sus expresiones⁸.

Señalaba el actual Pontífice que “aunque la preocupación por la evangelización de las culturas no es nueva, presenta problemas que tienen carácter de novedad en un mundo marcado por el pluralismo, por el choque de las ideologías y por los profundos cambios de mentalidades⁹.”

3. Del concepto antropológico al concepto teológico de inculturación

El término “inculturación” aparece como un neologismo introducido hace poco más de una década en el lenguaje oficial de la Iglesia. Lo que realmente sorprende es que ni el Concilio Vaticano II, tan preocupado por el problema del encuentro entre fe y cultura, ni el documento de Puebla, donde el capítulo sobre la Evangelización de la Cultura representaba hasta el momento la más lograda reflexión y colocación de la problemática formulada por “*Evangelii Nuntiandi*”, emplean la palabra “inculturación” ni manejan siquiera el concepto de inculturación tal como lo entendemos hoy. Aunque nunca lo haya empleado, Pablo VI se refiere, con todo, repetidas veces a su sentido. En su viaje a la India, en pleno período conciliar, habla de la “adaptación activa” de la Iglesia al medio cultural como necesidad insoslayable, y en Taipei afirma que la Iglesia debe “encarnarse en cualquier clima cultural o raza... dondequiera que se encuentre debe hundir sus raíces en el suelo espiritual y cultural del lugar”. Durante el Sínodo de 1974, en el momento en que se gestaba a la luz de “*Gaudium et Spes*” la nueva expresión de “Evangelización de la cultura”, tal como iba a quedar consignada en “*Evangelii Nuntiandi*”, los obispos africanos se declararon contrarios al empleo del término “adaptación” usado por el Concilio al tratar del encuentro entre fe y cultura, por no traducir, decían ellos, el misterio de la Encarnación y, al contrario, por sugerir apenas la idea de transplante. De otra parte, el término “indigenización” sugerido por los prelados africanos, no tuvo naturalmente éxito dado su sabor local y su sentido

8. Discurso en Santo Domingo, 1984.

9. Discurso a los miembros del Pontificio Consejo para la Cultura, 15 de enero de 1985.

parcial. El Papa mantuvo el término "adaptación" usado por el Concilio, en el documento post-sinodal sobre Evangelización en el mundo contemporáneo, a pesar de incursionar en muchos pasajes del texto por regiones del verdadero proceso de inculturación, tal como igualmente lo había hecho "Gaudium et Spes" al referirse a las verdades de lo alto que "fecundan como desde dentro las culturas"¹⁰.

El problema del proceso que debe mediar el encuentro entre la fe y las culturas vuelve nuevamente a surgir en el Sínodo de 1977, que se ocupa del tema de la Catequesis. Al abordarse el problema del anuncio del mensaje de Cristo a las culturas, fue cuando, en plena aula sinodal, después de referirse a la inadecuación de los tradicionales textos de catequesis, a las nuevas culturas, de las cuales se encuentran a su vez marginados, el arzobispo de Manila, Cardenal Sin, exclamó: "Esto está muy lejos del Vaticano II y del proceso de la Inculturación por él promovido". Dos años después, Juan Pablo II introducía el nuevo término en el texto de "Catechesi Tradendae": "El término aculturación o inculturación, declaraba el Pontífice, por el hecho de ser un neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación"¹¹. Primer Papa en emplear el neologismo "inculturación", Juan Pablo II, viene haciendo de él no sólo el *Leitmotiv* de su predicación apostólica por el mundo, sino también la referencia indeclinable en el discurso anual que dirige a los miembros del Pontificio Consejo para la Cultura.

La frase clave en Juan Pablo II, tal como aparece en "Catechesi Tradendae", sugiere dos cuestiones importantes: primera, cuál es el sentido de la disyuntiva expresada por el Papa al hablar de "aculturación o inculturación", ya que al parecer ambos conceptos guardarían el mismo grado de significación analógica en relación al misterio de la Encarnación. ¿Se trata de términos sinónimos, o de dos conceptos que se excluyen o, quizás, se complementan? ¿Cuál es el sentido último que se debe dar, en el caso, al término "neologismo" empleado por Juan Pablo II?

En relación a la primera cuestión, las posteriores manifestaciones del Santo Padre en relación al problema del proceso propio y adecuado de la Evangelización de la Cultura, hay que decir que en el documento

10. "Gaudium et Spes", n. 58.

11. "Catechesi Tradendae", n. 9.

post-sinodal sobre la catequesis, el término “aculturación” aparece por primera y última vez ligado al término “inculturación”. A partir de entonces solo empleará el término “inculturación”. Y no podría ser de otra manera; no se trata de términos sinónimos, pues cada uno tiene su sentido propio, claro y preciso, que no admite confusión. Tal vez el equívoco inicial haya estado en el hecho de que algunos pastoralistas, después del Concilio, pensaron que la “aculturación” sería el proceso a marcar el punto de encuentro entre la fe y las culturas. Como anota el Padre Hervé Carrier, algunos continúan todavía empleando el término “aculturación” en el sentido de “inculturación”.

Conviene recordar, a fin de evitar confusión, que la palabra “aculturación”, fue empleada inicialmente por antropólogos norteamericanos, a fines del siglo pasado, generalizándose luego su uso en el lenguaje de las ciencias antropológico-culturales. Portadora, al comienzo, de un vago sentido del fenómeno de intercomunicación cultural, el sentido del término “aculturación” ofrece, a partir de 1936, un contenido claro y preciso. En aquel año, solicitado por un importante instituto americano de investigaciones antropológicas, un grupo de expertos bajo la dirección de Robert Redfield publicó un estudio sobre el concepto de “aculturación”, que a partir de entonces se impone cada vez más: la palabra “aculturación”, es el término que designa “los fenómenos resultantes del contacto permanente entre dos grupos sociales, las consecuencias que se siguen para los modelos culturales de cada uno de ellos” (Redfield). Se trata, en el encuentro de dos culturas, del posible intercambio que puede darse de elementos culturales propios de cada una, con mayor o menor grado; de la absorción de una por la otra, o de la síntesis de ambas.

A la luz de la definición actual de “aculturación”, este término no puede ser empleado para designar el proceso del encuentro entre la fe y las culturas. No se trata en este caso del contacto entre dos módulos culturales sino del encuentro del mensaje “transcultural” del Evangelio, de la salvación religiosa, iniciativa de Dios, que se revela en la Persona de Cristo, en orden a la realización plena y última de la humanidad dentro de una cultura, como proceso de auto-realización del hombre. Para designar ese tipo *sui generis* del encuentro entre religión y cultura que sólo la fe cristiana postula, se imponía otro término, y este no es otro que la palabra “inculturación”, ya consagrada por el actual Pontífice y reafirmada por el Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985.

Al contrario de lo que podría parecer, la cuestión puesta por la disyuntiva que emplea Juan Pablo II en el documento sobre la catequesis no aparece totalmente solucionada. ¿Sería el término y el concepto de “inculturación” necesario y suficiente para designar la modalidad adecuada que caracteriza el encuentro entre el mensaje del Evangelio y las culturas? ¿Agotaría él la cuestión? ¿Se podría reducir entonces el problema de la encarnación de la fe cristiana en las culturas concretas? Pienso no ser suficiente el concepto de inculturación para abarcar el complejo proceso de inserción, de encarnación del mensaje salvador de Cristo, confiado a la Iglesia para ser anuncio a todas las gentes de todas naciones y siglos. En este caso, como veremos más tarde, no se puede excluir la función complementaria de la “aculturación”. Al tratar de los criterios que deben regir el proceso de inculturación, aparecerá el criterio de la identidad de la Iglesia, para el cual ya llamaba la atención Pablo VI y sobre el cual Juan Pablo II tanto insiste. Igualmente, al esfuerzo de la encarnación del núcleo central del mensaje, de la verdad del misterio pascual, debe acompañar también la exigencia de inserción en las culturas de la verdad de la Iglesia, de todo el patrimonio histórico eclesial, de la síntesis del Oriente y del Occidente, y de la Patrología, los Concilios, los místicos, de todo lo que configura su identidad.

En cuanto a la segunda cuestión, al “neologismo” de que habla Juan Pablo II, ¿se trata en verdad de un neologismo? ¡Véamoslo! Hoy todavía, cuando se aborda el término “inculturación” es muy común vincularlo, por lo menos en la Iglesia, al término “aculturación”, que aquél generalmente sugiere, y cuyo parentesco es afirmado por algunos autores. Pienso, sin embargo, que ni la palabra ni el concepto de “inculturación” guardan una relación directa con “aculturación”, ni etimológica ni sistemáticamente. No se tiene presente, en general, un tercer término muy común al lenguaje antropológico, del cual derivó directamente la palabra inculturación. Se trata del término “enculturación”. “Enculturación” o “endoculturación” tiene la misma significación en el campo de la antropología cultural que “socialización”. “Enculturación” significa, pues, en lenguaje de la antropología cultural, el proceso de “transmisión y comunicación” a través de códigos, tanto lingüísticos como icónicos, de valores, normas de vida y pautas de comportamiento de un determinado grupo socio-cultural a las nuevas generaciones que surgen; el proceso de incorporación de las nuevas conquistas culturales al conjunto ya existente, sean éstas productos de la propia cultura, de su acción creadora, o provenientes de otras latitudes culturales; finalmente, el término “enculturación” expresa el proceso de “participación” en el respectivo “proyecto cultural”, en torno al cual se aglutinan todos los

miembros de un grupo socio-cultural, a partir de una común "memoria cultural".

En síntesis, a través de la "enculturación", el pasado cultural se hace presente, y modificado, se proyecta hacia el futuro. Se trata del proceso por el cual el individuo recibe, asimila, reinterpreta y asume activamente la cultura en la cual nace o de la cual efectivamente comienza a formar parte. Enfocada desde la cultura, la "enculturación" envuelve un proceso bidimensional, en su esencia, de "transmisión" e "incorporación" cultural¹². Como proceso de comunicación, recepción y reinterpretación cultural, el concepto de "enculturación" ofrece un innegable y enorme parentesco con la "inculturación", en cuanto término y concepto aplicado al proceso de la Evangelización de la Cultura. Dada la gran analogía entre este concepto antropológico cultural y el proceso de encuentro entre la fe y las culturas que, tímidamente al principio, comienza a ser llamado "inculturación" y que acaba por imponerse, se pasa así de un concepto antropológico a uno teológico, de la "enculturación" a la "inculturación".

Pocos años antes del Concilio, preguntaba Romano Guardini si la dificultad práctica del encuentro de la fe con las culturas, patente a lo largo de la historia de la Evangelización, ¿no sería acaso resultado de la forma de pensar, proponer y procurar ese encuentro, "inadecuados a toda prueba para nuestro tiempo?"¹³. Me parece que el proceso de inculturación, difícil pero necesario según dice Juan Pablo II, constituye la forma adecuada de pensar, proponer y procurar la Evangelización de la Cultura a la que se refería el gran pensador católico.

En la perspectiva de la Evangelización de la Cultura, la Inculturación aparece entonces como el proceso pensado, propuesto y aplicado como tal, a través del cual se busca que el mensaje salvador de Cristo penetre en el núcleo fundamental de los valores de un determinado grupo socio-cultural, le dé el último sentido en relación a la significación del mundo y de la existencia humana, a partir del cual la verdad del Señor Jesús se constituye en última instancia del estilo de vida de un pueblo. El esfuerzo de penetración del Evangelio en el corazón de las culturas debe acompañar igualmente el cuidado de que se conserve en cada una

12. Guillermo E. MAGRASSI, María B. MOYA, Alejandro FRIGERIO, *Cultura e Civilización desde América Latina*, Buenos Aires, Búsqueda, 1982, pp. 59 y 60.

13. "Pensamientos sobre la relación entre Cristianismo y Cultura", en: *Cristianismo y Sociedad*. Salamanca. Sígueme, 1982, pag. 129.

de ellas todo aquello que le es propio en términos de valores, expresiones y estructuras de convivencia social que no se oponen a la verdad del Evangelio, a la identidad de la Iglesia y a la unidad del Pueblo de Dios dentro de la variedad de las culturas.

El sujeto de la inculturación es siempre el hombre, la persona humana, el individuo, al cual se destina en primera instancia el anuncio del Evangelio; pero que tiene una dimensión o modalidad cultural. De manera que al inculturarse la fe en el ámbito de la conciencia personal, comienza a impregnar el universo de la existencia social. Por su analogía con el concepto antropológico-cultural de "enculturación", la Inculturación aparece como un proceso de mutuas relaciones, supone siempre reciprocidad entre Evangelio y cultura. Se podría así describirla como recíproca apropiación entre Evangelio y culturas. Apropiación por parte de la Iglesia, de los elementos culturales de un determinado grupo social; apropiación por parte de la cultura del sentido último de la realidad, de los valores fundamentales del Evangelio, con lo cual una cultura pasa a reorientar su ruta en la búsqueda dinámica de la realización de la humanidad plena.

En las relaciones entre religión y cultura como problema universal de todas las religiones y de todas las culturas, el cristianismo introduce un dato absolutamente nuevo. Este dato absolutamente nuevo es la Persona de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre que irrumpe en la historia de la humanidad, se incultura en un determinado grupo social, realiza la salvación de los hombres en términos que constituyen escándalo y locura para las culturas, funda el Nuevo Pueblo de Dios y lo envía a todas las gentes, a fin de asegurar su presencia misteriosa pero eficazmente salvadora, en el espacio de todas las culturas y a través de todos los tiempos. El Cristianismo no es, pues, ningún sistema filosófico ni doctrina moral alguna. Es la persona de Cristo, lo que El es, dice, hace y manda hacer. A la luz del misterio de la Encarnación, la "inculturación" como proceso de Evangelización de la Cultura, trascendiendo la analogía con el concepto antropológico de "enculturación", aparece en toda su significación teológica, que es de prolongar en la conciencia de los individuos y en la existencia de las culturas la encarnación de Cristo. Para que eso pueda acontecer, se requiere que el "anuncio" se haga de acuerdo con las categorías mentales de la cultura a la cual se propone el mensaje cristiano; que la "asimilación" se procese, según la índole propia de esa cultura y que la "re-expresión" de la verdad asimilada se traduzca de acuerdo con su lenguaje propio.

No es fácil acuñar una definición precisa del complejo proceso de "Inculturación". Una vez identificada entre sus elementos fundamentales la relación de reciprocidad que la "de-fine", se hace más fácil espigar aquí y allá en el campo del magisterio de Juan Pablo II algunos intentos de definición del proceso de Inculturación. Así en la Encíclica "Slavorum Apostoli" sobre San Cirilo y San Metodio, afirma que "la inculturación es la Encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de esas culturas en la vida de la Iglesia". En Kinshasa y en Uganda, la define como "la forma concreta de alianza entre Dios y los hombres, en este lugar y en este tiempo"¹⁴. En síntesis, por el misterio de la Encarnación, la salvación de Cristo se incultura en la historia de los hombres para que las culturas puedan ser caminos de salvación, en el sentido de la realización de la humanidad plena en Cristo.

Como observa el Cardenal Poupard, "sólo la analogía con la Encarnación del Verbo no es suficiente para expresar la inculturación; es necesario enfocarla en su totalidad: la Encarnación, la Pasión, la Muerte y la Resurrección, con la consiguiente conversión que la fe exige"¹⁵. Desarrollando lo que Poupard sugiere, podríamos señalar que a semejanza del Hijo de Dios hecho hombre, el mensaje del Evangelio tiene que encarnarse en las culturas, fecundarlas desde dentro, y asumir sus valores, expresiones y estructuras de convivencia; a ejemplo de Cristo Crucificado, la fe cristiana debe hacerse instancia crítica, actitud valiente ante los desvalores de la cultura contemporánea, sin abdicar de la utopía propuesta por el Señor; como Cristo resucitado, debe luchar para "purificar y elevar" las culturas.

4.. La inculturación en la praxis evangelizadora de la Iglesia

Por tratarse del anuncio de un mensaje de salvación religioso, de fundamento y origen transcultural, el Evangelio se destina a todas las culturas. Ya en los preludios de su historia, la salvación de Cristo es anunciada en la capital del imperio, en el ámbito de la romanidad y en los países bárbaros. Más tarde, los pensadores cristianos se muestran preocupados con el encuentro entre la fe y la cultura del tiempo, aunque no siempre coinciden en su juicio de valor en relación a ella. En la

14. Discursos a los religiosos y religiosas, en Kinshasa, y en Uganda, en agosto de 1985.

15. *Diccionario de las religiones*, serie "Cultura y Cristianismo", Barcelona, Herder, 1988, pag. 385.

historia de la Evangelización, a la preocupación por la encarnación de la fe en el ámbito de los espíritus, en el interior de las almas, sigue más tarde el esfuerzo por inculturarla en todos sus elementos. De esta forma la inculturación de los individuos precede a la inculturación de los grupos y, por extensión, de las instituciones.

Tertuliano afirma, en los albores del siglo tercero: "Ayer nacimos y hoy llenamos el imperio, las ciudades, las villas, las aldeas, los reales, las tribus, las decurias, el palacio, el Senado, el Forum. Solamente dejamos vacíos los templos para vosotros"¹⁶. Esta inculturación individual del Evangelio, la fidelidad del cristiano al Señor en medio de la cultura pagana, aparece con detalles en uno de los más antiguos documentos de la Iglesia primitiva: el conocido "Discurso a Diogneto".

La necesidad de encarnación de la fe cristiana en las diferentes culturas, que comienza en el ámbito de la conciencia personal para extenderse después a la existencia social y a las instituciones, señala un derrotero pleno de vicisitudes, compuesto de avances y retrocesos hasta llegar al concepto de inculturación como proceso de evangelización de las culturas. Elocuentes ejemplos de inculturación en el camino del encuentro de la fe con las culturas es la preocupación de San Agustín por verter lo más esencial del Evangelio a categorías mentales del pensamiento greco-romano. Diferentes ritos litúrgicos fueron surgiendo lo mismo que formas expresivas de arte sacro cristiano. No faltaron, al mismo tiempo, ejemplos de imposición de formas oriundas de otras latitudes culturales, con las cuales se pensaba estar indisolublemente ligado el mensaje de Cristo. Esto va a acontecer casi sistemáticamente a partir del momento en que comienza a imperar la idea de que la cultura occidental representaba la más cabal expresión del proceso de autorrealización de la humanidad, al cual deberían conformarse los demás estilos comunes de vida. Esta idea, apoyada por indeclinables intereses políticos pero también por convicciones sinceras, se configura al tiempo de los grandes descubrimientos, de la expansión colonial de Europa y del movimiento misionero moderno. Además de paralizar en el tiempo culturas de grandes valores y de interponerse así a su evolución dinámica, esta forma impositiva de transculturación, que era vista como casi condición para ser cristiano, impidió el avance del proceso de inculturación del Evangelio en su encuentro con las nuevas culturas.

16. *Apologética contra los gentiles*, Cap. XXXVII. Col. Crisol, Ed. Aguilar, Madrid, 1962, pag. 320.

Este último aspecto, con todas sus consecuencias, constituye el blanco de críticas, no siempre objetivas y equilibradas, a la evangelización fundante de América Latina, Asia y África, equiparando la acción de los misioneros a las actividades de comerciantes y conquistadores. Juan Pablo II, en su viaje al Canadá en 1984, hablando a los indígenas del país, afirmó: "Sean cuales fueren las faltas e imperfecciones perpetradas por los misioneros, los errores que cometieron y los entuertos que de ahí pudieron seguirse, ellos se esfuerzan ahora por repararlos", pues, agrega el Pontífice, "yo condeno también toda la agresión física, cultural y religiosa que os privaría de lo que es legítimamente vuestro".

A lo largo de la historia de la Evangelización se podría decir que son cuatro las modalidades que han configurado el encuentro entre la fe y las culturas. Tiempo hubo en el cual predominaba la idea de "asimilación" como forma a través de la cual el mensaje del Evangelio marcaba su efectivo encuentro con las culturas. El término asimilación no tenía, con todo, el sentido que le da Puebla, es decir, no significaba entonces la absorción, por parte de una cultura, y a partir de su índole propia, de elementos culturales advenedizos (n. 428), sino la adopción de la fe ya inculturada en los países de origen de sus heraldos. Esta acogida de la verdad de Cristo, acompañada de expresiones y estructuras culturales, tuvo como resultado, en no pocos casos, la existencia de dos núcleos religiosos incomunicados, uno privado y otro público u oficial, o, el sincretismo religioso tan característico de América Latina. En la praxis evangelizadora aparece también cierto proceso de "adaptación" que el discurso misionológico moderno destacaba y que llega casi a nuestros días. En este caso el concepto de "adaptación" se revela como una especie de benevolencia de la cultura occidental, de la cual procedía la casi totalidad de los misioneros, para con las culturas evangelizadas. Se adoptaban ciertos elementos de la simbología y arte propios de la nueva cultura, la que se daba cuando era anunciado el Evangelio, sin tomar en cuenta su "ethos" cultural, ni el entorno natural, ni el medio social en que ella nació y creció.

Bajo la inspiración del Vaticano II, se pensó, después del Concilio, que el encuentro entre la fe y las culturas debería ser marcado a través de un proceso de "aculturación". Se trataría, en este caso, de la aproximación entre ambas mediante el diálogo respetuoso, la mutua fecundación y el intercambio de valores. Por tratarse, de hecho, como hemos visto, no del encuentro entre dos culturas, sino del mensaje transcultural del Evangelio con culturas concretas, se descarta en seguida el concepto de aculturación y se opta por el término de "inculturación" en el

sentido de fecundación desde dentro de las culturas por parte de la verdad de Cristo, de modo que el germen y la fuerza de la fe pueda llegar a las raíces del alma cultural de un pueblo.

La Iglesia enfrenta hoy el desafío silencioso de pluralismo cultural, de la adveniente cultura, de la cultura urbana, del secularismo, de las estructuras político-económicas de convivencia social anticristiana, de las culturas autóctonas, y de las "culturas de la muerte". Ante ese universo desafiador a la Inculturación del Evangelio, es conveniente recordar aquella recomendación de la Congregación de Propaganda Fide, con fecha de 1939, destinada a los misioneros de China: "no presentéis ningún argumento para convencer de error a los pueblos, para mudar sus ritos, costumbres y hábitos, a no ser que sean evidentemente contrarios a la religión y a la moral. Qué mayor absurdo que transportar hasta los chinos Francia, España e Italia o cualquier otro país de Europa"¹⁷.

Si hoy, en el umbral de la post-modernidad, lamentamos que la inculturación no se haya dado en el encuentro del Evangelio con las culturas alejadas entonces del occidente cristiano, en el comienzo de la modernidad, ojalá el futuro no nos acuse del mismo error, con relación al desafío del actual pluralismo cultural a la inculturación de la fe y de la Iglesia en América Latina!

17. CARRIER, *Evangile et Cultures*. Paris, Media-Paul, 1987, pag. 43.

LA INCULTURACION DE LA FE EN LA IGLESIA APOSTOLICA

Alfredo Morin, P.S.S.

Cuando un exégeta emprende el estudio de un tema bíblico, habitualmente acude en primera instancia a sus concordancias. Busca las palabras-claves y la concordancia las da en todas sus ocurrencias. En este caso, este recurso no funciona sino a medias. Si bien el problema de la inculturación es de todos los tiempos y figura en cada página de la Biblia, su tematización sistemática es reciente y la misma palabra "inculturación" ha sido acuñada hace apenas medio siglo. Por supuesto, la Biblia no define la inculturación, pero sí nos presenta múltiples situaciones en las cuales uno descubre este proceso. Esto nos invita a precisar qué sentido le vamos a dar en este trabajo.

Para definir la cultura, los antropólogos la distinguen habitualmente de la naturaleza y a veces la oponen a ella. Para el Magisterio reciente, la *naturaleza* de un ser es aquello que lo constituye con el dinamismo de sus tendencias hacia sus finalidades propias. En ella uno puede leer "la intención creadora de Dios" (FeI, I, 1) ¹. La *cultura* se entiende en la prolongación de las exigencias de la naturaleza humana. "En un sentido amplio, la palabra cultura designa todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla las múltiples capacidades de su espíritu y de su cuerpo" (GS 53). "El hombre no llega a un nivel verdadero y plenamente humano sino por la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de su naturaleza" (ibid).

"La religión, en un sentido amplio, es *parte integrante* de la cultura: en ella echa raíces y se desarrolla (FeI, I, 8). El don de la fe cristiana se injerta en

1 Comisión Teológica Internacional, *La fe y la inculturación*, 1988, documento publicado en traducción castellana en este número 60 de la revista MEDELLIN. Lo citamos con la sigla *FeI*.

cada cultura (ibid. 9). "Es compatible con todas las culturas en cuanto se conforman a la recta razón y a la buena voluntad y es ella misma, en un grado eminente, un factor dinamizador de cultura" (ibid. 10). "El proceso de *inculturación* puede ser definido como el esfuerzo de la Iglesia para hacer penetrar el mensaje de Cristo en un medio sociocultural determinado, invitándolo a crecer en la línea de todos sus valores propios, siempre que éstos se puedan conciliar con el Evangelio" (ibid. 11).

Desde los patriarcas hasta Jesucristo: un largo proceso de inculturación

Cuando Abraham, nuestro padre en la fe, llega a la tierra de Canaán, es "un arameo errante". Así como su clan había vivido como un parásito de la civilización sumeria (Ur) y de la acádica (Padan Harán), ahora tiene que aprender la lengua de Canaán que pronto se volverá para sus descendientes la lengua hebrea. El clan venía cargado con todo el equipaje cultural mesopotámico. Ahora tiene que absorber otra cultura, no sin dificultad. Cuando Jacob tiene un sueño en Betel en el que Yavé le manifiesta su deseo de fijar allí su morada, su visión viene expresada en categorías religiosas todavía típicamente mesopotámicas: el templo que ve es una *ziggurát*, una torre de Babel, o sea una escalera alta que une cielo y tierra. Las instituciones religiosas más antiguas de Israel eran una antología de recuerdos de las andanzas de sus patriarcas: mito del diluvio, circuncisión, descanso sabático, varias prácticas sacrificiales, etc... Pero de una vez es preciso notar que al tiempo que Israel iba adoptando varias costumbres extranjeras, su fe las iba transformando. Un ejemplo muy elocuente se encuentra en los avatares de la celebración de la Pascua. De un rito antiguo de ofrenda de primicias en un medio pastoril pasó a ser memorial de la liberación de la esclavitud de Egipto para culminar como memorial de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, Nuestro Señor. En este proceso, varios ritos y costumbres permanecen, pero el significado se va enriqueciendo. La lucha multiseccular de los profetas contra los altos lugares, la idolatría y en general los cultos de Canaán dan testimonio de las dificultades de una sana inculturación y de la necesaria purificación de las culturas paganas. Por otra parte, la adopción del cananeo como lengua del Pueblo elegido, la traducción de la Biblia hebrea al griego (LXX, Aquila, Símaco, Teodoción) son testigos del inevitable y necesario esfuerzo de inculturación de la fe del Pueblo de la Alianza.

Y el Verbo se hizo judío...

La inculturación de la fe culmina en la Encarnación: el Verbo se hizo judío, no para permanecer así siempre, sino para luego y rápidamente hacerse árabe, cretense, guaraní, quechua, bantú...

Jesús de Nazaret, o sea *Yeshoua ben Yosef*, nace en Belén de Judá, es circuncidado el octavo día, presentado en el Templo. Myriam, su madre, es purificada después de 33 días del parto como lo pedía Lev 12, 2-4. El niño habla arameo, estudia la Torá, aprende en ella historia patria, geografía, sabiduría, catequesis, reza en el *sefer tehilim* ². A los doce años es recibido por los doctores como *bar mitsvá* ³ (Lc 2, 41-50). Crece en medio de las costumbres e instituciones de *Eretz Israel* del 1er siglo, se inicia a los artes y oficios de su tierra y de su época, admira la flora y la fauna de su patria, observa a los pescadores, campesinos, comerciantes, publicanos que lo rodean, se codea con las distintas corrientes del judaísmo: saduceos, fariseos, esenios, sicarios, zelotas. Hace la lectura en la sinagoga, catequiza usando los géneros acostumbrados de los rabinos: *midrashim* ⁴, parábolas, alegorías, proverbios, paradojas, bienaventuranzas, gestos simbólicos, etc... En este medio complejo se va ubicando y definiendo, discierne, aprueba o rechaza, opta y condena o consuela como los antiguos profetas.

Importa subrayar que si Jesús es y vive como verdadero judío, no acepta sin discernimiento las instituciones, tradiciones y usanzas de su pueblo. David FLUSSER pretende no ver la originalidad profunda de Jesús ⁵. Jesús no

2 *Sefer tehilim* significa "libro de alabanzas", o sea: los Salmos.

3 Al cumplir 13 años, el joven judío se vuelve oficialmente adulto, personalmente responsable de sus actuaciones ante Dios y la comunidad. Lo llaman *bar mitsvá*, "hijo, sujeto del mandamiento", lo cual significa que debe practicar los 613 mandamientos que constituyen el fundamento de la moral judía.

4 *Midrash*, palabra hebrea que significa: estudio, investigación, interpretación. Cuando es exégesis de textos legislativos, se llama: *halajá*. cuando interpreta textos narrativos, se llama: *agadá*.

5 FLUSSER, David, *Jésus*, París, Seuil, 1970.

pasaría de ser un buen rabino de su tiempo. FLUSSER llega a afirmar que todo lo enseñado por Jesús ya se encuentra en los rabinos de su tiempo. Opinión de veras inaceptable. En realidad, Jesús no se atenía a las enseñanzas de los rabinos: hablaba con propia autoridad ⁶. Se atrevía a corregir las tradiciones de los ancianos. Ni el mismo Decálogo ⁷ logró escapar de sus rectificaciones: "Se os ha dicho..., pero yo os digo...!" Estuvo en conflicto continuo con los más notables representantes del judaísmo: los fariseos, los saduceos, los doctores de la ley. Estaba en desacuerdo con zelotas y sicarios. Manifestaba su inconformidad con los sacrificios sangrientos del Templo, la forma de practicar el descanso sabático, los tabúes de pureza ritual, etc... Los fariseos habían constituido un grupo de "separados" ⁸: Jesús congrega un grupo de "no-separados" en un judaísmo que quiere superar todas las vallas sociales, religiosas y culturales.

Pentecostés, o cuando el Espíritu se incultura en todos los pueblos...

Para los judíos, Pentecostés era una fiesta de la cosecha del trigo, en la cual se celebraba la abundancia de los dones de Dios. Con el tiempo se había vuelto memorial de la Alianza. En Pentecostés irrumpe el Espíritu Santo y se comunica a todos los pueblos, a todas las culturas. El sentido de las lenguas de fuego se explica en el contexto de la teofanía del Sinaí. Algunos *targumim* imaginaban que la voz de Dios en el Sinaí se había dividido en siete o setenta lenguas para manifestar que el mensaje se dirigía a todas las naciones del mundo ⁹. Estas lenguas eran de fuego porque Dios habla en el fuego (Ex 3; 19,18; 24,17; Dt 4, 15; 5, 5...). La evocación del Sinaí significa que Pentecostés es para los primeros discípulos de Jesús la inauguración de la Nueva Alianza y la promulgación solemne de una ley que ya no está grabada sobre piedra, sino en el corazón por el Espíritu de Dios (Ez 11, 19; 36, 26). Y este Espíritu se derrama sobre *todas* las culturas. Es de notar que

6 Mc 1,22; Mt 7,28; Lc 4,32...

7 En cuanto al Decálogo: Mt 5,21-22. 27-28.

8 Fariseo viene de la palabra hebrea *parúsh*, que significa: separado.

9 Cf. SABBE, M., *Het Pinksterverbaal*, Coll. Brug., 1957, 161-178, citado por T. MAERTENS - J. FRISQUE, *Guide de l'assemblée chrétienne*, Tournai, Casterman, 1970², IV, 338.

esta glosolalia que en Pablo era un hablar *a Dios*, en Lucas se vuelve, para subrayar el sentido profundo de Pentecostés, un hablar *a los hombres*, a todos los hombres de todas las culturas. En Babel, las lenguas habían significado la dispersión de la humanidad. En Pentecostés, el dinamismo va al revés: las lenguas de fuego significan que el Espíritu de Dios alcanza a todos los pueblos y manifiesta su fecundidad multiforme gracias a las riquezas complementarias de las diversas culturas. El Espíritu recrea una nueva comunidad humana, sin destruir, sino asumiendo sus distintas lenguas, signos de sus culturas. Así los miembros del Cuerpo de Cristo quedarán unidos sin uniformidad, y los distintos escritos del Nuevo Testamento nos conservarán las huellas de sensibilidades distintas, expresiones diversas, culturas variadas. Basta para convencerse de esta diversidad cultural comparar la carta de Santiago con las de Pablo, o los evangelios sinópticos con el evangelio de Juan; las cristologías y eclesiologías distintas y complementarias del Nuevo Testamento, como un arco iris que revela todos los colores de la luz del Espíritu.

La primera crisis grave de la Iglesia apostólica: una crisis de inculturación

En un primer momento, los discípulos de Jesús no lograron sacar todas las consecuencias lógicas de la revelación de Pentecostés. Para que se diera el salto decisivo de la inculturación sistemática, o sea para que la mariposa de un cristianismo universal, verdaderamente católico, se desprendiera de la crisálida del judaísmo, se necesitaba un sacudón. Iba a decir que lo dió Pablo de Tarso con su misión a los gentiles, pero no sería del todo exacto. El libro de los Hechos no muestra que el sacudón lo dió el Espíritu Santo.

Uno podría pensar que el hecho de ser Saulo judío de la diáspora y ciudadano romano podía favorecer su apertura al mundo gentil. Impresión engañosa. En realidad, los judíos de la diáspora no eran menos intransigentes que los de Jerusalén frente al mundo pagano. El hecho de sentirse amenazados por el ambiente hostil de los gentiles hacía que muchos se encerraran como los judíos de Alejandría en ghettos estancos para proteger su identidad y su fe. En cuanto a Saulo, antes de su "conversión", como el mismo lo confiesa, es un zelota ¹⁰ fanático de la Ley que persigue

10 Cf. MORIN, Alfredo, *Los zelotas y la muerte de Jesús*, en MEDELLIN, 54, 1988, 243-252.

sin tregua a los discípulos de Jesús porque le parecen amenazar las tradiciones sagradas de Israel.

Pero Saulo tiene un día su encuentro con Jesús resucitado en el camino de Damasco y por fin entiende que luchar contra los discípulos de Jesús es luchar contra Dios. Lo acogen unos cristianos helenistas, o sea de lengua griega, pero no por esto menos observantes de la Ley. Tres años más tarde, a invitación de Bernabé, empieza su vida misionera cristiana. En un principio no va a convertir a gentiles. Va a anunciar *a judíos* que el Mesías ha llegado: es Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado. Y por esto va de sigagoga en siganoga. Y aquí surge un problema inesperado: más gentiles que judíos acogen esta Buena Nueva! ¿Habrá que imponer a estos temerosos de Dios la cultura judía para hacerlos discípulos de Jesús? pues, el judaísmo era al mismo tiempo y en forma inseparable fe y cultura. Los prosélitos se sometían a la circuncisión, aceptaban integralmente las instituciones judías: Torá, Templo, sacrificios, fiestas, etc... Y como la Iglesia en aquel tiempo se percibía como una secta judía en medio de otras dentro de un judaísmo nada monolítico ¹¹, pues los cristianos tenían su sinagoga, iban al Templo, celebraban las mismas fiestas que los demás judíos, alimentaban su fe en la Torá, etc..., era normal pensar que para llegar a ser cristiano, la puerta obligada era hacerse judío con toda la aculturación que esto imponía. Dicho en forma más escueta: ser cristiano era una forma de ser judío y hacerse cristiano era hacerse judío.

Pero llegará el día de la *révision déchirante*, el día en el que Saulo tendrá que hacerse a sí mismo preguntas muy profundas a la luz de su experiencia mística en el camino de Damasco. Hasta aquel momento estaba convencido, en la línea de sus categorías fariseas, que al observar la Ley se ganaba la benevolencia de Dios. En el camino de Damasco tomó conciencia de que su voluntad de perfección, su celo por la Torá, lo había convertido en un perseguidor del mismo Hijo de Dios: "Saulo, Saulo... soy Jesús que tú persigues"! También descubre que Dios le ha perdonado, por pura gracia. Esta experiencia trastorna por completo todos sus valores religiosos. Su fe farisea queda sin piso. Debe pasar de la economía del *do ut des* a la

11 Cf. CAZELLES, Henri, *La naissance de l'Eglise, secte juive rejetée?*, París, Cerf, 1983²

economía de la gratuidad. Descubre que Dios nos ama no porque observamos la Ley: Dios nos ama porque sí! Cristo en la Cruz, en su entrega de amor, había descalificado radicalmente la economía de la Ley. En este contexto, ¿acaso tenía todavía sentido imponer la circuncisión a los gentiles que querían hacerse discípulos de Jesús? Ciertamente no! Lo único importante en adelante será acoger la gracia que viene de Jesús crucificado. Los que nacieron judíos conservarán por supuesto su cultura: es su riqueza, ella los identifica, solamente en ella saben expresar su fe. Pero la salvación que viene de Jesús no está ligada a una cultura, porque Jesús crucificado ha destruido el muro que separaba judíos y gentiles (Ef 2,14). Todas las culturas, purificadas de sus escorias, son bautizables y deben serlo para poder expresar todas las virtualidades del misterio de Jesús crucificado.

El "concilio de Jerusalén"

Y esto nos lleva al evento capital en la vida de la comunidad apostólica que acostumbramos llamar "el concilio de Jerusalén" (c. 48/49). Hasta el momento la inculturación de la fe en las áreas de la gentilidad había tropezado con constantes problemas. Las leyes de pureza prohibían los contactos con los incircuncisos. Pero, iluminado por el Espíritu, por fin entenderá que ya caducó la antigua economía. Cuando en una visión contempla un lienzo grande que baja del cielo lleno de manjares reputados impuros en la cultura judía, suena una voz que le dice: levántate, Pedro, sacrifica y come. Pedro replica: De ninguna manera, Señor, pues jamás comí cosa profana e impura. Y la voz del cielo insiste: Lo que Dios purificó, tú no lo hagas profano. Y Pedro entrará en la casa pagana y bautizará a Cornelio, su familia y servidumbre sin imponerles adoptar la cultura judía (Hch 10).

Tanto lo de Pedro como la iniciativa de Pablo de no circuncidar a los gentiles conversos causó revuelo en la comunidad judeocristiana. Se citó a todos los interesados en Jerusalén para clarificar el asunto. Este episodio crucial para la vida de la Iglesia apostólica nos es conocido por dos fuentes: Hechos 15 y Gálatas 2, 1-10. Ambos relatos difieren en algunos detalles pero coinciden en los puntos esenciales. Nos enteramos de que algunos cristianos judaizantes han creado revuelo en la comunidad de Antioquía al sostener que para los paganos la circuncisión era condición *sine que non* para ser salvados. El asunto se lleva a Jerusalén que tiene autoridad sobre

Antioquía. En el debate intervienen algunas de las "columnas" de la Iglesia: Santiago, Cefas y Juan. La decisión final es tomada por los apóstoles y ancianos, asistidos por el Espíritu Santo: los paganos no tienen por qué someterse a la circuncisión. "Pareció al Espíritu Santo y a nosotros no imponer otra carga fuera de lo indispensable" (Hch 15, 28).

Ahora la vía parece libre para la conversión de los gentiles sin traumatismos inútiles. Pero un problema importante queda sin resolver en el compromiso de Jerusalén. A una Iglesia monocultural había sucedido una Iglesia bicultural. Si los cristianos oriundos de la gentilidad estaban exentos de someterse a la Ley mosaica, los judeocristianos por su parte conservaban sus tradiciones y observaban la *kashrút*, las leyes de pureza. Y allí surgía un problema muy serio. Un judío no podía sentarse en la misma mesa que un incircunciso. Esto significaba que los cristianos de ambas culturas no podían compartir la misma mesa eucarística! La *kashrút* se volvía un obstáculo mayor para la plena comunión entre los cristianos. Los cristianos venidos de la gentilidad arriesgaban volverse discípulos de segunda categoría en una Iglesia en gran mayoría judeocristiana.

El enfrentamiento de Antioquía

Poco después del "concilio de Jerusalén", el tumor tenía que reventar. Dejemos la palabra a Pablo que nos narra el incidente en la epístola a los Gálatas (2, 11-21):

"Cuando Cefas vino a Antioquía, abiertamente me le opuse, porque era reprehensible. Pues antes que viniesen ciertos hombres de parte de Santiago, comía con los gentiles; mas cuando vinieron, se retraía y recataba de ellos, temiendo a los de la circuncisión. Y le imitaron en esta simulación también los demás judíos, tanto que el mismo Bernabé se vió arrastrado en esta simulación. Mas cuando yo ví que no andaban a las derechas conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: Si tú, judío como eres, vives a lo gentil y no a lo judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar? Nosotros, judíos de nacimiento, y no pecadores venidos de la gentilidad..., entiendo empero que no es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Cristo Jesús, para ser justificado por la fe de Cristo, que

no por las obras de la ley; pues por las obras de la ley no será justificado mortal alguno. Y si al buscar ser justificados en Cristo nos hemos hallado también nosotros pecadores, ¿será que Cristo es agente de pecado? Jamás, de ninguna manera! Porque si lo que antes derribé, eso lo edifico de nuevo, me declaro transgresor. Porque yo por medio de la ley morí a la ley, para vivir a Dios. Con Cristo estoy crucificado, pero vivo... no ya yo, sino Cristo vive en mí. Y eso que ahora vivo en carne, lo vivo en la fe de Dios y de Cristo, que me amó y se entregó por mí. No repudio como nula la gracia de Dios. Porque si por la ley se alcanzase la justicia, entonces Cristo hubiera muerto en vano".

La lenta liberación del cristianismo universal

En realidad, este choque doloroso no resolvió el problema. Las dos ramas del cristianismo primitivo seguirían cada una por su propio camino en lo que podríamos llamar una relación de "segregación más o menos fraternal". Para gran parte del cristianismo, la solución de Pablo no logró imponerse. Inclusive durante un siglo después de su muerte, gran parte de la Iglesia lo consideraba como un traidor: "el hombre malo" ¹²! "Pablo consideraba la circuncisión, el sábado y la adoración en el Templo como cosas ya caducadas incluso para los judíos. El cristianismo tenía que liberarse de sus nexos religiosos y políticos con el judaísmo si quería abrir sus puertas a los gentiles" (Daniélou).

Los cristianos helenistas, con Esteban a su cabeza, ya se habían adelantado en parte a la posición de Pablo. En los años 35 y 36 se producen choques entre "helenistas" y "hebreos". Los helenistas rechazaban el Templo de Jerusalén que se había vuelto una especie de fetiche, un pararrayo espiritual. En esto reanudaban con la protesta del profeta Jeremías (7,4). Esteban se atrevió a proclamar que Dios no habita en templos fabricados por manos de hombres. Esteban fue lapidado y los helenistas tuvieron que abandonar Jerusalén para replegarse sobre Samaria y Antioquía. Llama la atención que las autoridades judías en un primer momento persiguen a los cristianos helenistas, pero dejan en paz a los "hebreos" (judeocristianos). Durante casi

12 Cf. por ejemplo las *Homilías pseudoclementinas*. Una de sus fuentes son los *kerygmata Petrou* (c. 200) que clasifican al apóstol Pablo entre los pseudoprofetías.

un siglo, la Iglesia de Jerusalén será judeocristiana. Lo sabemos por Eusebio de Cesarea que escribe:

"He sabido por documentos escritos que, hasta el asedio de los judíos por Adriano ¹³, hubo en Jerusalén una sucesión de quince obispos, todos los cuales, según se afirma, eran hebreos de antiguo linaje. En realidad, toda la Iglesia de Jerusalén consistía entonces en hebreos practicantes". (*Historia eclesiástica*).

El episcopado de Jerusalén desde un principio constituyó una especie de "califato" (Stauffer), una dinastía de parientes de Jesús empezando por Santiago, primer obispo de Jerusalén y hermano del Señor.

Paralelo a la misión de Pablo, hubo una misión judeocristiana. Este paralelismo generó frecuentes choques, como consta en las epístolas del Apóstol, en Antioquía, en Galacia, en Corinto, en Colosas y en Roma. Pero varios eventos providenciales en poco tiempo ayudarán a liberar gradualmente al cristianismo apostólico de su crisálida judía. En el año 62, el gran sacerdote Anás, contra el parecer de los fariseos, manda ejecutar a Santiago, hermano del Señor. Alrededor del año 63, las autoridades religiosas de Jerusalén participan a las autoridades romanas que la secta cristiana ya no es reconocida como judía ¹⁴. Ipso facto la fe cristiana cesaba a los ojos de Roma de ser *religio licita*. Tertuliano así caracterizará la condición jurídica de los cristianos: *non licet esse christianos*. En el año 64, con ocasión del incendio de Roma, Tácito, al narrar la persecución de Nerón, distingue claramente los cristianos de los judíos, a pesar de englobar a ambos en un mismo odio. En el año 70, cae Jerusalén asediada por Tito. Los judeocristianos se reagrupan en Pela. Gracias a la persecución, el judeocristianismo conocerá algunas décadas de florecimiento cultural y misionero antes de extinguirse: en el litoral de Palestina y Siria, en Asia Menor, en Roma, en Africa, en Egipto, en Mesopotamia.

13 135 A.D.

14 Cf. CAZELLES, op. cit.

La represión de Adriano en 135, que convierte a Jerusalén en ciudad romana, o sea pagana: Aelia Capitolina, es un campanazo que anuncia la pronta muerte del judeocristianismo.

A un siglo del "concilio de Jerusalén", Pablo de Tarso triunfa en forma póstuma...

Algunas conclusiones tentativas

Este tema ameritaba un trato mucho más profundo y extenso, pero lo dicho ya nos autoriza a sacar algunas conclusiones:

- 1) Es voluntad del Señor, claramente expresada en la revelación de Pentecostés, que la fe llegue a todos los pueblos en su propia lengua, vale decir en su propia cultura.
- 2) Sin embargo, el fuerte cuestionamiento al cual Jesús sometió las tradiciones de los ancianos y de la misma Torá demuestra que la inculturación de la fe es obra de discernimiento. Todo no es bautizable en las distintas culturas, ni siquiera en la misma cultura del Pueblo elegido. El criterio último de discernimiento es Jesús, sus opciones, su enseñanza, su catequesis.
- 3) Los duros cuestionamientos a los cuales Saulo de Tarso sometió su propio pasado fariseo, los conflictos de Pedro y Pablo, de Pablo y Bernabé, de Pablo y Marcos y los choques continuos entre misión paulina y misión judeocristiana, muestran como es de difícil para la Iglesia dar en forma valiente y decidida el salto de la inculturación, pues, esta voluntad del Señor nos obliga a una *kénosis* (Fil 2,7), a un despojamiento radical tremendamente doloroso.
- 4) Esta evocación de la crisis más grave que haya experimentado la Iglesia antigua, y quizás la Iglesia en toda su historia, nos sigue interpelando hoy. A la hora de *Evangelii nuntiandi*, a la hora del despertar del Tercer Mundo, a la hora del indigenismo, a la hora del "Compendio universal", a la hora del V Centenario de la

evangelización de América, el Espíritu Santo nos sigue exigiendo que transmitamos su voz en tal forma que sea perfectamente asimilable por judíos y prosélitos, cretenses y árabes...

ALGUNAS TENDENCIAS EN LA INCULTURACION DE LA FE EN LOS PADRES DE LA IGLESIA ANTES DE CONSTANTINO

Alfredo Morín, P.S.S.

La primera crisis que haya experimentado la Iglesia de los apóstoles, crisis gravísima, fue una crisis de inculturación ¹. El cristianismo debía romper los lazos judíos, librarse de su crisálida hebrea, para poder abrirse a todas las culturas. Sin perder su identidad, el cristianismo tenía que aprender a amoldarse primero a la civilización helenística, luego a la romana y a todas las demás.

Porque la inculturación es un proceso ineludible ², es de todas las épocas. El que vamos a estudiar ahora, ya se estaba preparando en el Antiguo Testamento. El libro de la Sabiduría, elaborado en el ghetto de Alejandría un siglo antes de nacer Cristo, se defiende del helenismo... en lengua griega! El targum de los LXX, a la vez traducción del texto hebreo e interpretación teológica para uso de los judíos helenistas es un esfuerzo colosal de inculturación. Los cuatro evangelios escritos en griego son cuatro muestras de inculturación. La Biblia de Pablo era la versión de los LXX. Si se puede decir que él creó el griego cristiano, éste a su vez era heredero del griego bíblico. Como bien lo anota Daniélou, el encuentro entre cristianismo y helenismo se realizó a través del judaísmo helenístico. Agregaremos que para discernir la continuidad entre ambos Testamentos, es sin duda tan

1 Cf. MORIN, Alfredo, "La inculturación de la fe en la Iglesia apostólica", en este número 60 de MEDELLIN.

2 Cf. EN 19-20; Juan Pablo II, Carta a los miembros del Consejo Pontificio para la cultura, enero 18 de 1983.

importante conocer la versión de los LXX como la misma Biblia hebrea ³. Así como tenemos traducciones del AT hechas sobre el texto hebreo, no sobraría tener otras hechas sobre el texto de los LXX, porque ésta era la Biblia que usaban los cristianos helenistas, los que más profundamente han marcado nuestra fe católica.

Los Padres Apologistas, entre la reticencia y la mano tendida

En la segunda mitad del siglo 2º, el mundo grecorromano se hizo especialmente acogedor para distintas doctrinas religiosas y filosóficas. Esta situación invitó al cristianismo a definirse a sí mismo y a presentarse en una forma clara e inteligible ante el mundo pagano. De ahí el florecimiento de las "apologías" cuyos autores son principalmente Justino Mártir, Teófilo de Antioquía, Taciano, Atenágoras, el autor anónimo ⁴ de la *Carta a Diogneto* y Clemente de Alejandría, el último y el primero siendo los más importantes.

Su planteamiento es fácilmente agresivo ⁵. No sólo defienden su fe, sino que atacan el paganismo popular -y para esto sacan ventaja de escritores paganos como Luciano- y también los sistemas filosóficos contemporáneos. Estos Padres no presentan al cristianismo como una nueva religión sino como *la* religión verdadera, la única. Mientras Pablo declaraba que el mensaje cristiano era escándalo para los judíos y necedad para los gentiles (1 Co 1, 23), los Apologistas procuran demostrar que es conforme con la razón y la verdad. Por esto Justino apela al testimonio de los filósofos y Tertuliano al consenso de la humanidad. Justino proclama: "Todo lo bueno que los filósofos han enseñado nos pertenece a nosotros, los cristianos" (2

3 No pocos autores, como el P. Pierre BENOIT, sostienen que la traducción de los LXX es inspirada como el texto hebreo.

4 Los esfuerzos de ANDRIESEN por identificar al autor de la *Carta a Diogneto* con el apologista Cuadrato no han logrado convencer a la mayoría de los patrólogos.

5 Típico de esta actitud es el siguiente texto de San Ignacio de Antioquía en su epístola a los tralianos (6,1): "Os exhorto a que no toméis nada que no sea alimento cristiano; absteneos de manjares extraños, pues en ellos hay herejía". Más optimista es Minucio Félix en su *Octavio*: "O los críticos son filósofos, o los filósofos son cristianos".

Apol 13, 2-4). Para ellos, hubo una revelación primitiva que fue fielmente conservada por los profetas y tergiversada por las demás religiones y filosofías. Justino afirmaba que la Palabra de Dios había obrado continuamente a través de la historia y que la "semilla del Verbo" está plantada en toda la humanidad (*2 Apol* 7(8), 1). Donde se encontraba un error, era porque la Palabra de Dios había sido obstaculizada por obra de los demonios.

Una nueva generación criada a la griega ⁶

Mientras que en el primer siglo la mayoría de los cristianos eran judíos, helenistas o hebreos, a mediados del siglo 2º la mayoría procedían de ambientes paganos. Ahora se encontraban cristianos en todos los estamentos de la sociedad, lo cual fue provocando reacciones negativas de parte de los intelectuales paganos como Celso.

Esta nueva ola había sido educada según la *paideia* griega: su fe era cristiana pero su sensibilidad y su cultura eran griegas. En su amplitud, el fenómeno era nuevo. Mientras los apologistas fácilmente despreciaban la cultura griega y la atacaban acerbamente, la nueva generación, por haber crecido en un mundo griego, no compartía tanta reticencia. Había aprendido a leer con el *grammateus*, a hablar con el *retor*, a pensar con el filósofo. Esto no le impedía ser auténticamente cristiana. Orígenes, por ejemplo, se hizo discípulo del platónico Amonio Sacas porque entendía que necesitaba las armas de la filosofía griega para dialogar y refir con la *intelligenza* pagana, y también para estructurar la síntesis de su fe. Aquí conviene recordar que todos los grandes Padres de la Iglesia del siglo de oro: Basilio, Crisóstomo, los Gregorios, etc... se habían graduado en las mejores universidades paganas.

El resultado de esta mutua fecundación en este caso no fue un sincretismo sino una verdadera inculturación, o sea la expresión de la fe cristiana auténtica en categorías griegas genuinas.

6 Cf. DANIELOU, Jean, "El cristianismo como religión misionera", en *Historia de las civilizaciones: 4. El crisol del cristianismo*, Barcelona, Ed. Labor y Madrid, Alianza Ed., 1988, 404-429.

Daniélou nota que esta impregnación se llevó a cabo principalmente en tres áreas:

- a nivel de la *imaginación*;
- en el área *filosófica*;
- en el área *moral*.

1) La fe cristiana se viste con imágenes griegas

Los niños hebreos aprendían a leer en la *Torá*; Los niños griegos en la *Ilíada* y la *Odissea*. Al convertirse al cristianismo, estos niños espontáneamente revestían su fe con ropajes familiares. Clemente de Alejandría, muy representativo de esta nueva ola, nos ofrece numerosos ejemplos: las hijas de Jetró que bajan al río para lavar ropa le recuerdan a Nausícaa; la mujer de Lot evoca a Níobe transformada en piedra; Moisés le recuerda a Minos, David a Orfeo con su laúd; Ulises sujeto al mástil se convierte en el símbolo de Cristo crucificado en la Cruz, etc... En este contexto, no nos vayamos a sorprender si encontramos en las catacumbas cristianas tantas figuras de la mitología pagana.

Por otra parte, la exégesis clásica de los mitos griegos influyó profundamente la exégesis alejandrina de la Biblia. Varios filósofos griegos no interpretaban como historia los relatos mitológicos de Homero o Hesíodo, sino que les daban un significado simbólico. En esta forma los dioses de Homero podían representar los elementos, v.g. Hefestos era el fuego; Hera el aire; Poseidon, el mar. Podían también representar virtudes o vicios. El judío Filón de Alejandría será el puente entre este tipo de *exégesis alegórica* y los Padres alejandrinos Clemente y Orígenes.

2) La fe servida por la filosofía griega ⁷

Al invadir el mundo griego, el cristianismo siente la necesidad de expresar su fe en un discurso lógico, coherente, fuertemente articulado, preocupado de mostrar la conexión íntima entre las distintas verdades. La fe, en el

⁷ Cf. DORE, Joseph, "Les christologies patristiques et conciliaires", en *Initiation à la pratique de la théologie, II, Dogmatique I*, París, Cerf, 1982, especialmente las pp. 195-198.

mundo judío, se presentaba en un discurso más bien analógico, más inclinado a manejar comparaciones e imágenes que verdaderos silogismos, Pero el griego reclamaba un discurso filosófico.

Para destacar la diferencia de métodos, presentaremos un ejemplo: dos tipos de cristologías incipientes, sacados uno del ambiente judeocristiano y el otro de los Padres Apologistas griegos.

- El teólogo judeocristiano se enfrentaba a la objeción siguiente de parte de sus hermanos JUDIOS: "Jesús no puede ser Hijo de Dios en la forma como vosotros lo entendéis: UNO solo es el Señor nuestro Dios".

Para responder a esta objeción, no bastaba con evocar la historia de Jesús. Se necesitaba argumentar con un discurso articulado, aunque fuera con métodos rabínicos, ubicado en le propio terreno del adversario: el ANTIGUO TESTAMENTO. En la primera mitad del siglo 2º, se formula una cristología propiamente judeocristiana. Se argumenta a partir de las profecías del Antiguo Testamento, de las teofanías, con exégesis tipológica o alegórica. En su expresión más acabada, aquella cristología es sea *angelomorfa*, sea *neumática*.

Angelomorfa: Cristo es el mensajero plenipotenciario del Padre (*shaliáj*). Y se aprovecha del adagio rabínico: "el enviado es como aquel que lo envía".

Neumática: Cristo está totalmente habitado por el Espíritu de Dios. Por la fuerza divina, Cristo es el instrumento perfecto de Dios.

- Frente al PAGANO GRIEGO, el terreno de discusión ya no puede ser el AT. Será la FILOSOFIA. El teólogo helenocristiano se enfrenta aquí a otro tipo de objeción: "Pretender que Jesús de Nazaret sea Hijo de Dios, esto suena a pura mitología".

El diálogo con el helenismo lleva a presentar a Jesucristo como LOGOS, SABIDURIA por la cual Dios crea, organiza y gobierna el mundo.

Dos cristologías, dos intentos de inculturación, ambos parcialmente inadecuados y riesgosos, pero inevitables.

Un caso típico del conato de inculturación en ambos mundos tan distintos es el de Justino Mártir: en su *Diálogo* con el judío Trifón presenta a Jesús como el *Mesías* anunciado por los profetas; pero en sus *Apologías* dirigidas a griegos, Jesús es el *Logos*, el Verbo de Dios.

La filosofía, esclava de la Escritura ⁸

Decíamos que a mitades del siglo 2º, la Iglesia se volvió mayoritariamente griega. Al convertirse al cristianismo numerosos gentiles que habían recibido una formación griega se hicieron preguntas sobre la relación existente entre la filosofía y las Escrituras. En el siglo anterior, el judío Filón de Alejandría, educado en la Torá y los profetas, se había formulado los mismos interrogantes al descubrir las enseñanzas de los filósofos. Al notar semejanzas entre las enseñanzas de los profetas y las de los filósofos, Filón había llegado a la conclusión de que se explicaban por el hecho de que ambas de algún modo procedían de Dios. Los Padres de fines del siglo 2º o posteriores comparten este punto de vista. Algunos creen que los filósofos encontraron sus verdades en la misma Escritura. Otros consideran la filosofía como un don de Dios a los griegos como la Biblia es revelación directa a los judíos. Filón había llegado a decir que "el cielo (=Dios) ha derramado la filosofía sobre nosotros" (*De spec. leg.* III, 34, 185). Justino Mártir opinaba en la misma forma que la filosofía "nos ha sido enviada de las alturas" (*Dial.* 2). Clemente de Alejandría opina que la filosofía ha descendido "de Dios a los hombres... del mismo modo que las lluvias sobre la buena tierra" (*Strom.* I, 7; PG VIII, 732B). Y en una intuición muy moderna y ecuménica, dice que "la filosofía preparó las mentes helénicas para recibir a Cristo del mismo modo como la Ley había preparado a los hebreos" (*Strom.* I, 5; PG VIII, 717D); o que "la filosofía es la Alianza especialmente otorgada a los griegos" (*Strom.* VI, 8; PG IX, 288C).

8 Cf. WOLFSON, Harry A., "La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia", en *Historia de las civilizaciones 4.*, o.c. en nota 6, 430-461.

Por esto, cuando eran atacados, los Padres se valían de argumentos sacados de las obras de los más esclarecidos filósofos paganos.

Aquí conviene releer algunos trozos de los *Stromateis* de Clemente de Alejandría que nos ubican perfectamente en nuestro tema: ⁹

El miedo de los cristianos a la filosofía y la cultura

Parece que la mayoría de los que se llaman cristianos se comportan como los compañeros de Ulises: se acercan a la cultura (*logos*) como gente burda que ha de pasar no sólo junto a las sirenas, sino junto a su ritmo y su melodía. Han tenido que taponarse los oídos con ignorancia, porque saben que si llegasen a escuchar una vez las lecciones de los griegos, no serían ya capaces de volver a su casa. Pero el que sabe recoger de entre lo que oye toda flor buena para su provecho, por más que sea de los griegos -pues "del Señor es la tierra y todo lo que la llena" (Sal. 23, 1 Co 10,26)- no tiene por qué huir de la cultura a la manera de los animales irracionales. Al contrario, el que está bien instruido ha de aspirar a proveerse de todos los auxilios que pueda, con tal de que no se entretenga en ellos más que en lo que le sea útil: si toma esto y lo atesora, podrá volver a su casa, a la verdadera filosofía, habiendo conseguido para su alma una convicción firme, con una seguridad a la que todo habrá contribuido... (*Strom.* VI, 11,89,1).

El vulgo, como los niños que temen al coco, teme a la filosofía griega por miedo de ser extraviado por ella. Sin embargo, si la fe que tienen -ya que no me atrevo a llamarla conocimiento- es tal que puede perderse con argumentos, que se pierda, pues con esto sólo confiesan que no tienen la verdad. Porque la verdad es invencible: las falsas opiniones son las que se pierden... (*Ibid.* VI, 10,80,5).

9 Utilizamos la traducción de José VIVES, *Los padres de la iglesia*, Barcelona, Herder, 1988³

La filosofía, preparación para el Evangelio

Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para la justicia; ahora, en cambio, es útil para conducir las almas al culto de Dios, pues constituye como una propedéutica para aquellos que alcanzan la fe a través de la demostración. Porque "tu pie no tropezará" (Prov 3,28), como dice la Escritura, si atribuyes a la Providencia todas las cosas buenas, ya sean de los griegos o nuestras. Porque Dios es la causa de todas las cosas buenas: de unas lo es de una manera directa, como del Antiguo y del Nuevo Testamento; de otras indirectamente, como de la filosofía. Y aun es posible que la filosofía fuera dada directamente (por Dios) a los griegos antes de que el Señor los llamase: porque era un pedagogo para conducir a los griegos a Cristo, como la ley lo fue para los hebreos (cf. Gál 3,24). La filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que ha de recibir la perfección por medio de Cristo... (Ibid. I, 5,28).

No hay nada de extraño en el hecho de que la filosofía sea un don de la divina Providencia, como propedéutica para la perfección que se alcanza por Cristo, con tal que no se avergüence de la sabiduría bárbara, de la que la filosofía ha de aprender a avanzar hacia la verdad... (Ibid. VI, 17, 153).

De la misma manera que recientemente, a su debido tiempo, nos vino la predicación (del Evangelio), así a su debido tiempo fue dada la ley y los profetas a los bárbaros, y la filosofía a los griegos, para ir entrenando los oídos de los hombres en orden a aquella predicación... (Ibid. VI, 5,44).

La filosofía es también un don de Dios

Si decimos, como se admite universalmente, que todas las cosas necesarias y útiles para la vida nos vienen de Dios, no andaremos equivocados. En cuanto a la filosofía, ha sido dada a los griegos como su propio testamento, constituyendo un fundamento para la filosofía cristiana, aunque los que la practican de entre los griegos se hagan

voluntariamente sordos a la verdad, ya porque menosprecian su expresión bárbara, ya también porque son conscientes del peligro de muerte con que las leyes civiles amenazan a los fieles. Porque, igual que en la filosofía bárbara, ya también en la griega "ha sido sembrada la cizaña" (cf. Mt 13,25) por aquel cuyo oficio es sembrar cizaña. Por esto nacieron entre nosotros las herejías juntamente con el auténtico trigo, y entre ellos, los que predicán ateísmo y el hedonismo de Epicuro, y todo cuanto se ha mezclado en la filosofía griega contrario a la recta razón, son fruto bastardo de la parcela que Dios había dado a los griegos... (Ibid. VI, 8,67).

Cuando hablo de filosofía, no me refiero a la estoica, o a la platónica, o a la de Epicuro o a la de Aristóteles, sino que me refiero a todo lo que cada una de estas escuelas ha dicho rectamente enseñando la justicia con actitud científica y religiosa. Este conjunto ecléctico es lo que yo llamo filosofía... (Ibid. I, 7,37,6).

Algunos que se creen bien dotados piensan que es inútil dedicarse ya sea a la filosofía o a la dialéctica, y aun adquirir el conocimiento de la naturaleza, sino que adhieren a la sola fe desnuda, como si creyeran que se puede empezar en seguida a recoger las uvas sin haber tenido ningún cuidado de la viña. Pero la viña representa al Señor (Jn 15,1): no se pueden recoger sus frutos sin haber practicado la agricultura según la razón (*logos*); hay que podar, cavar, etc. (Ibid. I, 9,43,1-2).

En qué sentido la filosofía contribuye a la fe

La claridad contribuye a la transmisión de la verdad, y la dialéctica a no dejarse arrollar por las herejías que se presenten. Pero la enseñanza del Salvador es perfecta en sí misma y no necesita de nada, pues es fuerza y sabiduría de Dios (cf. 1 Co 1,24). Cuando se le añade la filosofía griega, no es para hacer más fuerte su verdad, sino para quitar las fuerzas a las asechanzas de la sofística y poder aplastar toda emboscada insidiosa contra la verdad. Con propiedad se la llama "empalizada" y "muro" de la viña. La verdad que está en la fe es necesaria como el pan para la vida, mientras que aquella instrucción propedéutica es como el condimento y el postre... (Ibid. I, 20,99,4ss).

La fe es algo superior al conocimiento, y es su criterio (II, 4,15,5).

Hay muchas cosas que, sin tender directamente al fin perseguido, concurren en dar autoridad al que se afana por él. En particular, la erudición sirve para recomendar a la confianza de los oyentes el que expone las verdades particularmente importantes: ella provoca la admiración en el espíritu de los discípulos, y así los conduce a la verdad... (I, 1,19,4).

Aunque la filosofía griega no llega a alcanzar la verdad en su totalidad, y, además, no tiene en sí fuerza para cumplir el mandamiento del Señor, sin embargo, prepara al menos el camino para aquella enseñanza que es verdaderamente real en el mejor sentido de la palabra, pues hace al hombre capaz de dominarse, moldea su carácter y lo predispone para la aceptación de la verdad (I, 80).

Por así decirlo, la filosofía griega facilita al alma la purificación preliminar y el entrenamiento necesario para poder recibir la fe: y sobre esta base la verdad edifica la estructura del conocimiento (VII, 20).

La expresión "*philosophia ancilla theologiae*" es una modificación de otra más antigua: "*philosophia ancilla Scripturae*". En su interpretación alegórica de Gn 16, Filón dice que Agar, la esclava, simboliza los estudios encíclicos, o sea la gramática, mientras que Sara, la señora, representa la sabiduría, o sea las Escrituras. Y concluye: "Así como la cultura encíclica es esclava de la filosofía, así también la filosofía es esclava de la sabiduría" (*De Congressu*, 14, 78ss). Clemente, en la misma línea, dice que la sabiduría es la señora de la filosofía como ésta lo es de la cultura preparatoria.

Pero esto no significa que los Padres hayan aceptado las doctrinas de los filósofos sin discernimiento. Dice San Juan Damasceno: "Aceptamos las enseñanzas de los filósofos en la medida que sirven a la verdad, pero rechazamos la impiedad (que contengan)" (*Dialéctica* 1; PG XCIV 532B).

De esta actitud acogedora de la filosofía surgió un nuevo problema que no ha perdido su actualidad en nuestra catequesis. ¿Acaso necesita la fe el concurso racional de la filosofía? Wolfson anota tres soluciones propuestas por los Padres:

- Para Tertuliano y algunos seguidores, la fe pura era suficiente en sí misma. De todos modos la fe no había esperado la filosofía para expresarse.
- Para Orígenes y sus discípulos, la fe pura era inferior a la fe razonada.
- Para Clemente de Alejandría, ambas se valían.

Con esta puerta generosamente abierta a la filosofía, los Padres, desde Justino Mártir hasta Juan Damasceno, emprendieron una reflexión compleja sobre la generación del Logos y la concepción de un Dios trino. Todos estaban bien conscientes de que se trataba de dos misterios inefables, pero trataron de demostrar que estos misterios no iban contra el sentido común ni contra el principio de no-contradicción. Armados de conceptos filosóficos prestados de Platón y Aristóteles: *pragma*, *ousía*, *hypokeímenon*, *hypóstasis*, *sárkosis*, *ensomátosis*, etc..., procuraron más que explicar lo inefable, construir diques contra la herejía. En esto prestaron un gran servicio al Pueblo de Dios. Esta nueva inculturación de la fe puso algún orden en el caos de las teorías aventuradas. Pero en este proceso la catequesis arriesgaba perder mucho del calor humano y de la poesía de la teología bíblica o judeocristiana.

3) La vida cristiana cotidiana al estilo griego

El Sermón del Monte y las distintas enseñanzas de Jesús que habían cuestionado fuertemente los códigos morales de fariseos y doctores de la Ley exigían una purificación de la cultura judía. En la misma forma iban a cuestionar la cultura griega. Pero así como se podía ser cristiano con un estilo judío, en la misma forma los cristianos aprendieron a vivir el Evangelio a la usanza griega. Valioso testimonio de ello nos da la *Carta a Diogneto*:

Los cristianos en el mundo

En cuanto al misterio de la religión propia de los cristianos, no esperes que lo podrás comprender de hombre alguno. Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven en género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranjeros; participan en todo como los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos y engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. Ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. Se someten a las leyes establecidas, pero con su propia vida superan las leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los desconoce, y con todo se los condena. Son llevados a la muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos (2 Co 6,19). Les falta todo, pero les sobra todo. Son deshonrados, pero se glorían en la misma deshonra. Son calumniados, y en ello son justificados. "Se los insulta, y ellos bendicen" (1 Co 4,22). Se los injuria, y ellos dan honor. Hacen el bien, y son castigados como malvados. Ante la pena de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos les declaran guerra como a extranjeros y los griegos les persiguen, pero los mismos que les odian no pueden decir los motivos de su odio.

Para decirlo con brevedad, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos habitan también en el mundo, pero no son

del mundo. El alma habita ciertamente en el cuerpo, pero no es del cuerpo, y los cristianos habitan también en el mundo, pero no son del mundo. El alma invisible está en la prisión del cuerpo visible, y los cristianos son conocidos como hombres que viven en el mundo, pero su religión permanece invisible. La carne aborrece y hace la guerra al alma, aun cuando ningún mal ha recibido de ella, sólo porque le impide entregarse a los placeres; y el mundo aborrece a los cristianos sin haber recibido mal alguno de ellos, sólo porque renuncian a los placeres. El alma ama a la carne y a los miembros que la odian, y los cristianos aman también a los que les odian. El alma está aprisionada en el cuerpo, pero es la que mantiene la cohesión del cuerpo; y los cristianos están detenidos en el mundo como en una prisión, pero son los que mantienen la cohesión del mundo. El alma inmortal habita en una tienda mortal, y los cristianos tienen su alojamiento en lo corruptible mientras esperan la inmortalidad en los cielos. El alma se mejora con los malos tratos en comidas y bebidas, y los cristianos, castigados de muerte todos los días, no hacen sino aumentar: tal es la responsabilidad que Dios les ha señalado, de la que no sería lícito para ellos desertar.

Porque, lo que ellos tienen por tradición no es invención humana: si se tratara de una teoría de mortales, no valdría la pena una observancia tan exacta. No es la administración de misterios humanos lo que se les ha confiado. Por el contrario, el que es verdaderamente omnipotente, creador de todas las cosas y Dios invisible, él mismo hizo venir de los cielos su Verdad y su Palabra santa e incomprensible, haciéndola morar entre los hombres y estableciéndola solidamente en sus corazones. No envió a los hombres, como tal vez alguno pudiera imaginar, a un servidor suyo, algún ángel o potestad de las que administran de los cielos, sino al mismo artífice y creador del universo, el que hizo los cielos, aquel por quien encerró el mar en sus propios límites, aquel cuyo misterio guardan fielmente todos los elementos, de quien el sol recibió la medida que ha de guardar en su diaria carrera, a quien obedece la luna cuando le manda brillar en la noche, a quien obedecen las estrellas que son el séquito de la luna en su carrera; aquel por quien todo fue ordenado, delimitado y sometido: los cielos y lo que en ellos se

contiene, la tierra y cuanto en la tierra existe, el mar y lo que en el mar se encierra, el juego, el aire, el abismo, lo que está en lo alto, lo que está en lo profundo y lo que está en medio. A éste envió Dios a los hombres. Ahora bien, ¿lo envió, como alguno de los hombres podría pensar, para ejercer una tiranía y para infundir terror y espanto? Ciertamente no, sino que lo envió con bondad y mansedumbre, como un rey que envía a su hijo rey, como hombre lo envió a los hombres, como salvador, para persuadir, no para violentar, ya que no se da en Dios la violencia. Lo envió para invitar, no para perseguir; para amar, no para juzgar. Ya llegará el día en que lo envíe para juzgar, y entonces ¿quién será capaz de soportar su presencia?... (Cap. 5-7).

La inculturación latina

En su primera fase el cristianismo predominó en los círculos *judíos*. El ocaso de esta etapa judeocristiana se produce a mediados del siglo 2º. Sigue un período de cristianismo *helenista* que acabamos de estudiar. En el siglo 3º el cristianismo occidental se *latiniza*. Este proceso está prácticamente completo a mediados del siglo.

Africa juega un papel protagónico en esta etapa. Tertuliano y Cipriano de Cartago son las figuras más importantes. Tertuliano utilizaba el idioma popular latino cristiano. Era abogado. Introdujo en la teología latina conceptos legalistas que iban a ser patrimonio común de los cristianos a través de los siglos: *culpa, meritum, satisfacere...* "Gradualmente la Iglesia occidental asumió un carácter distintivo con su propio lenguaje, arte y estilo. Incluso sus problemas eran distintos de los que de la Iglesia oriental: mientras que los de esta última eran doctrinales, los de la occidental eran disciplinarios. En este aspecto, la controversia más grave que suscitó fue con respecto a los *lapsi*, o sea aquellos cristianos que se habían retractado durante las persecuciones. La postura rigurosa adoptada por Novaciano y Cipriano fue contrarrestada, una vez más, por la actitud más tolerante del obispo de Roma. También se hallaron en oposición acerca de la validez de los bautismos administrados por herejes. En tales cuestiones, la Iglesia oriental se limitaba a tolerar diferencias. A partir de entonces, el deseo de organizar y unificar sería característico del cristianismo latino". (Daniélou).

Una verdadera marea cristiana cubrió el mundo latino penetrando todos los estamentos sociales. El Estado pagano se sentía amenazado en su misma existencia y acudió a la fuerza para defenderse. La segunda mitad del siglo 3º fue la época de las grandes persecuciones y de los mártires. "Las últimas persecuciones, las de Decio, Valeriano y Diocleciano, representan el esfuerzo supremo del mundo pagano para frenar la expansión cristiana, pero el resultado fue la derrota de dicho mundo. La civilización mediterránea se había convertido en civilización cristiana, y Constantino se limitó a poner el sello a un hecho ya consumado, cuando situó el Imperio sobre una base cristiana" ¹⁰.

Conclusión

Esta breve historia nos enseña que la inculturación es un proceso inseparablemente ligado a la fe cristiana.

El judeocristianismo se extinguió rápidamente a causa de su particularismo: tenía sus costumbres peculiares: circuncisión, sábado, *kashrút*, que formaban una valla de protección contra el mundo exterior. El judaísmo escogió fundir en un solo todo fe y cultura: así renunciaba a la posibilidad de inculturarse en el mundo pagano. El cristianismo al contrario no sufría de estas limitaciones. Era esencialmente católico, o sea universal, esencialmente inculturable. Los cristianos como nos lo muestra la *Carta a Diogneto* adoptaban todas las costumbres del país en el que moraban, con el discernimiento y las purificaciones necesarias.

Hoy, no se puede negar, el cristianismo está muy inculturado en la civilización moderna del primer mundo y de parte de América Latina. Queda por ver si con el discernimiento que se impone. No por nada deploraba el Cardenal Gracias que no alcanzaba a notar ninguna diferencia entre católicos y paganos. Por otra parte, no se puede negar que, a pesar de las directivas de Vaticano II, la Iglesia latina no ha hecho el esfuerzo

10 DANIELOU, Jean, o.c., 429.

suficientemente para inculturarse en muchos pueblos de la tierra. En esto muchas sectas nos ganan la partida. Puntos candentes son la catequesis y la liturgia.

Queda para nosotros como un desafío permanente.

INCULTURACION Y ENDOCULTURACION DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Anotaciones para una investigación del proceso

Antonio González Dorado, S.J.

SUMARIO

INTRODUCCION

1. La Evangelización de la Cultura exige la inculturación de la fe.
2. De la inculturación guadalupana a la cultura cristiana latinoamericana.
3. América Latina ante el desafío de una nueva síntesis cultural.

I. INCULTURACION Y ENDOCULTURACION

1. La endoculturación.
2. La inculturación del mensaje y de la Iglesia.
3. Orientaciones del Vaticano II
4. De la incorporación a la Iglesia a la encarnación de la Iglesia

II. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LA CULTURA MESTIZA LATINOAMERICANA

1. Etapa de asentamiento y conquista (1492-1568)
2. La conformación de un catolicismo criollo (1568-1750)
3. Del Regalismo a la Independencia (1750-1810)
4. Endohistorización y endoculturación en la cultura criolla y mestiza.

III. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS ABORIGENES

1. La inexperiencia misionera.
2. Bases de la endoculturación del mensaje en el universo amerindio.
3. Posiciones evangelizadoras de los misioneros.
4. Evolución de los sistemas de evangelización.
5. Dos resultados extremos en el mundo aborígen.
6. El cristianismo en las comunidades aborígenes actuales.

IV. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS AFRO-AMERICANAS

1. El catolicismo y las actuales comunidades afroamericanas.
2. Los afroamericanos en el contexto de América Latina.
3. La evangelización de las culturas afroamericanas.
4. Dos procesos de endoculturación del cristianismo.

V. LECCIONES DEL PASADO ANTE LAS PERSPECTIVAS DEL FUTURO

Una de las aportaciones más importantes para la comprensión de la Evangelización la ha hecho Pablo VI en su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Según él, "lo que importa es evangelizar (...) la cultura y las culturas del hombre en su sentido rico y amplio que tienen esos términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20).

Coherentes con esta orientación, los Obispos reunidos en Puebla decidían que "la acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como *meta general* la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (DP 394-395).

Pero *la evangelización de la cultura exige la inculturación de la fe y de la Iglesia*, porque permanece "válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por San Ireneo: lo que no es asumido no es redimido" (DP 400). "Esto implica que la Iglesia —obviamente la Iglesia particular— se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta" (DP 404).

Hace quinientos años se iniciaba la evangelización en América Latina. El resultado ha sido que "con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en *la matriz cultural del continente*, de la que nacieron los nuevos pueblos. *El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural* que llamamos América Latina. Esta identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización" (DP 445-446).

Puebla nos abre el arco histórico de la evangelización de nuestro continente: la primitiva inculturación guadalupana del Evangelio ha tenido como resultado a través de los siglos la configuración de una cultura latinoamericana sellada por la fe de la Iglesia.

Esta constatación nos hace preguntarnos cómo la Iglesia, a través de estos cinco siglos, ha ido impulsando la simbiosis entre su fe y la cultura de América Latina, de tal manera que hoy podamos hablar de una cultura latinoamericana cristiana, y de una expresión latinoamericana de la fe de la Iglesia.

La pregunta nos la proponemos no desde un interés puramente erudito e histórico, sino desde una preocupación eminentemente pastoral, abierta al compromiso evangelizador del hoy y del futuro de América Latina. Pienso que el pasado puede proyectarnos importantes luces para nuestro quehacer actual.

En efecto, la presencia de la Iglesia en América Latina, en el complejo y duro encuentro cultural acaecido hace quinientos años —encuentro de las culturas aborígenes africanas y europeas— fue decisiva para la formación de la predominante cultura mestiza, cultura latinoamericana, que caracteriza al continente.

La acción evangelizadora dejó marcada la cultura mestiza de un “radical substrato católico” (DP 7), pero no alcanzó una plena humanización, como lo demuestra la constatación de que “en pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia” (DP 437), con un doloroso panorama recogido por el Documento de Puebla (DP 27-58), en clara conexión con las antiguas denuncias lascaianas. Este complejo resultado, positivo y negativo, nos indica que el proceso evangelizador y encarnatorio de la Iglesia ha tenido a través de los siglos sus aciertos y sus desaciertos, sus luces y sus sombras.

Como dejó constatado Medellín, hoy América Latina se encuentra en el umbral de una nueva época histórica (DM Intr 4), en un trascendental momento de transformación cultural (DP 441), vocacionada “a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (DM Intr 7). Es una situación muy similar a la de hace quinientos años, en la que la Iglesia vuelve a tener un papel protagónico, al que no puede renunciar.

El nuevo encuentro cultural se produce entre las culturas latinoamericanas y por la penetración homogeneizante e impositiva de la cultura urbano-industrial (DP 421-427), que procede del hemisferio norte, y que llega inspirada por la ideología del secularismo (DP 434). Se trata de una nueva cultura que pretende ser universal, forzando a las culturas particulares a integrarse en ella (DP 421), y presentado a Dios como algo superfluo e incluso como un obstáculo para el progreso de la humanidad. Es una cultura que viene a reforzar el tradicional marginamiento de las culturas aborígenes y afroamericanas (DP 441).

En estas circunstancias, "la Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (DP 428). "Por eso, uno de *los principales cometidos de nuestro impulso evangelizador* ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial, *en una síntesis vital* cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de una tendencia secularista" (DP 436).

El desafío actual de la Iglesia en América Latina es acompañar al continente en la formación de una nueva síntesis cultural integrada en la visión global de la fe cristiana (DM Intr. 7), evitando los fallos del pasado y superando las amenazas del presente. De ahí la importancia de recordar la plurisecular historia de la evangelización en América Latina y de la inculturación de la fe en el continente, para aprender de sus aciertos y evitar sus errores, dado que, respetando la originalidad de cada momento histórico, la historia será siempre maestra de la vida.

En esta exposición intento recoger esta lección del pasado, aunque con mucha modestia y reserva, dado que se trata de un complejo tema que exige todavía muchas investigaciones. Por eso me voy a reducir a señalar algunos momentos de nuestra historia en relación con el progresivo proceso de inculturación de la Iglesia en el continente, señalando aciertos y desaciertos desde nuestra actual perspectiva histórica.

Para proceder con un cierto orden voy a dividir mi tema en cinco partes muy desiguales. En primer lugar, presentaré una reflexión teórica sobre inculturación y endoculturación, que nos sirva de orientación para la comprensión de los acontecimientos históricos. Después abriremos tres capítulos sobre la inculturación de la Iglesia en las culturas mestiza, aborígenes y afroamericanas. Por último, sacaremos algunas sencillas conclusiones, que sirvan para iluminar la actual inculturación de la Iglesia en el horizonte de una nueva síntesis cultural latinoamericana.

I. INCULTURACION Y ENDOCULTURACION

A partir del Concilio Vaticano II ha cobrado una gran importancia, en los medios pastorales y misioneros, la exigencia de la inculturación de la Iglesia en los distintos grupos culturales en los que se hace presente. Se trata de un término relativamente nuevo, que origina sus dificultades cuando tiene que operativizarse, lo que indica que existencial y teóricamente no lo tenemos suficientemente clarificado.

La inculturación es un término teológico-pastoral o teológico-misionero que hace clara referencia a la enculturación o endoculturación, expresión elaborada por la antropología cultural. La inculturación es una exigencia de la misión de la Iglesia, que tiene su origen en el misterio histórico-salvífico de Dios; mientras que la endoculturación es una dinámica intrínseca a toda cultura. Se trata de dos dinámicas no homogéneas, pero sí correlativas, de tal manera que la inculturación del mensaje, de la fe y de la Iglesia sólo puede realizarse cuando se somete a las exigencias fundamentales y humanas de la endoculturación.

El misterio de la Encarnación, en el que el Hijo de Dios aparece como el Hijo del Hombre, nos ayuda a clarificar la tesis que acabo de proponer. En efecto, el movimiento salvífico de Dios sobre la humanidad estaba orientado por una dinámica de humanización y de inculturación de su Hijo. Pero dicha dinámica alcanza su realización histórica y existencial cuando el Hijo eterno, engendrado en las entrañas de María, surge como Hijo del Hombre, incorporado a una familia de Israel, siendo asimilado por su pueblo y reconocido como israelita. La Encarnación enriquece la historia y la cultura de Israel con un dato original y nuevo, dato que será aceptado por unos y violentamente rechazado por otros. Pero la Encarnación, movimiento original de Dios, sólo ha sido históricamente posible en la medida en que Israel, a través de María, ha

aceptado a Jesús como su hijo, como miembro de su cultura y de su pueblo, y en la medida en que Jesús se ha sometido a la endoculturación de su pueblo. En el paso de los años, las autoridades de su nación rechazarán el reconocerlo como el Mesías esperado por Israel, pero nunca negarán que se encontraban frente a un israelita. Consiguientemente podemos afirmar que el movimiento salvífico de Dios, orientado por la humanización y la inculturación, se realizó a través de los procesos de endoculturación del pueblo de Israel. Así en el misterio de la Encarnación la inculturación se realizó por endoculturación, sin que esta opción limitara la misión universal de Jesús.

Clarifiquemos un poco más ambos conceptos y las relaciones que se han de mantener entre ellos.

1. La endoculturación

La endoculturación, como ya hemos indicado, es un fenómeno espontáneo y dinámico que encontramos en todas las culturas, y que garantiza la afirmación, la sobrevivencia e incluso el desarrollo y la expansión cultural de un pueblo.

Primariamente la endoculturación es un complejo sistema pedagógico mediante el cual un pueblo incorpora a su estilo de vida, a sus tradiciones y a sus proyectos a los nuevos miembros que genera. Sin privarlos de su propia personalidad, la endoculturación pretende incorporarlos a la comunidad cultural de tal manera que ellos la reconozcan como su comunidad, y la comunidad los reconozca a su vez a ellos como a sus miembros.

Pero las culturas, por ser un fenómeno eminentemente humano, son históricamente abiertas, sin quedar nunca definitivamente cerradas en un esquema repetitivo. Toda cultura tiene internamente una capacidad inventiva y externamente una posibilidad de encuentro en el contacto con otras culturas. Cuando estos acontecimientos se producen, es decir, el invento y el encuentro, la endoculturación tiende a asimilar dichos datos nuevos en la originalidad y en el genio de la propia cultura.

Lógicamente toda asimilación de un dato nuevo provoca transformaciones culturales que, a veces, pueden ser muy importantes como, por ejemplo, la incorporación del caballo en un cultura nómada que anteriormente no tenía otro sistema de transporte que el peatonal. La

endoculturación garantiza simultáneamente en estos casos la pervivencia y la histórica transformación de la cultura.

Cuando funcionan los mecanismos de endoculturación, y no de mera imposición colonial, las culturas al encontrarse con un dato nuevo pueden reaccionar fundamentalmente con tres actitudes diferentes: de rechazo, de sincretismo y de síntesis. En el caso del rechazo es evidente que el nuevo dato sencillamente no se acepta. Más difícil es distinguir entre el sincretismo y la síntesis.

La reacción endocultural sincrética ante el nuevo dato acepta el signo, pero despojándolo de su significado original, siendo sustituido éste por otros significados ancestrales. Se trata de un mimetismo exterior que puede ser explicado por motivaciones muy diferentes.

En la reacción endocultural sintética, la cultura acepta el significado original del dato nuevo, pero su signo lo incorpora estructuralmente a su propio universo simbólico, originándose en todas las piezas del sistema y en el mismo signo incorporado un proceso de reajustes y modificaciones hasta conseguir una estabilidad y una coherencia de la estructura cultural modificada. Con frecuencia, para el observador externo, es difícil distinguir entre un proceso sintético y el sincretismo, dada la lentitud y las dificultades a las que están sujetas las transformaciones culturales, especialmente cuando afectan al campo religioso, dado que como ha afirmado Puebla, "lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación con Dios, por los valores o desvalores religiosos" (DP 389).

2. La inculturación del mensaje y de la Iglesia

La inculturación es un dinamismo y una orientación de la misión de la Iglesia que encuentra sus raíces en la revelación del misterio salvífico de Dios.

De hecho la Iglesia nació endoculturada en Israel, de tal manera que durante los primeros años de su existencia fue considerada como una secta del Pueblo de Dios: el grupo de los que afirmaban que Jesús era el Mesías esperado a través de largas generaciones.

Desde el principio toma conciencia de que su misión es universal y, más específicamente para todas las etnias (Mt 28, 19). Estos dos he-

chos, nacimiento endoculturado en Israel y su misión salvífica para todos los pueblos, van a originar desde el principio un problema que, con diferentes inflexiones, se va a repetir a través de toda la historia de la Iglesia: Cómo tiene que realizarse la inculturación.

El pueblo de Israel, aunque con un limitado ímpetu misionero, tenía también conciencia de su misión universal, que había institucionalizado con los "prosélitos", es decir, hombres de otras culturas y de otras razas que, al aceptar la fe en Yahweh, se incorporaban simbólicamente al Israel de la fe y de la carne mediante el rito de la circuncisión. Manteniendo un paralelismo antitético con las expresiones de Pablo diríamos que los griegos tenían que hacerse judíos para integrarse en el salvífico Pueblo de Dios.

Esto origina en la primitiva Iglesia de Jerusalén una interpretación judaizante de la inculturación de la Iglesia. Para ser cristiano el no judío tiene que hacerse primero judío mediante la circuncisión, pues el bautismo sólo puede ser conferido a los circuncisos.

Pronto estalló el conflicto frente a esta postura, primero tímidamente con el caso de la conversión de Cornelio y su familia, y después con las teorías liberales de Pablo, israelita nacido en Tarso, que establece la distinción entre la fe en Jesucristo y la Ley mosaica, y que proclama que, como mensajero del Evangelio, se comportaba como judío con los judíos, y como quien no tiene ley con los que no la tenían, de tal manera que "me he hecho todo a todos para ganar a algunos" (1 Cor 9, 19-23). Fundamentalmente el problema quedó resuelto en el denominado Concilio de Jerusalén (Act 15): la inculturación de la Iglesia, depositaria de la revelación de Dios en Jesucristo, no se polarizaba en la cultura de un pueblo, sino que se acercaba a todas las culturas, abriéndose al proceso de endoculturación de cada una de ellas.

Así se disolvía la imagen de una Iglesia universal uniformizada por la fe y la cultura judía, para dar paso a una multiplicidad de Iglesias, las *Iglesias-en*, cada una de ellas endoculturada en los pueblos que habían aceptado la fe en Jesucristo, permanteniendo entre todas la comunión en la fe y en la caridad, y sintiéndose unidas por la común fidelidad a la ley de Cristo.

Gracias a la concientización del principio de la inculturación pluriforme, durante los primeros siglos se fueron configurando las diversificadas Iglesias Orientales y Occidentales, que el Concilio Vaticano II ha

considerado como “patrimonio de la Iglesia universal de Cristo” (OE 5), sosteniendo “que pueden y deben conservar siempre sus legítimos ritos litúrgicos y su disciplina y que sólo han de introducirse cambios por razón de su propio y orgánico progreso” (OE 6).

En el devenir de la historia nos encontramos que las Iglesias endoculturadas, cuando han abierto su acción misionera sobre otras culturas, con frecuencia ha vuelto a parecer en ellas el conservadurismo “judai-zante”, intentando no sólo transmitir el original mensaje cristiano, con toda fidelidad y con todas sus exigencias fundamentales, sino también imponer su propio sistema cultural y el nivel de evolución eclesial alcanzado a través de una larga historia. Siempre existe el riesgo de confundir la acción misionera con la multiplicación de la propia imagen de una Iglesia en otros ambientes y culturas, cuando en realidad no tiene más función que promover *nuevas Iglesias*, no sólo numéricamente sino también culturalmente nuevas.

3. Orientaciones del Concilio Vaticano II

El Vaticano II se mueve evidentemente en este esquema de inculturación-endoculturada de la Iglesia. Quiero brevemente recoger algunos de sus aportes más importantes que puedan ayudarnos para comprender críticamente el proceso de endoculturación de la Iglesia en América Latina.

Marca con claridad que las nuevas Iglesias han de tener como objetivo la evangelización de la propia cultura, de tal manera que la nueva comunidad cristiana surgida en medio de su pueblo “tiene que conocer esta cultura, restaurarla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, por fin, perfeccionarla en Cristo, para que la fe de Cristo y la nueva Iglesia no sea ya extraña en la sociedad en que vive, sino que empiece a penetrarla y transformarla” (AG 21).

Para conseguir este objetivo es necesaria una Iglesia endoculturada: “La semilla que es la palabra de Dios, al geminar, absorbe el jugo de la tierra buena, regada con el rocío celestial, lo transforma y *se lo asimila* para dar al fin fruto abundante. Ciertamente *a semejanza del plan de la Encarnación*, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, toman *en intercambio admirable* todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia. Ellas reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doc-

trina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana" (AG 22).

Lógicamente esta simbiosis de mensaje y cultura que ha de realizarse en las nuevas Iglesias sólo puede efectuarse vitalmente por los propios miembros de una cultura que se han incorporado a la comunidad eclesial por la aceptación de la fe en Cristo. De ahí la urgencia de que los responsables de las nuevas comunidades sean de su propio pueblo, "pues *la Iglesia profundiza sus raíces en cada grupo humano* cuando las varias comunidades de fieles tienen de entre sus miembros sus propios ministros de la salvación en el orden de los obispos, de los presbíteros y diáconos, que sirvan a sus hermanos, de suerte que las nuevas iglesias consigan paso a paso con su clero la estructura diocesana" (AG 16). Pero es necesario evitar que en estos ministros se produzca una desculturización patria, por lo que el Concilio impartía las siguientes recomendaciones: "armonicéense estas exigencias comunes de la formación sacerdotal, incluso pastoral y práctica, con el deseo de *acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la gente propia*. Abranse, pues, y avívense las mentes de los alumnos para que conozcan bien y puedan juzgar la cultura de su gente; vean claramente las disciplinas filosóficas y teológicas, las diferencias y semejanzas que hay entre las tradiciones y la religión patria y la religión cristiana. Atienda también la formación sacerdotal a las necesidades pastorales de la región; aprendan los alumnos la historia, el fin y el método de la acción misionera de la Iglesia. Y las especiales condiciones sociales, económicas y culturales de su pueblo" (AG 16).

Para que todo esto pueda conseguirse satisfactoriamente "es necesario que en cada gran territorio socio-cultural *se promueva la reflexión teológica* por la que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, *teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos*, y de qué forma pueden *compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la revelación divina*. Con ello se descubrirán los caminos para *una acomodación más profunda en todo ámbito de la vida cristiana*. Con este modo de proceder se excluirá toda especie de sincretismo y de falso particularismo, y se agregarán a la unidad católica las tra-

diciones particulares con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio” (AG 22).

Como punto de partida es necesario un proceso de aculturación de los misioneros extranjeros. Ante todo, “el que haya de ir a un pueblo extranjero *aprecie debidamente* su patrimonio, sus lenguas y sus costumbres”, y una vez ubicados en la región ha de completarse su formación de tal manera “que los misioneros conozcan ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, estén bien enterados del orden moral, de los preceptos religiosos y de su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre, *conforme a sus sagradas tradiciones*. Aprendan las lenguas hasta el punto de poderlas usar con soltura y elegancia y encontrar con ello una más fácil penetración en las mentes y en los corazones de los hombres. Han de ser introducidos, además, como es debido, en las necesidades pastorales características de cada pueblo” (AG 26).

4. De la incorporación a la Iglesia a la encarnación de la Iglesia

Estas luminosas orientaciones del Concilio en orden a una inculcación-endoculturada de la Iglesia, implica un importante cambio en la mentalidad misionera, que nos acerca más a la normativa que aparece en el Nuevo Testamento. De una manera simplificada podemos afirmar que el objetivo de las misiones hoy no es que los pueblos se incorporen en la Iglesia sino que la Iglesia se encarne en los pueblos, proyectándose en la imagen de una Iglesia, que por ser Católica, se configura pluriétnicamente.

Este tema lo he estudiado con particular interés en una ponencia, titulada “Evangelización integral y comunidades amerindias”, que presenté en un encuentro convocado por el Departamento de Misiones del CELAM y celebrado en Bogotá en 1986¹.

Entre otros puntos, me detenía en tres que pueden tener especial importancia para nuestras reflexiones actuales: Cómo se origina y se expresa una Iglesia Particular por proceso de inculcación; la agilidad neotestamentaria para el nacimiento de nuevas Iglesias endoculturadas; la aculturación de los misioneros interpretada como colaboración cualificada con los pueblos.

1. González Dorado, A., “Evangelización integral y comunidades amerindias”, en *De una pastoral indígenista a una pastoral indígena*, Bogotá 1987, pp. 281-374.

No es el momento de volver a desarrollar estas reflexiones. Sólo quiero subrayar el contraste que advertimos entre la lentitud de los procesos de inculturación-endoculturada, que desde hace siglos se advierte en nuestras misiones, y la agilidad con la que se realizaba en la Iglesia Apostólica, según nos muestran los documentos del Nuevo Testamento. Nuestra actual pastoral del nacimiento de Iglesias tendría que ser revisada por la misma pastoral que encontramos en el Nuevo Testamento, y que no podemos olvidar que se trata de una orientación pastoral con fuerza normativa. Nuestra carga de siglos y de tradiciones —que no se identifican con la Tradición— nos puede conducir a una timidez o a un perfeccionismo que inconscientemente limite la fuerza expansiva, encarnatoria y salvífica del Evangelio.

A la luz de estas reflexiones nos adentramos en algunos aspectos de los procesos de inculturación de la Iglesia en América Latina.

II. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LA CULTURA MESTIZA LATINOAMERICANA

Cuando nos referimos a la evangelización de América Latina y analizamos su resultado global después de quinientos años, corremos el peligro de olvidar el complejo mosaico que forma el continente, y el recorrido desigual que ha tenido la evangelización en cada uno de sus sectores. No debemos olvidar que a las culturas aborígenes pertenecen unos 42.000.000 de habitantes. Más de 70.000.000 de personas integran el complejo universo afroamericano. Prescindiendo de las recientes inmigraciones de orientales, podemos afirmar que el resto de la población, alrededor de unos 250.000.000, representa el gran bloque de la denominada genéricamente cultura mestiza, cultura estructuralmente dominante que tiene como fundamento la cultura europea, especialmente española y lusitana, que se hizo presente en 1492, y que se ha ido incrementando tanto por proceso vegetativo como por permanentes inmigraciones.

Se trata de tres bloques, cuya evangelización ha tenido orígenes muy diferenciados y cuyo desarrollo ha quedado condicionado por circunstancias muy diversas. La evangelización de la cultura mestiza se inicia con un trasplante de comunidades cristianas europeas, que se acriollan y se mezclan, pero afirmándose como misioneros, conquistadores y señores. La evangelización de los aborígenes se inicia misionera-

mente por unos invasores que intentan someterlos a las costas americanas, violenta e injustamente sometidos a esclavitud, van a ser también misioneramente evangelizados por sus nuevos señores y amos.

Son tan diferentes los caminos de la inculturación del mensaje y de la Iglesia seguidos en cada uno de estos sectores, que he preferido tratarlos por separado. Examinamos, en primer lugar, el proceso de inculturación en la cultura mestiza latinoamericana, reduciéndonos a la época colonial.

1. Etapa de asentamiento y conquista (1492-1568).

Los pequeños grupos de españoles que llegaban a América en el último decenio del siglo XV pronto se fueron multiplicando, procurando establecerse a la manera española y manteniendo una fuerte conexión con la metrópoli.

Ya en 1574 Juan López de Velasco en su *Geografía y descripción de las Indias*, presentaba el siguiente panorama: "En todo lo descubierta y poblado hasta el año 74, cuando se acabó esta suma de recopilar, había *doscientos pueblos de españoles*, ciudades y villas con algunos asentamientos de minas en forma de pueblos, y en ellos y en las estancias de ganados y otras granjerías, cerca de *treinta y dos mil casas de vecinos españoles*; los tres mil encomenderos, y los otros, pobladores mineros, tratantes y soldados; y ocho o nueve mil poblaciones, naciones o parcialidades de indios, que no se pueden sumar, porque la mayor parte está por reducir a pueblos, en los que y en todo lo que está en paz, en cuanto buenamente se ha podido averiguar por las tasaciones, hay millón y medio de indios tributarios sin sus hijos y mujeres y sin los viejos y por casar, y sin los muchos que se esconden y se dejan de contar en las tasaciones por no tributar, y sin los que no están pacíficos, los cuales todos están repartidos como en tres mil y setecientos repartimientos de su majestad y particulares, de quienes son la mayor parte, y como cuarenta mil negros esclavos, y mucho número de mulatos y mestizos"². Aunque eran víctimas de fuertes discriminaciones sociales, los mestizos siempre se sintieron culturalmente integrados al grupo cultural de los españoles.

2. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I, Madrid 1965, pp. 176-177.

Desde un principio los españoles procuraron para su asentamiento la edificación de ciudades y pueblos propios, en los que podían desarrollar su propio estilo de vida al mismo tiempo que les servían para articular su sistema de colonización y dominación. Fue un esfuerzo acelerado y eficaz, de tal manera que durante el siglo XVI fundaron la mayoría de la ciudades latinoamericanas, que continúan manteniendo hasta el presente importancia internacional, nacional e incluso regional³.

Eran ciudades complejas, en las que convivían negros, aborígenes, mulatos y mestizos y españoles. Pero estas nuevas ciudades aparecían organizadas urbanística y administrativamente conforme a los patrones hispanos.

La colectividad de los conquistadores se sentía profundamente identificada con su cultura de origen, con el proyecto de labrar una Nueva España, como significativamente lo expresaba Hernán Cortés al denominar con este nombre las tierras mexicanas conquistadas por él.

Desde el punto de vista religioso, los españoles se afirmaban como católicos, confirmados en su fe tanto por una larga tradición de siglos como por las características de la empresa con la que se encontraban comprometidos. Las bulas *Inter caetera* de Alejandro VI los habían constituido en ciudadanos de un estado misionero, al que se encomendaba "adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia".

Dentro de este contexto, el trasvase del catolicismo metropolitano a América se realizó trasladando el mismo modelo hispano tanto a nivel oficial como a nivel popular.

Durante el siglo XVI se establece una amplia red de Arzobispados y Obispados con sus correspondientes catedrales, y con una organización pastoral y administrativa similar a la que se tenía en España. Ya en 1504, Julio II erigía, a petición de Fernando el Católico, las primeras sedes episcopales del Nuevo Mundo mediante la bula *Ilius fulciti*: la Arquidiócesis de Santo Domingo con otras dos diócesis sufragáneas⁴.

-
3. Hardoy, J.E., *Las ciudades de America Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, Buenos Aires 1975, pg. 104.
 4. Ybot, A., *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, T.H, Barcelona 1963, pp. 24-45.

Los sacerdotes que llegaban al continente se iban constituyendo en obispos, párrocos y capellanes de las comunidades españolas, concedoras de la autoridad y de los servicios que les correspondían.

En esta primera época, la mayoría de los que pasaban a las Indias era gente del pueblo, soldados y labriegos, que vivían su fe en tradicionales esquemas de religiosidad popular aceptados y reconocidos, en su mayor parte, por la Iglesia oficial. Ellos fueron los primeros que vivieron y los que *implantaron el catolicismo popular* en América Latina. A mi juicio, es imposible conocer el proceso de inculturación de la Iglesia en América Latina sin partir del estudio de la religiosidad popular hispánica del siglo XV, ya que dicha religiosidad vivida espontáneamente por los propios conquistadores se constituyó en el gran catecismo ambiental del continente.

Pero, este catolicismo oficial y popular *al implantarse* en un nuevo ambiente y en una nueva situación adquiere unas *características propias*, que van a determinar un estilo propio de las comunidades cristianas transplantadas. Entre ellas sobresalen las siguientes.

La primera es un sentido de afirmación de la fe, de la comunidad cristiana y de sus propias expresiones religiosas, ante la necesidad de salvar su propia identidad en un contexto extraño y diferente, en el que los españoles aparecían como una reducida minoría invasora.

El instinto de afirmación queda fortalecido con el espíritu de conquistador, expansión del reino cristiano, que promueve una original teología popular que se transparenta en multitud de símbolos históricos. En los estandartes de Hernán Cortés flamea la cruz con la leyenda constantiniana: "In hoc signo vinces". La Virgen María recibe el título de la Conquistadora. Los soldados vuelven a descubrir a Santiago Apóstol colaborando en el triunfo de las batallas. El belicoso arcángel San Miguel alcanza una gran popularidad en su lucha contra los demonios que rodean a las huestes cristianas.

El desarrollo del mestizaje desencadena un proceso de creación e incluso de asimilación de creencias y expresiones religiosas indígenas, aunque siempre subordinado a la afirmación de la propia identidad. En este sentido resulta significativa la leyenda de una primitiva evangelización de Santo Tomás Apóstol entre los aborígenes, que pronto comienza a tomar cuerpo entre los españoles.

Pero una característica que no podemos olvidar en el catolicismo implantado es la radicalización de una crítica interna que es mantenida por los misioneros más prestigiosos ante las graves injusticias cometidas por los conquistadores contra los aborígenes, y ante la desintegración moral de la mayoría de los colonizadores. Baste recordar el célebre sermón de Fray Antonio de Montesinos en el año 1511, y la prédica popular de Fray Toribio Motolinía ante la ciudad de Méjico mientras plantaba diez toscas cruces⁵. En la conciencia del catolicismo latinoamericano ha quedado registrado desde entonces que si los cristianos pueden ser incoherentes con su fe, el Evangelio es una instancia que promueve la lucha por la justicia en favor de los pobres de los oprimidos, una dolorosa lucha que con frecuencia enfrenta a los propios cristianos entre sí, incluso optando por personas extrañas a la comunidad.

2. La conformación de un catolicismo criollo (1568-1750)

Durante la segunda mitad del siglo XVI confluyen un conjunto de fenómenos que van a profundizar la endoculturación de la Iglesia en la cultura mestiza que aceleradamente se estaba gestando. Entre ellos sobresalen la formación del espíritu criollo y la aplicación del Concilio de Trento, a la que acompañan las nuevas corrientes del barroco.

En 1567, o quizá algo antes, se les comienza a llamar *criollos* a los hijos nacidos en Indias de padres emigrantes. Se trata de un complejo fenómeno de afirmación americanista que se va desarrollando progresivamente, marcando un antagonismo entre criollos y peninsulares, a los que se les comienza a designar como *chapetones* o *gachupines*, expresiones cargadas desde el principio de un matiz de inferioridad en el recién llegado, a los que consideran los hijos de la tierra como novatos e inexpertos⁶. El acceso a la nobleza, durante el siglo XVII, de algunas de las familias criollas hizo que este caracterizado grupo saliera de su acefalía, adquiriendo una importante influencia.

Durante esos años, Luis Sánchez escribió un *Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias*. Después de un cuadro fuerte de sus impresiones propone como remedio "una grande junta como conviene a negocio tan importante, donde esté presente su majestad o vuestra señoría y el propio Consejo de Indias y otros grandes teólogos

5. Galeano, E., *Memoria del juego*, T.I. Madrid 1985, pp. 110-112.

6. Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica (1492-1898)*, Barcelona 1983, pp. 283-308.

todos por jueces"⁷. La sugerencia fue muy bien acogida. En los últimos años ya se habían dado novedades importantes en el continente, sobresaliendo la erección de las Universidades de México y Lima (1551). Era necesario implantar la legislación y las reformas promulgadas por el Concilio de Trento. Felipe II aspiraba a una política eclesiástica más centralizada en torno al patronato, limitando las facultades de los obispos en las colaciones de beneficios y evitando una mayor ingerencia de la Santa Sede con sus propuestas de nombramientos de nuncios y visitadores.

En 1568 se celebró la Junta Magna, a la que asistió el recién nombrado Virrey del Perú D. Francisco de Toledo. A partir de este momento se advierte un cambio en la cualificación de los emigrantes españoles: hombres de letras y gobierno comienzan a sustituir a los antiguos aventureros.

La implementación del Concilio de Trento institucionalizó los Concilios Provinciales y originó la creación de los seminarios.

Nos encontramos ante una confluencia de fenómenos que van a jugar un papel decisivo en la endoculturación de la Iglesia en América Latina.

La multiplicación de colegios, y la erección de universidades y seminarios promocionó al amplio sector de criollos que a ellos aflujían, y que aspiraban a ocupar puestos de mayor responsabilidad, que normalmente habían sido conferidos a peninsulares. El instrumento de los titulados criollos entró en conflicto con la afluencia de los peninsulares, que había aumentado desde la llegada del Virrey D. Francisco de Toledo. Esto originó que ya en las primeras décadas del siglo XVII, a niveles sociales medios el criollismo adquirió sus formas más agresivas y su máxima eficacia dialéctica y propagandística.

El avance del criollismo en el clero secular fue rápido y fácil. Apenas comenzaron a funcionar los seminarios en Indias, el ingreso de criollos en el clero fue masivo. Los obispos les ofrecieron toda clase de apoyo y facilidades, ante la necesidad de organizar pronto sus diócesis y ante la dificultad de atraer sacerdotes de España. Además los nativos, realistas y prácticos en sus aspiraciones, nunca dieron batalla para ocupar los puestos más altos de la jerarquía.

7. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I., Madrid 1965, pp. 191-208.

El problema fue mucho más complicado en las órdenes religiosas, especialmente en las que mantenían el sistema electivo por sus constituciones y reglas medievales.

Esta problemática llegó a hacerse tema teológico en las Universidades americanas, junto a otros de la Escuela de Salamanca directamente relacionados con los problemas que se vivían en el continente. Así comenzaron a gestarse los principios de una teología autóctona, que necesita una seria investigación⁸.

Si esta problemática del criollismo eclesiástico la observamos desde nuestra perspectiva, tendremos que afirmar que constituye un momento importante de la endoculturación de la Iglesia en América Latina ya que *los mancebos de la tierra*, como se decía en Paraguay, comienzan a sentirse responsables de sus comunidades y con capacidad para elaborar un pensamiento teológico propio.

En esta época entra con toda su pujanza en la cultura mestiza la corriente del barroco, el arte de la contrarreforma, como lo ha denominado Weisbach. Era una forma de expresión que abría unas posibilidades inéditas al catolicismo popular implantado por los primeros conquistadores. De hecho este estilo desencadenó una manera propia de expresarse la Iglesia latinoamericana, originando un barroco mestizo, un barroco americano, ágil en su profusión para incorporar la variada novedad del continente, con capacidad de sugerencia para que el pueblo pudiera expresar de mil formas diferentes y simbólicas el misterio de su interioridad⁹.

3. Del Regalismo a la Independencia (1750-1810)

Si el siglo XVII lo podemos considerar como el siglo de la maduración del *catolicismo americano*, el XVIII será el de su consolidación, capacitándose para intervenir eficazmente en la independencia política del continente y en la formación de las nuevas nacionalidades, y para enfrentar las difíciles circunstancias que se le van a plantear desde esa época. Nos encontramos en el prólogo de unas iglesias latinoamericanas emancipadas del patronato regio.

8. AA.VV., *Historia de la Teología en América Latina*, San José de Costa Rica 1981.

9. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I., Madrid 1965, pp. 631-640, 874-898; Egaña, A. de, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T. II, Madrid 1966, pp. 625-643.

Los años claves, para explicar la consolidación del catolicismo americano, los encontramos en el reinado de Carlos III, aunque lógicamente tienen un largo prólogo desde la instauración de los Borbones en España.

El reinado de Carlos III es un esfuerzo para conectar la monarquía absoluta con el mercantilismo burgués, que se ha impuesto en esta época, adoptando el contradictorio modelo francés del Absolutismo Ilustrado. La monarquía se transformaba en *Monarquía Nacional* imponiendo un rígido centralismo y uniformismo, con el ingenuo y ambiguo proyecto de transformar los territorios americanos en provincias de Ultramar. Las nuevas corrientes del mercantilismo burgués incorporaban a su dinámica la libertad de pensamiento, la democracia y el librecambio comercial.

No cabe duda que las reformas modernizadoras de los Absolutismos Ilustrados fueron extraordinariamente importantes, pero aceleraban el fin de las Monarquías Absolutas y la independencia política de las colonias ultramarinas. En América el terreno se encontraba preparado por el progresivo incremento de la conciencia criolla y del poder económico que este grupo representaba, constituyéndose en una visible cabeza de los nativos de la tierra.

En el campo religioso el Absolutismo Ilustrado se hace Regalismo, fenómeno que en Francia se denominó Galicanismo y en España hubo sus tendencias para cualificarlo de Hispanismo¹⁰. Un nivel de legalización de esta nueva fórmula eclesiológica se consigue por la Monarquía en el Concordato de 1753, en el que se logra extender el Patronato Regio de América a España en toda su amplitud.

Entre otros objetivos se pretendía una Iglesia controlada por el poder político, obsecuente a sus iniciativas y que apoyara los nuevos proyectos y reformas promovidos por el Estado. Para conseguir este objetivo se advierte una clara tendencia a disminuir la influencia de las órdenes religiosas, más independientes y conectadas con el Papado, iniciando el proceso con la aleccionadora supresión de la Compañía de Jesús¹¹. En compensación se incrementaba la importancia del clero secular, favoreciendo para los puestos de mayor responsabilidad a los que se mostraban más obedientes y aún serviles.

10. Methol Ferré, A., "La ruptura de la cristiandad indiana", en *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá s/f., pp. 143-186; "Momentos de la Iglesia en América Latina", en *La Iglesia del Señor*, Bogotá 1983, pp. 323-345.

11. Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica (1492-1898)*, Barcelona 1983, pp. 388-392.

Las corrientes regalistas encontraron resistencia en un amplio sector de los religiosos y del clero criollo, sintonizando con los movimientos descolonizadores, democráticos e independentistas de la época. Durante estos años, con estructura más o menos académica, comienza a elaborarse una teología de la emancipación y de la independencia, en la que participan activamente los jesuitas expulsados en Italia. Los antiguos principios teológico-políticos del tomismo y del suarecianismo son aplicados para justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla. Son capítulos importantes de una teología latinoamericana que hoy comienzan a estudiarse con interés¹², y que muestran los niveles de endoculturación de la Iglesia en el continente.

Como ha advertido Céspedes del Castillo, "la profunda religiosidad del cuerpo social se mantuvo incommovible, aunque algo entibiada en ciertos sectores. En esa incipiente tibieza parece tener mayor influencia el regalismo de los gobernantes que la ideología neopagana o escéptica de los filósofos europeos de la Ilustración"¹³.

Creo que podemos afirmar, completando la constatación de Enrique Dussel, que la oligarquía criolla sin el apoyo teológico de la Iglesia y sin la fuerza del catolicismo popular, profundamente arraigado en el pueblo, no hubiera podido llevar a cabo el proceso emancipatorio¹⁴. Pero la Iglesia sin la emancipación política del continente difícilmente hubiera podido conseguir la madurez de su inculturación americana.

4. Endohistorización y endoculturación en la cultura criolla y mestiza

Tras este breve y poco matizado recorrido, encontramos una línea histórica que explica la inculturación latinoamericana de la Iglesia en nuestro continente.

Tiene como punto de partida el trasplante de comunidades hispanas identificadas con un frondoso catolicismo popular y acompañadas por algunos misioneros que pronto se sensibilizan a las exigencias de una convivencia justa y pacífica con las comunidades aborígenes, enfrentando en una dialéctica salvífica la tradición hispana del cristianismo con su nuevo proyecto histórico.

12. Dussel, E., "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", en *Historia de la Teología en América Latina*, San José de Costa Rica 1981, pp. 414-416.

13. Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica*, pg. 392.

14. Dussel, o.c., pp. 415-416.

Estas comunidades hispano-cristianas al establecerse en las nuevas tierras, progresivamente se identifican con ellas, generando la novedad del mestizaje y del criollismo. Se inician de esta manera una nueva historia y una nueva cultura en el continente, distintas de la de las aborígenes pero también distintas de las hispanas, aunque en estrecha relación con ambas.

La fe y la expresión eclesial que acompañaban a los primeros colonizadores no se congeló en sus esquemas hispanos desconectándose de las generaciones criollas y mestizas. Por el contrario, estas nuevas generaciones, no obstante las presiones metropolitanas, supieron incorporarlas a su propia historia y expresarlas en los nuevos patrones culturales. De esta manera la fe y la Iglesia entraron en un proceso nuevo de endohistorización y de endoculturación, hasta adquirir una original configuración latinoamericana, con la que hoy se nos presenta nuestro catolicismo; marcadamente diferente del europeo, con su propia personalidad, pero sin olvidar la simiente luso-hispana de la que procede.

III. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS ABORIGENES

Problema mucho más complejo del que acabamos de analizar es el de la inculturación —endoculturación del mensaje y de la Iglesia en las comunidades aborígenes amerindias. Su punto de partida es totalmente diferente al del catolicismo criollo y mestizo.

En efecto, en el encuentro cultural que se inicia a finales del siglo XV entre amerindios y europeos, se produce también un conflictivo encuentro entre tradiciones religiosas marcadamente diferenciadas. Es un encuentro en el que se contraponen el ímpetu misionero y proselitista del cristianismo transportado en las carabelas de Colón, y la resistencia de las tradicionales religiones amerindias¹⁵.

1. La inexperiencia misionera

Como ha advertido certeramente Ybot, la España medieval no fue misionera¹⁶, lo que le hizo llegar al continente con una inexperiencia,

15. González Dorado, A., "Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina", en AA.VV., *Evangelización, jerarquía y carisma*, Bogotá 1987, pp. 95-140; Véase también el artículo citado en la nota 1.

16. Ybot, A., *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, T.I., Barcelona 1954, pp. 347-400.

desde la que tenía que crear sus propios métodos. A esto se unía el problema de la incorporación de la actividad misionera al etnocéntrico contexto de la conquista política. Por otra parte, no sólo los sacerdotes y religiosos se consideraban misioneros, sino también los capitanes y soldados, los nuevos administradores y colonos.

Nos encontramos ante una confluencia de condicionamientos que fácilmente nos explican los múltiples errores con los que se inició la evangelización entre los aborígenes, errores tan fácilmente detectables que pronto exigieron entre los misioneros más cualificados una evaluación del sistema espontáneo que se estaba introduciendo, y una búsqueda de otros métodos más coherentes y apropiados.

Leyendo los cronistas de los primeros años, se advierte entre los "misioneros-conquistadores" una tendencia a la destrucción y arrasamiento de las ancestrales religiones amerindias, una profusión ritualista de bautismos sin una preparación adecuada, y una peligrosa incompreensión ante las originales expresiones religiosas con las que los indígenas comienzan a celebrar su neófito cristianismo.

Sólo quiero recoger una anécdota del año 1496, recordada por Eduardo Galeano y extraída de la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas. "Bartolomé Colón asiste al incendio de carne humana. Seis hombres estrenan el quemadero de Haití. (...) Los seis están ardiendo por castigo y escarmiento: han hundido bajo tierra las imágenes de Cristo y la Virgen que fray Ramón Pané les había dejado para su protección y consuelo. Fray Ramón les había enseñado a orar de rodillas, a decir Avemaría y Paternoster y a invocar el nombre de Jesús ante la tentación, la lastimadura y la muerte. Nadie les ha preguntado por qué enterraron las imágenes. Ellos esperaban que los nuevos dioses fecundaran las siembras de maíz, yuca, boniatos y frijoles"¹⁷. La anécdota es significativamente elocuente y no necesita más comentario.

Ante esta actitud misionera es comprensible la digna postura de los sabios aztecas ante los franciscanos, y que fue recogida por Sahagún: "Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros

17. Galeano, E., *Memoria del fuego*, T.I., Madrid 1985, pp. 60-61.

progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. (...) Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar, cómo hay que rogar. Y ciertamente no creemos aún (lo que nos decís), no lo tomamos por verdad (aun cuando) os ofendamos. Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis"¹⁸.

2. Bases de la endoculturación del mensaje en el universo amerindio

Con esta metodología era prácticamente imposible la evangelización del mundo indígena. Pero ya en los primeros años se producen dos acontecimientos que abren camino, marcando las dos condiciones necesarias para que pudiera desencadenarse un proceso de inculturación-endoculturada en el mundo indígena.

El primero es el sermón de Fray Antonio de Montesinos en el año 1511. Es una declaración que establece, como punto de partida, la solidaridad de los evangelizadores con los aborígenes, incorporándose a su historia de otra forma muy diferente a la de los meros conquistadores. Dicha declaración va a originar una clarificación de la dignidad humana de los indígenas, una aceptación de su derecho de libertad religiosa y política, y un reconocimiento de la justicia de su causa promoviendo "la lucha española por la justicia en la conquista de América", según la feliz expresión de Hanke¹⁹.

De trascendental importancia considero el *Nican mopohua*, al que me gusta designar como el Quinto Evangelio de América Latina, con mayor precisión, el Quinto Evangelio de la Amerindia, en el que se recogen las apariciones de la Virgen de Guadalupe²⁰, se trata de un acontecimiento, de tal novedad y categoría, que ni siquiera fue comprendido en su época por un hombre de tal calidad como Sahagún²¹.

18. Citado por Miranda, F., en "Presupuestos históricos de la religiosidad popular en México", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1977, pp. 163-165.

19. Hanke, L., *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1959.

20. González Dorado, A., *De María conquistadora a María liberadora*, Santander 1988.

21. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I., Madrid 1955, pp. 351-354; Lafaye, J., *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México 1983.

Se trata del primer documento, documento matriz y orientador, de una auténtica endoculturación del mensaje cristiano en el pluriforme mundo amerindio a través de la cultura azteca. Es la constancia de un pueblo aborígen que, esperando la vuelta de Quetzalcóatl, se encontró con Cristo y su Madre, y tuvo la capacidad de proclamarlo en continuidad con su propia cultura manteniendo la pureza del mensaje evangélico²².

No es este el momento de tratar con mayor profundidad este acontecimiento de tanta trascendencia misionera. Las circunstancias de la época no permitieron que junto al desarrollo de la Iglesia criollo-mestiza se desarrollara otra Iglesia amerindia manteniendo la comunión en la catolicidad de la Iglesia Universal. Todavía hoy nos resulta un proyecto a larga distancia, no obstante las inquietudes en este sentido que se han ido desarrollando desde el documento de Melgar²³.

El sermón de Montesinos y el *Nican mopohua* dejaban establecido que era posible la endoculturación del mensaje en el mundo indígena, y que éste tenía capacidad de endohistorizarse en una nueva etapa de la Amerindia que, por la nueva situación creada con la llegada de los europeos, exigía una justa lucha para mantener su identidad y su independencia sin cerrarse a nuevas síntesis de cara al futuro.

3. Posiciones evangelizadoras de los misioneros

Los grandes misioneros llegados a las Indias pronto descubrieron la imposibilidad de una evangelización sin un conocimiento de las comunidades aborígenes y una adaptación a ellas. Esto los condujo a un estudio de los idiomas indígenas, a una comprensión de su cultura y de su religión, y a una elaboración principalmente de catecismos en lenguas aborígenes e incluso con caracteres pictográficos. Hubo hombres insignes en este campo, como Sahagún, que se le considera como el padre de la antropología cultural moderna.

Pero este acercamiento al mundo indígena no era ajeno a distintas interpretaciones más o menos ideologizadas, de la realidad indígena, y siempre condicionadas a la consciente irreversibilidad de la presencia de los conquistadores en América.

22. Siller, C., "Anotaciones y comentarios al *Nican mopohua*" y "El método de la Evangelización en el *Nican mopohua*" en *Estudios indígenas* VIII, 2 (1981) 275-309.

23. AA.VV., *Antropología y evangelización*, Bogotá 1972.

Luis Henao ha expuesto con lucidez las tres grandes orientaciones que quedaron marcadas en los comienzos del siglo XVI: la de Diego de Landa, la de Bernardino de Sahagún, y la de Bartolomé de las Casas²⁴.

El sistema de Diego de Landa estaba apoyado en la desconfianza frente al indígena, en el arrasamiento de sus tradiciones por métodos coactivos, y en la restricción de la comunicación y de la movilización. El método proyecta una imagen tan severa que Luis Henao lo sintetiza con esta dolorosa expresión: "Evangelizar es castigar".

Bernardino de Sahagún fundamentalmente propiciaba un sistema educativo para la evangelización, asumiendo algunos elementos institucionales de las culturas prehispánicas y propiciando centros de formación para los jóvenes, como el Seminario de Tlatelolco. Su objetivo era la incorporación rápida de los indígenas a la vida activa y responsable de las comunidades cristianas, pero manteniendo como punto de referencia el estilo de vida de la Iglesia hispana. Desgraciadamente no prescindió de los sistemas de espionaje y denuncia llevado a cabo por los mismos hijos de los indígenas, lo que originó graves problemas entre los miembros de las comunidades aborígenes, y una gran desconfianza hacia los frailes.

El método propuesto por Fray Bartolomé de las Casas en su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* es una evangelización pacífica, que no tiene otra finalidad que cristianizar a las comunidades. Fundamentalmente Las Casas mantiene una fe en la cultura indígena y en la fuerza del Evangelio. Para él, las culturas indígenas se encuentran capacitadas para recibir el mensaje, y el Evangelio tiene fuerza para purificar y humanizar las culturas indígenas. Pero, para que esto se haga realidad, no se puede establecer el contacto entre culturas amerindias y Evangelio por la fuerza y por la violencia, sino pacíficamente mediante "la persuasión del entendimiento, por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad".

En la práctica, con muchas variantes y modificaciones, prevaleció el sistema de Bernardino de Sahagún, pero siempre dentro de una tendencia culturalmente integracionista, y racionalmente discriminadora.

24. Henao, L., *Los cronistas misioneros de la Nueva España*, México 1979.

4. Evolución de los sistemas de evangelización

Durante el siglo XVI, los modelos misioneros evolucionaron rápidamente, buscando fórmulas más humanas y, consiguientemente, más eficaces para la evangelización de los indígenas.

Siempre quedó la añoranza, entre los misioneros más conscientes, del método puro de las misiones, que los jesuitas solían definir "como entró el P. Francisco (Javier) en Japón". El recuerdo de la experiencia misionera en Venezuela, y el fracaso de Fray Bartolomé de las Casas en Verapaz, debió condicionar mucho el desarrollo de este sistema. Además, el contexto global, en el que se movían los misioneros, no lo hacían viable. El P. Ruiz de Montoya, como aparece en su *Conquista Espiritual*, era muy consciente de que el objetivo de los misioneros no era sólo el cristianizar a los indígenas, sino también el hacerlos vasallos de los Reyes de España. Los mismos indígenas sabían que no era posible para los misioneros el proceder en el esquema de una misión pura, como lo demuestra el discurso de Potivará, pronunciado antes del martirio de Roque González de Santa Cruz y de sus compañeros²⁵.

Dos etapas principales podemos distinguir. La primera es la etapa mexicana, inaugurada por los frailes franciscanos, durante el gobierno del Arzobispo Fray Juan de Zumárraga, que origina el sistema de las Doctrinas. La segunda tiene como punto de partida el Tercer Concilio de Lima, presidido por Santo Toribio de Mogrovejo, con la nueva fórmula de las Reducciones.

La etapa mexicana nace con el idealismo de "los Doce" franciscanos enviados por Adriano VI que, ante las virtudes de los indígenas, repetidamente subrayadas por Motolinía, y en la corriente de Joaquín de Fiore, soñaron con construir una nueva Iglesia aborígen, en la que se viviera con toda su pureza el modelo de las primitivas Iglesias Apostólicas.

Por ese motivo, pronto se recibió entre los franciscanos a dos jóvenes aztecas, a los que se les encomendó la predicación del Evangelio. Se abrieron monasterios para mujeres, utilizando a las mismas indias más preparadas para responsabilizarse de ellos asimilando el esquema de los antiguos templos, en los que se consagraban las indígenas guardando cas-

25. Blanco, J.M., *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*, Buenos Aires 1929, pp. 525-526.

tividad. El tradicional sistema del *Calmecac*, sirvió de base para fundar el seminario de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se practicaba el nahuatl, el castellano y el latín. En realidad todo fue un fracaso, de tal manera que no se volvieron a recibir a los indígenas ni para monjas, ni para frailes ni para sacerdotes.

Lo que quedaron establecidas fueron las Doctrinas. La actividad misionera de las Doctrinas se desarrollaba en pueblos de indígenas formados dentro del régimen de encomienda, propugnado y apoyado por los mismos franciscanos como alternativa más humana a las primeras reparticiones realizadas en las Antillas.

De hecho el sistema de las doctrinas entró en crisis, desde la perspectiva evangelizadora, ante los abusos e injusticias generalizadas de los encomenderos. Esto condujo a la búsqueda de nuevas soluciones, sugiriéndose por el P. José de Acosta, autor de la conocida obra *De procuranda indorum salute*, el modelo reduccional, cuya primera experiencia se realizará en Juli (Perú).

En estas circunstancias se celebra el Tercer Concilio de Lima, que marca una nueva etapa misional. Promueve una reforma y una mejor formación del clero, mediante la institución de seminarios. Publica su Catecismo, recientemente reeditado, en tres lenguas —español, quechua y aymara— provisto de un amplio instrumental para facilitar la labor de los misioneros y catequistas. Impulsa la creación de las reducciones.

No es el momento de detenernos a exponer el modelo reduccional como sistema de Evangelización, suficientemente conocido por todos²⁶. Probablemente su mejor plasmación se consiguió en las reducciones jesuíticas del Paraguay. Quizá la expresión más señera de su fuerza endoculturada en el mundo indígena fue la suicida guerra hispano-guaraní sostenida con ocasión del Tratado de Límites de 1750, y hoy recogida por la película *La Misión*. Después de la expulsión de los jesuitas por Carlos III el proceso quedó totalmente arruinado. Dado el sistema de aislamiento de las comunidades aborígenes que empleaba el modelo reduccional, y la posterior dispersión de estas comunidades, promovida tanto por la política hispana como por la posterior política de los gobiernos ya emancipados, al menos en el Paraguay, sólo quedan la memoria y la ruina de las reducciones, pero no se advierte su influencia en

26. González Dorado, A., "Las reducciones jesuíticas: un sistema de evangelización" en *La evangelización en el Paraguay*, Asunción 1979.

las pocas comunidades guaraníes que sobreviven, descendientes de las antiguas tribus cimarronas.

5. Dos resultados extremos en el mundo aborígen

¿Cuáles fueron los resultados de estos sistemas de evangelización? Lógicamente hacemos esta pregunta en la línea de la inculturación-endoculturada del mensaje y de la Iglesia.

Responder a esta pregunta con toda precisión supondría disponer de una serie de estudios seriamente realizados, que en su mayoría están aún por hacer. Por ese motivo sólo me es posible indicar tres resultados significativos, dos de ellos desenterrando viejos datos históricos, y el tercero observando nuestra realidad actual.

La posibilidad de haber alcanzado un importante nivel de inculturación en el mundo indígena, en el horizonte de una nueva síntesis cultural, la encontramos en la figura de Tupac Amaru, descendiente de los antiguos incas.

En esta personalidad encontramos simultáneamente su profunda identificación con el cristianismo, la fidelidad a su pueblo, la apertura a la nueva cultura, y su capacidad crítica ante la situación política y social de la época, postura que debía estar bastante generalizada, como nos consta por la importante y original obra de Poma de Ayala. La fracasada rebelión de Tupac Amaru hubiera podido ser, dentro de los límites de la época, el inicio de una Iglesia plenamente endoculturada en la cultura incaica. Dentro de la misma clave podríamos agrupar otra serie de movimientos similares. Pero todos terminaron en la derrota, cerrando un camino interesante y con perspectivas de futuro.

En el otro extremo del arco nos encontramos con el sincretismo guaraní-cristiano realizado por Oberá, desde la radical afirmación de su propia cultura y de su religión guaraní. Oberá es el promotor de una rebelión contra los españoles en el año 1527²⁷.

Oberá significa una vuelta a la pureza de la religión guaraní, pero asimilando aquellos datos cristianos que podían ofrecer novedad y pres-

27. Meliá, B., *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción 1986, pp. 31-41; González Dorado, A., "La evangelización colonial en el presente de la cultura paraguaya" en *El hombre paraguayo y su cultura*, Asunción 1986, pp. 25-44.

tigio a las creencias ancestrales. Así Oberá se autoproclamó hijo de Dios, nacido de una virgen y encarnado para la liberación de su pueblo. A su esposa la reconoció como *Ñandesy*, nuestra madre, nombre que el catecismo utilizaba para designar a la Virgen María. A su hijo le confiere el ser Papa, según cantaba Centenera en sus versos.

Oberá significaba un deslumbrante sincretismo shamánico con el objetivo de destruir todo lo que perteneciera al ámbito hispano para salvar a su pueblo.

6. El cristianismo en las comunidades aborígenes actuales

Hablar del nivel de endoculturación al que ha llegado el cristianismo en las comunidades aborígenes actuales, después de un largo proceso de evangelización, sería francamente pretencioso, dada la variedad que existe en el continente, donde se encuentran más de seiscientas etnias.

Por ese motivo me reduzco brevemente a las investigaciones que últimamente se han hecho sobre dos grupos y que ofrecen datos que juzgo que son significativos y casi paradigmáticos. El P. Manuel Marzal ha hecho varias publicaciones sobre el sistema religioso andino²⁸, y el P. Luis Pacheco en 1985 editaba una importante aportación sobre la religiosidad maya-kekchi²⁹. Se trata de dos investigaciones realizadas independientemente, en culturas bien diferenciadas pero que se reconocen a sí mismas como cristianas. Los resultados son extraordinariamente coincidentes.

Según el P. Marzal "el sistema religioso andino que encontraron los misioneros estaba formado como todo sistema religioso, por un conjunto de creencias, de rituales y de formas de organización peculiares, que suponían una determinada ética y que tenía una serie de implicaciones en la vida socio-política del grupo. Tal sistema fue literalmente barrido en una primera etapa misionera (cristianización intensiva, siglo XVI) pero luego reapareció debajo de las formas religiosas cristianas dando lugar a una nueva campaña de cristianización ("lucha contra las idolatrías", primera mitad del XVII). Fruto de esas dos grandes campañas de "cristianización" fue un *sistema religioso propio, con elementos cristianos e indígenas*, que se fija o cristaliza en la segunda mitad del siglo XVII

28. Marzal, M., "La cristalización del sistema religioso andino", en AA.VV., *Iglesia y religiosidad en América Latina*, Bogotá 1977, pp. 141-160.

29. Pacheco, L., *Religiosidad maya-kekchi alrededor del maíz*, San José de Costa Rica 1985.

y que *permanece sin cambios fundamentales durante mucho tiempo*, porque el contexto social y eclesiástico en que vivía, no tuvo cambios fundamentales. Sólo en las últimas décadas parece haber cambios significativos, como consecuencia de cambios tanto socio-políticos (urbanización creciente, industrialización, expansión de la educación formal, luchas políticas, etc.), como teológico-pastorales; de todos modos ahí están varios millones de indígenas andinos, que se expresan en quechua o en aymara, que *siguen fieles al sistema religioso colonial*, y ahí están muchos más millones de personas de la región de los Andes que, por más que ya sólo saben hablar castellano y que hace tiempo dejaron el trabajo y el paisaje andinos, *conservan, en su propio subconsciente religioso o en sectores de su organización social, un alma religiosa andina*".

No pretendo resumir el cuidadoso trabajo del P. Marzal. Sólo quiero recoger dos datos que me parecen especialmente significativos para nuestro objetivo.

Constata Marzal que "la organización religiosa andina actual está basada en *un fuerte sentido de pertenencia del hombre andino a la Iglesia del culto*, más que a la de los valores cristianos, sin que esto no quiera decir que su comportamiento religioso no tenga un verdadero sentido ético (...). *Frente al sacerdote* el hombre andino mantiene una actitud respetuosa y distante, por considerarlo clave para su vida cültica, pero por considerarlo también de otro mundo cultural y socio-político. Además el sacerdote ha sido el principal enemigo del sistema religioso andino y además no pocos de ellos realizaron una verdadera explotación del indígena (...). Como por otra parte, durante la mayor parte de la colonia *no se ordenó de sacerdotes a los indígenas* por considerarlos poco maduros religiosamente hablando para recibir este sacramento, esto aumentó la distancia del sacerdote frente al indígena, pero al mismo tiempo aumentó *la importancia del intermediario religioso* (fiscal, catequista, mayordomo, etc.) que han sido las piezas claves en el mantenimiento del sistema religioso andino y han contribuido, paradójicamente, a hacer menos clerical y más adulta a la Iglesia en el mundo indígena".

Dentro de esta conciencia de pertenencia a la Iglesia y a través de este original sistema de organización eclesial se manifiesta un universo religioso en el que se combinan los datos y las formulaciones cristianas con las ancestrales tradiciones religiosas prehispánicas. "Pero no se trata de una simple yuxtaposición de dos sistemas independientes, sino que hay un sistema único, que es fundamentalmente cristiano".

Un hecho similar es el que nos transmite Pacheco, conocedor de la religiosidad maya-kekchi.

En curioso paralelismo con Marzal, este autor atestigua que “otra buena cualidad de los kekchíes es la de ser profundamente religiosos. Es muy probable que esta cualidad la hayan heredado de sus antepasados y haya sido reforzada con la predicación del Evangelio. *Su fe es una fe profundamente cristiana*, aunque todavía no falta la mezcla de creencias autóctonas. Por nada del mundo dejarían de bautizar a sus hijos”.

Es significativa la oración para antes de la comida que nos recoge el autor: “Oh Señor Jesucristo y sagrados Tzultakaes: Señor ton Juan, Señor Xucaneb, Señor Xucubyuc, Señor Chicaak, Señor Chicuk, Señor Raxquem, Señor Volcán, Señor Chixim, Señor Caquipec, Señor Xue, Señor Sejix, Señor Chajmaic, Señor Semuy te pido que en la siembra nazca toda nuestra semilla.. Dádnos tu bendición, dádnos tu milagro, porque esto es lo que comemos todos los días (...). Oh Dios, oye por favor mi palabra. Tú nos das nuestra tortilla todos los días”.

Nos encontramos de nuevo ante un único sistema religioso cristiano, endoculturado en la cultura maya del maíz, donde las ancestrales creencias conviven, jerárquicamente organizadas con las cristianas. Otra vez aparece la tradicional ausencia de sacerdotes propios, equilibrada por la importancia de los responsables laicos, sin establecer una oposición frente a los párrocos y Obispos.

Buscando paralelismos, me atrevería a afirmar que la endoculturación del mensaje y de la Iglesia se ha desarrollado hasta conseguir alcanzar los niveles de un original catolicismo popular aborigen. Pero mantiene una diferencia con el catolicismo popular criollo y mestizo. Este mantiene una conexión con la Iglesia Jerárquica y oficial en una conciencia de pertenencia a una misma cultura. En el catolicismo popular aborigen también es clara y aceptada la dependencia con los sacerdotes, pero tradicionalmente éstos han aparecido como pertenecientes a otra cultura diferente, que para los indígenas será la cultura vencedora y dominante.

IV. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS AFROAMERICANAS

Es tan grande la importancia de las comunidades afroamericanas en el continente que sin ellas es imposible comprender el actual fenómeno

cultural, que llamamos América Latina, ni el proceso de gestación que lo ha originado. No debemos olvidar que la migración forzada de los africanos ha constituido uno de los mayores desplazamientos de población de todos los tiempos, y que ellos participaron activamente en la construcción de la compleja realidad latinoamericana. Ciertamente tenemos que repetir, aunque cargándola de otro significado, la conocida frase del P. Antonio Vieira: "Sin Angola no hay Brasil", sin las comunidades africanas no se hubiera originado la actual América Latina.

Paralelamente a los inmigrantes europeos, pronto se distinguieron los negros bozales de los negros criollos o nacidos en el territorio americano aunque, en este caso, los bozales no tenían otra alternativa que la obligada criollización de sus descendientes. Hoy es evidente que los afroamericanos son también América Latina.

1. El catolicismo y las actuales comunidades afroamericanas

Cuando analizamos las actuales comunidades afroamericanas con relación al catolicismo nos encontramos con diferencias muy marcadas.

Probablemente para la mayor parte de estas comunidades se debe aceptar la opinión de Msr. Enrique Bartolucci, Vicario Apostólico de Esmeraldas (Ecuador): "Desde siglos los afroamericanos han recibido el anuncio del Evangelio, y fundamentalmente se han adherido a él. Sin duda, lo han acogido a su manera, en parte adaptándose con sinceridad a la nueva religión, y en parte adaptando la nueva religión a su cultura"³⁰. A continuación el mismo Obispo hace una descripción del estilo de vida de estas comunidades, que podría considerarse como el más generalizado. En todas sus manifestaciones aparece muy similar al del catolicismo popular mestizo, y mucho más diferenciado del catolicismo popular aborigen.

Pero junto a esta religiosidad claramente cristiana de muchas comunidades afroamericanas, surgen otras agrupaciones bien diferenciadas entre las que sobresalen la santería de Cuba, el *vodou* de Haití y los cultos afro-brasileros como la *macumba*, *el candomblé* y *la umbanda*.

No tenemos ahora oportunidad de hacer una presentación de estas variantes religiosas que, por otra parte, es fácil de encontrar en las publi-

30. Bartolucci, E., "Orientaciones pastorales para el trabajo con grupos afroamericanos", en *Los afroamericanos*, Bogotá 1980, p. 215.

caciones hechas por especialistas³¹. Pero todos ellos están de acuerdo en afirmar que se trata de religiones sincretistas, es decir, de religiones originariamente africanas que, por diferentes razones, han asimilado muchos datos e incluso han recibido importantes contribuciones del cristianismo, sin abandono de su originalidad.

2. Los afroamericanos en el contexto de América Latina

Para comprender el desarrollo cultural e histórico de las comunidades africanas en América Latina es necesario recordar los orígenes de su asentamiento en el continente y las condiciones en el que éste se realizó.

Los esclavos negros llegaron a América acompañando a los conquistadores. Ya, en 1504 Ovando lleva algunos negros esclavos residentes en Sevilla, como se lo permitía su instrucción. En 1505, el Rey Católico aprueba el envío de otros 100. En 1510, llegan otros cincuenta destinados al trabajo de las minas, por considerarlos como más resistentes que los indios. Progresivamente se fue incrementando la importancia de negros, hasta que en 1553, Carlos V concede al banquero, D. Hernando de Ochoa, el asentamiento de 23.000 de ellos. A partir de esta época el tráfico se fue regularizando e incrementando en la América Española. También hacia 1530 se inicia el tráfico de esclavos hacia el Brasil. Es difícil calcular el número total de los africanos que se importaron. Para Brasil, Beozzo calcula unos tres millones y medio de esclavos; para la América Española, Jorge Palacios habla de unos tres millones, sin tener en cuenta el contrabando.

El motivo principal de este inhumano tráfico fue la crisis demográfica indígena y su grave incidencia en la economía colonial.

Su categoría de esclavos les hizo seguir la ruta de los conquistadores, manteniendo siempre una apretada cercanía. Para la comprensión de ciertos problemas conviene distinguir claramente entre esclavo negro *como fuerza de trabajo* y esclavo negro *como compañero y auxiliar del conquistador*. En la etapa continental de la conquista, el negro participó vigorosamente en las expediciones y en las llamadas empresas de pacifi-

31. Para una visión de conjunto véase el libro que acabamos de citar en la nota anterior, en el que se recogen las ponencias tenidas en el cuento de Cartagena de 1980, organizado por el CELAM.

cación, de tal manera que el aborigen también lo consideró como invasor.

Tannenbaum nos hace caer en la cuenta de una parte de la realidad a veces olvidada: "Muchas cosas contribuyeron a proporcionar al negro un lugar especial en la comunidad americana. El hecho de que hubiera venido con el conquistador, de que en cierta medida formara parte del ejército conquistador, de que los blancos lo utilizaran como jefe y capitán de los indios en Méjico, Venezuela y otros lugares, de que, en contraposición con el indio, hubiera aprendido el idioma de sus amos y adoptado muchos de sus hábitos y costumbres, todo ello se combinó para *identificarlo con la comunidad europea y volverlo parte de ella*. En todos los casos el negro participó junto a los blancos en las guerras de éstos en términos de igualdad, y en algunas de ellas alcanzó el prestigio de héroe nacional. Así, en el Brasil, uno de los dos héroes nacionales, a partir de las primeras guerras coloniales contra los holandeses, es Henrique Dias. También en el Brasil los negros se habían granjeado reputación por su valentía física y proezas militares cuando defendieron con denuedo la República Negra de Palmarés (1650-1696), y fué necesario un ejército de 6.000 hombres y muchos años para destruirla. En las guerras de la Independencia el negro fue un elemento importante, y en Cuba los negros constituyeron la mayoría del ejército en su larga lucha contra España"³².

Los constantes e inhumanos abusos contra los esclavos son muy conocidos. A causa de ellos eran muy elevados los índices de mortalidad, las fugas y las rebeliones, que eran castigadas sin piedad.

El negro se encontraba en una desconcertante situación. Por una parte, quedaba desenraizado de su tierra natal, traído y trasplantado a un nuevo habitat, integrado a la fuerza en una sociedad que no era la suya, y en la que se encontraba en un estado de absoluta subordinación económica y social. Llegaba a América con su cultura quebrantada, y en ella eran destruidos su sistema de valores, su organización tribal, su forma de vida familiar, y sus patrones culturales.

Ante el acoso de esta nueva situación, normalmente no le quedaban más que dos posibilidades: adaptarse a la cultura de los amos y mante-

32. Tannenbaum, F., *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*, Buenos Aires 1968, pp. 88-89.

ner su identidad. En esta compleja dinámica surge el hombre afroamericano.

3. La evangelización de las culturas afroamericanas

La evangelización de los afroamericanos hasta la época de la abolición de la esclavitud es uno de los capítulos más complejos de su historia. No podemos olvidar que se trata de una evangelización, en la que los evangelizadores pertenecían socialmente al estamento de los amos, generalmente aceptaban la institución de la esclavitud y con frecuencia se beneficiaban de ella. Incluso algunos de ellos fueron promotores del mantenimiento y promoción del tráfico de esclavos por considerarlo necesario para el desarrollo de la vida de las colonias. A esto hay que añadir que al negro que iba a ser evangelizado se le situaba en un ambiente cargado de contradicciones entre el mensaje del Evangelio y la realidad de la sociedad "cristiana" a la que quedaba cruelmente sometido. Incluso, como ha subrayado Beozzo, durante mucho tiempo no hubo un proyecto serio de evangelización de los esclavos, ni nada que se pareciera al esfuerzo de los misioneros en la catequesis del indio. Ciento cincuenta años después que los primeros esclavos hubieran llegado a Brasil, todavía no existía ningún catecismo en la lengua de las naciones africanas, siendo así que se contaban por decenas los catecismos en lenguas indígenas.

No obstante estos condicionamientos negativos, el hecho es que hoy nos encontramos con amplios sectores de la población afroamericana que se afirman sinceramente unidos al cristianismo, y con otros que se han encuadrado en esquemas sincretistas más o menos radicalizadas, pero sin crear una situación de conflicto con las comunidades cristianas. Son hechos que necesitan una explicación.

A mi juicio, hay varios factores que pueden clarificar el hecho. Entre ellos sobresalen la actitud de los misioneros que más se sensibilizaron a la problemática de los esclavos, la progresiva criollización de los negros, y el descubrimiento de la dimensión salvífica del Evangelio en la irreversible situación en la que se encontraban.

A mitad del siglo XVII comienza a apuntarse una nueva conciencia evangelizadora en *los misioneros* con relación a los esclavos negros. Un núcleo muy importante se encuentra en Cartagena de Indias.

Hacia 1603 llegan los jesuitas a Cartagena, entre los que se encontraba el P. Alonso de Sandoval, que se dedica al apostolado de los negros, utilizando las experiencias que había tenido en Lima. En 1624 ha terminado una voluminosa obra, *De Aethiopum salute*, que escandalizará a la alegre y católica Europa, traficante en mercancías humanas. Está dividida en cuatro libros: después de disertar sobre los etíopes, naciones, costumbres, ritos, sus desgracias, pasa a estudiar el modo de ayuda a los esclavos negros en los puertos de arribo, y termina exponiendo la dedicación de los jesuitas a este ministerio³³.

Cuando se analiza el proyecto de Sandoval se advierte una aceptación fundamental del sistema esclavista, inspirada en el principio aristotélico de que "el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca". Parece que su gran objetivo era mejorar el sistema de cristianizar a los negros, dados el formalismo y superficialidad que se venía siguiendo, que el enfrentamiento con el sistema. Dentro de esta línea se movió su discípulo San Pedro Claver que, no obstante su moderación, tuvo que soportar toda clase de acusaciones e incomprensiones, anotándose con frecuencia en los informes enviados a Roma que su prudencia es nula.

Pero, el nuevo camino abierto por Sandoval impulsó, desde su moderación, una creatividad catequética adaptada a los negros, una crítica del trato inhumano y abusivo que se daba a los esclavos, con olvido de la débil legislación establecida, e incluso un cuestionamiento radical del sistema esclavista.

En este último punto sobresalió su discípulo, el capuchino Fray Francisco José de Jaca de Aragón, autor de un documento que tiene como título "Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado pagano y después ya cristianos". Sus ideas le condujeron al destierro de Cartagena. Su obra fue publicada en La Habana en 1691. La fuerza de su pensamiento lo sitúa a la altura de Fray Antonio de Montesinos, de Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Francisco de Vitoria. Fue violentamente rechazado por el Consejo de Indias que, frente a los irrefutables argumentos del fraile, argüía con la necesidad de la esclavitud negra en América, "pues sin ella toda América vendría a la ruina"³⁴.

33. Egaña, A. de, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid 1966, pp. 552-553.

34. Valtierra, A., "Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de aganos y después ya cristianos, de Fr. Francisco José de Jaca de Aragón (1681)" en *Los grupos afroamericanos*, Bogotá 1980, pp. 7-28.

Pienso que es importante el clarificar el impacto que estas posturas humanas y radicales tuvieron en las comunidades negras en orden a descubrir la verdadera cara del Evangelio frente al escándalo cristiano, en el que eran violentamente incorporados.

Por otra parte, como se viene advirtiendo últimamente por historiadores y antropólogos, era el cristianismo el que, con su radical fundamentación de la igualdad y de la dignidad de la persona humana, ofrecía en la nueva situación tanto a los aborígenes como a los esclavos, un lugar de afirmación de su propio valor no obstante las injusticias que estaban padeciendo, tan similares a la de Cristo crucificado. Mientras los hombres los oprimían, los santos se iban transformando en sus patronos e intercesores.

4. Dos procesos de endoculturación del cristianismo

Un factor de referencia indispensable para comprender la endoculturación del cristianismo en las comunidades afroamericanas es la criollización de éstas y el medio en el que se produjo.

La criollización no puede reducirse a un fenómeno geográfico-biológico sino que ha de interpretarse fundamentalmente como un acontecimiento cultural. El paisaje y el ambiente en el que nacen los hombres provoca una ruptura progresiva con las generaciones de los inmigrantes. La experiencia, incluso idealizada, que estos tuvieron de su tierra y de su sociedad, para los hijos se reduce a narración y leyenda, cada vez más difuminada para los nietos y biznietos. Las personas se sienten enraizadas no sólo en su tronco familiar sino también en la tierra y en la sociedad en la que han nacido. Esto origina una serie de cambios culturales profundos que tiene una expresión significativa cuando las personas comienzan a designarse a sí mismas con el nombre del país en el que han nacido, y no en el del país de sus antepasados. Los nuevos lazos afectivos originan espontáneamente una asimilación más o menos selectiva del nuevo contexto ambiental.

Las comunidades afroamericanas tuvieron que criollizarse en un sistema de esclavitud que, por una parte, los discriminaba frente a sus amos, pero que, por otra, los identificaba con ellos frente a los aborígenes. Por ese motivo se encontraban más cercanos al cristianismo que a las religiones amerindias: El cristianismo era la expresión religiosa de los amos y de los vencedores, con la peculiaridad del impulso misionero que en ese momento le caracterizaba en el continente.

Estos hechos complejos, unidos a la acción catequizadora de los misioneros, explica dos caminos de endoculturación del cristianismo en las comunidades afroamericanas: uno que ha conducido a una plena incorporación en la Iglesia; otro, expresión de una resistencia mantenida a través de los siglos, que originó los sincretismos con los que actualmente nos encontramos.

Esta persistencia de las religiones africanas ha tenido especial relieve en las zonas en las que se dio mayor concentración de población negra, y en las que se promovieron las Cofradías para negros, como ha constatado Roger Bastide. Además no podemos olvidar que a las comunidades criollizadas seguían accediendo nuevos esclavos procedentes de Africa, algunos de ellos "umbandas" o jefes fetichistas, que actualizaban la antigua religión y seguían ejerciendo sus funciones sacerdotales.

Pero, en cualquiera de las dos orientaciones que siguió la endoculturación del cristianismo en estas comunidades, no podemos olvidar el importante papel que jugó en el proceso el catolicismo popular de los conquistadores, criollos y mestizos. Independientemente de la acción que pudieran desarrollar los misioneros y catequistas, este constituía el generalizado ambiente religioso y la más concreta expresión del cristianismo al que quedaban inmediatamente incorporados los esclavos negros. El catolicismo popular, lleno de colorido, de ritualidades y de una cercana teología popular, fue un importante catecismo fácil de comprender y asimilar, y de volver a expresar desde la originalidad de las culturas africanas. Acentuando casos límites, sabemos que para los candomblistas baianos de hoy, hay real identificación entre Oxalá y el Señor de Bonfim, entre Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción, entre los demás orixás y los santos católicos.

V. LECCIONES DEL PASADO ANTE LAS PERSPECTIVAS DEL FUTURO

Al iniciar nuestras reflexiones dejábamos establecido que América Latina, después de quinientos años, se encuentra abocada a enfrentar el quehacer de una nueva síntesis cultural, lo que implica a nivel de Iglesia a emprender una Nueva Evangelización.

Nuestra mirada hacia el pasado tenía como finalidad el poder comprender mejor la situación actual de la que partimos, y el poder capitali-

zar, de cara al futuro, las lecciones de la historia de la Evangelización con sus aciertos y con sus errores.

1. El análisis del pasado histórico nos permite captar con mayor precisión *el complejo mosaico* en el que queda conformado el catolicismo latinoamericano.

Estrechamente conectados y relacionados entre sí aparecen tres grandes bloques culturales: el criollo-mestizo, el aborígen y el afroamericano. Cada uno de ellos, desde el punto de vista de la evangelización, ha partido de unos condicionamientos diferentes y ha seguido un proceso diversificado.

Históricamente el más determinante de los tres ha sido y sigue siendo el catolicismo criollo-mestizo. Es un catolicismo que apareció en el continente por inmigración de comunidades cristianas europeas, incorporadas a un proyecto de conquista. Se trata de un catolicismo transplantado y que progresivamente se acriolla, al encontrarse con un ambiente nuevo y al iniciar una historia propia, diferente de la de las metrópolis aunque con una fuerte dependencia de ellas, que a través de los siglos se ha ido debilitando. Característica de este catolicismo transplantado fue su dinamismo misionero y proselitista.

Las comunidades aborígenes se vieron invadidas, derrotadas y despojadas de su independencia política, permaneciendo en su tradicional medio ecológico pero enfrentadas ante inevitables modificaciones de su estilo cultural. La actividad misionera y los nuevos condicionamientos ambientales las condujeron a muchas de ellas a una incorporación a la Iglesia, pero dentro de un esquema predominante de catolicismo popular aborígen.

Las comunidades afroamericanas, violentamente arrancadas de su entorno geográfico y social, se encontraron transplantadas en un ambiente extraño y sometidas a un régimen esclavista que las situaba preferentemente en el sector de la cultura dominante. En esas condiciones se acriollaron, también con la posibilidad de construir su propio catolicismo popular.

2. *Los factores que más han ayudado a la endoculturación* de la Iglesia, a mi juicio han sido tres: el apoyo de la Iglesia a los justos procesos liberadores impuestos por la historia de los pueblos, el catolicismo popular histórico y los esfuerzos de los misioneros por elaborar una catequesis aculturada.

El primero de los factores es la compleja sintonía de la Iglesia en la historia de las tres comunidades.

En efecto, no podemos olvidar que los conquistadores transplantados se sentían apoyados en su proyecto nada menos que por las bulas pontificias "Inter caetera", que los constituían en misioneros oficiales de la Santa Sede a través del Estado-Misionero. El proceso histórico pronto desembocó en el fenómeno del criollismo, con sus legítimas aspiraciones, fenómeno que alcanzó categoría y apoyo teológico principalmente en los escritos de Fray Alonso de Veracruz, agustino y rector de la Universidad de México. El desarrollo del criollismo condujo a las aspiraciones de independencia, que de nuevo se encontraron respaldadas por las elaboraciones de los jesuitas expulsados en Italia, y posteriormente por Morelos y otros³⁵.

Pero también las comunidades aborígenes se sintieron respaldadas en su lucha por mantener sus legítimos derechos, desde la proclama de Fray Antonio de Montesinos, que desencadenó la elaboración de uno de los capítulos más importantes de la historia de la teología en favor del hombre y en nombre de la evangelización.

No faltó tampoco este apoyo a las dolorosas reclamaciones del esclavizado mundo africano, sobresaliendo la obra del capuchino Fray Francisco José de Jaca.

Las enérgicas limitaciones que la época imponía principalmente a la conjunción de las aspiraciones aborígenes y negras con el dinamismo del Evangelio, trataron de paliarse con el esfuerzo por establecer unas condiciones de vida menos inhumanas dentro de la rudeza del sistema. Motolinía, Minaya, José de Acosta, Sandoval y el mismo Vieira son exponentes preclaros de esta solidaridad de la Iglesia con los sectores oprimidos.

En medio de tantos abusos y errores como se cometieron es curioso que esta actitud tal vez minoritaria de la Iglesia, pero mantenida con continuidad y constancia desde los primeros años de la conquista, le han conferido a la Iglesia en América Latina una autoridad moral y una confianza, que la constituyen en un ámbito privilegiado para el diálogo y el encuentro de los distintos grupos culturales coexistentes.

35. AA.VV., *Historia de la Teología en América Latina*, Costa Rica 1985, pp. 219-272.

Considero como *segundo factor* que facilitó la endoculturación de la Iglesia el catolicismo popular, que se hizo presente desde la llegada de las primeras carabelas castellanas. Esta religiosidad, sobre un mensaje puramente verbalizado, ofrecía una realidad visible, popular, y relativamente cercana a las expresiones populares de las religiones indígenas y africanas, tanto que los misioneros quedaban sorprendidos al descubrir tantas coincidencias. En este tipo de religiosidad aborígenes y africanos encontraban la visualización de lo que se les predicaba, y un ambiente que les permitía integrarse e integrarlo, manteniendo las raíces de sus ancestrales culturas y garantizando unos ciertos niveles de autonomía.

El *tercer factor* que determinó y promovió la endoculturación de la fe en todos los ambientes fue la orientación marcada por los franciscanos de la Nueva España en la aculturación del catecumenado y de la catequesis, cuyo fruto más importante fue sin duda la redacción del *Nican mopohua* a partir de la experiencia mística del indio Juan Diego.

Desgraciadamente su inexperiencia y su rígida imagen sobre la Iglesia los condujo a fracasos que limitaron las posibilidades de un catecumenado plenamente aculturado, con repercusiones, fáciles de comprobar, hasta en el más evolucionado sistema de las reducciones, en las que nunca se promovieron las vocaciones sacerdotales y religiosas de los guaraníes. Pero al menos los misioneros franciscanos dejaron establecida la necesidad de estudiar las culturas aborígenes, llegar al dominio de sus lenguas y elaborar catecismos autóctonos. Será la misma línea que promoverá el P. Sandoval para las comunidades afroamericanas en Cartagena de Indias, y que se impulsará en Brasil principalmente a partir del Sínodo de 1707 celebrado en Bahía.

3. También nos encontramos con otros *factores que actuaron negativamente en orden a la endoculturación* del cristianismo principalmente en las comunidades aborígenes y afroamericanas.

Sobresale, en primer lugar, el modelo de cristiandad, modelo imperial, con el que hace presencia la Iglesia en América, fortalecido con el sistema del real patronato. Este hecho mostraba una estrecha colaboración de la Iglesia con el poder político, e imponía una evangelización que coincidía geográficamente con la progresiva expansión del reino cristiano. Ante los indígenas y esclavos negros aparecía alineada con los conquistadores y con los señores, colaboradora con los poderes políticos. Incluso su lucha por la justicia en favor de estos sectores oprimidos la realizaba principalmente no a través de un apoyo directo a los movi-

mientos frecuentes de resistencia de aborígenes y negros, sino promoviendo la constante revisión de las leyes impuestas por el conquistador, buscando fórmulas que siempre suponían mutuas concesiones después de haberse proclamado solemnemente grandes principios que urgían en conciencia. Es significativo que en las mismas *Relectiones* de Vitoria, tras exponer el gran cuadro de los derechos humanos y de gentes, se termina desarrollando todos los títulos que pueden justificar una guerra justa, y todas las inhumanidades que lícitamente permite una guerra justificada. Simultáneamente los teólogos seguían discutiendo interminablemente los argumentos que apoyaban y los que se oponían a la esclavitud, mientras continuaba el tráfico africano, y se compraban o recibían esclavos por las diócesis y conventos.

Lógicamente esta actitud generaba en muchas ocasiones un rechazo frente a la evangelización, que a veces fue abierto y sangriento, y en otros casos astuto, mimetizando o asimilando miméticamente formas cristianas, como cobertura para poder mantener las ancestrales creencias. Aborígenes y africanos sabían el riesgo que corrían si eran descubiertos.

A pesar de las dificultades, muchas de estas fórmulas consiguieron sobrevivir hasta nuestros días, como lo comprobamos en las actuales religiones afroamericanas.

Aunque sin mayor trascendencia histórica, las mismas comunidades criollas durante el período de la emancipación encontraron dificultades con Roma y con los Obispos juramentados con la Monarquía Española, problema que no quedó definitivamente resuelto hasta 1831 por la *Sollicitudo ecclesiarum* de Gregorio XVI.

Un segundo factor que frenaba la endoculturación, específicamente en las comunidades aborígenes y afroamericanas, fue el acusado e inconsciente etnocentrismo de los misioneros, que los condujo a una demolición de las culturas no europeas y a la promoción de un ambiguo programa integracionista. Además de la natural resistencia que esta actitud provocaba, dificultó y, en muchos casos, anuló la integración de aborígenes y negros en los cuadros sacerdotales y religiosos, quedando marginados del acceso a las responsabilidades jerárquicas superiores. Esto originó unas extrañas relaciones de paternalismo entre las distintas comunidades culturales de la Iglesia, que han dificultado la maduración interna de las comunidades cristianas aborígenes y afroamericanas.

Los dos factores, que acabamos de analizar, explican que en la práctica el modelo criollo-mestizo de Iglesia apareciera como el *modelo latinoamericano*, de tal manera que los otros quedan reducidos a modelos menores e incluso provisionales mientras consiguen adaptarse al modelo matriz. Esta orientación hacia una transculturación desvía la atención y las fuerzas que tenían que emplearse en el crecimiento autóctono de la propia comunidad.

4. Las lecciones de la historia nos ayudan a iluminar el desafiante camino que se abre hacia el futuro.

Las acertadas orientaciones de los que nos precedieron en la historia de la evangelización latinoamericana explican el modelo eminentemente popular en el que ha cristalizado nuestra Iglesia. La Iglesia latinoamericana no es una Iglesia de reducidas comunidades o caracterizada por la prevalencia de grupos elitistas. En ella sobresale el acusado sentido de pertenencia que se da en las multitudes populares, que encuentran la posibilidad de expresar constantemente su fe en la sencillez del catolicismo popular, y que saben que el Evangelio es promotor de la justicia y de la solidaridad con los pobres y los oprimidos, crítico con los hombres y sociedades opresoras, y con fuerza para impulsar la conversión en medio de las dificultades y los errores de los cristianos.

Los errores del pasado nos invitan a las rectificaciones necesarias al iniciar el período de la Nueva Evangelización. Siguiendo las orientaciones de la declaración *Dignitatis humanae*, la Iglesia de hoy, alejándose definitivamente del modelo de cristiandad, ha de encontrar su lugar no entre las instituciones de poder sino en los sufrimientos y esperanzas de su pueblo. Sin privilegiar determinadas culturas, como en nuestra pasada historia, ha de hacerse aborigen con los aborígenes, afroamericana con los afroamericanos. Pero este pluriformismo eclesial no ha de tener como finalidad el levantar murallas de separación entre los distintos pueblos. Es viabilizar el justo respeto que merece cada cultura para promover una nueva solidaridad entre todos, que tenga como fundamento la común fe en el Evangelio, y como proyecto la activa docilidad para integrarse en el don del Reino de Dios.

En este momento no podemos olvidarnos que América Latina, desde su unidad fundamental y desde la pluralidad de sus culturas, marca una nueva síntesis cultural tan inevitable, tan arriesgada y tan cargada de esperanzas como la que se inició en el siglo XV. En esta nueva etapa la Iglesia debe jugar un importante papel, manteniendo su fidelidad al

Evangelio y al pueblo latinoamericano, y abierta con audacia al futuro. Es el momento de renovar la entereza de Fray Antonio de Montesinos y de actualizar el original camino abierto por la Virgen de Guadalupe.

SINCRETISMO IBEROAMERICANO E INCULTURACION

Manuel M. Marzal, s.j.

Introducción

Se me ha pedido que presente un resumen de uno de mis libros, *El sincretismo iberoamericano* (Lima, 1985, PUC; 2a. ed. (1988)). Allí abordo dicho tema por medio de un estudio comparativo sobre los quechuas del Cusco, los mayas de Chiapas y los africanos de Bahía, por considerar dichas etnias bastante representativas de la peculiar evangelización que tuvieron muchos indios y negros a raíz de la conquista ibérica y cuyo resultado fue un cristianismo sincrético. A lo largo de los ocho capítulos de la obra trato de responder cuatro preguntas:

1) ¿Cómo son en la actualidad la religión andina-cusqueña, la religión maya-chiapaneca y la religión afro-bahiana en sus creencias, sus ritos, sus experiencias subjetivas, sus formas de organización y sus normas éticas?

2) ¿Cómo se formaron dichas religiones por la predicación de los misioneros y por la aceptación o resistencia cultural de los indios y negros y cuál ha sido su evolución a lo largo de los casi cinco siglos de evangelización?

3) ¿En qué consisten realmente los procesos sincréticos de las tres etnias estudiadas y hasta qué punto ellos nos permiten formular una teoría del sincretismo?

4) ¿Cuál es la lectura teológica que debe hacerse hoy de dichas religiones, que conservan en sus tradiciones religiosas originales "semillas de Verbo" y que tienen, además, muchos elementos cristianos recibidos de la Iglesia, y cuál debe ser la estrategia pastoral para una evangelización realmente inculturada?

Es evidente que no puedo presentar ahora la respuesta a las cuatro preguntas. Por eso, dejando los datos etnográficos e históricos sobre los quechuas cusqueños, los mayas de Chiapas y los africanos de Bahía, que sólo serán retomados para ilustrar el análisis del sincretismo, voy a limitarme a las dos últimas preguntas. Su respuesta nos permitirá una discusión fecunda y tiene sin duda más aplicación que la de los datos etnográficos e históricos, a la tarea pendiente de reevangelizar nuestro continente como homenaje al medio milenio de nuestra historia cristiana. Pero, como casi todas las ponencias de este seminario se refieren a la inculturación, quiero empezar presentando la relación que hay entre sincretismo e inculturación.

Es sabido que el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación. Efectivamente aunque la expresión inculturación del evangelio está siendo usada con un sentido cada vez más rico y matizado en el magisterio de Juan Pablo II, para nuestro propósito puede definirse de modo general como la presentación, por los evangelizadores, del mensaje universal y definitivo de Jesús en el pensamiento, el lenguaje, los símbolos y los valores culturales propios de cada uno de los pueblos, a los que se anuncia dicho mensaje. Y por su parte, aunque el sincretismo es un proceso cultural sumamente complejo, como se verá a lo largo de este trabajo, en el mundo iberoamericano ha sido no pocas veces resultado de la resistencia de los pueblos indios y negros para conservar una parte de su propio sistema religioso en el cristianismo que se les imponía o para hacer comprensible dicho cristianismo que era cada vez más aceptado, desde las categorías, los símbolos y los valores de la propia cultura. Así, ambos procesos, que son opuestos en muchos sentidos (uno es de apertura y otro de resistencia, uno es de los evangelizadores y otro de los evangelizados, etc.), se acercan bastante y, por eso, la inculturación puede considerarse la otra cara del sincretismo.

También es sabido que en la primera evangelización del continente por España y Portugal sus misioneros no hicieron una verdadera inculturación. Es cierto que no faltaron algunos más clarividentes que lo intentaron y promovieron dentro de ciertos límites. Así el jesuita José de Acosta, quien, en su difundido tratado *De procuranda indorum salute* (1588), sostenía que en los "puntos en que sus costumbres (de los indios) no se oponen a la religión y la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón", aduciendo para ello la autoridad del Papa San Gregorio VII, el cual aconsejó a San Agustín de Cantorbery que en la evangelización de los ingleses debían conservarse sus templos

y sus fiestas (1954:502). Pero ni el etnocentrismo y posición teológica de muchos misioneros que consideraban las religiones indígenas como demoníacas, ni el clima de la conquista que se autojustificaba como un proceso civilizatorio, ni el romanismo teológico-pastoral nacido de la contrarreforma, hicieron posible que las ideas de Acosta y de otros pastoralistas clarividentes llegaran muy lejos.

Para mantener su propia visión religiosa, al principio los indios recurrieron incluso a rebeliones en nombre de sus dioses caídos (el movimiento encabezado por el indio quechua Juan Chocne en la sierra surperuana hacia 1565, conocido como el Taquiy Oncoy, es un caso típico) o, al menos, escondieron sus viejos ídolos detrás de los santos cristianos. Pero, a medida que pasaron los años y fueron perfeccionándose los métodos de evangelización, la religión de los indios fue cada vez más cristiana y llegó a darse en las masas de los grandes imperios prehispánicos una verdadera transformación religiosa. Por eso, ciertas rebeliones mesiánicas indígenas del último siglo colonial, como la promovida por la india maya María Candelaria en Chiapas y durante la cual los indios convertidos en sacerdotes "con la facultad de San Pedro" celebraban la eucaristía y administraban todos los sacramentos, se hicieron en nombre del Dios cristiano. A pesar de tal transformación religiosa, el cristianismo indígena no fue un simple trasplante del cristianismo de los misioneros, sino que hubo elementos de las religiones indígenas que persistieron y hubo elementos del catolicismo que fueron reinterpretados desde la matriz religiosa indígena. Además, durante el siglo XIX especialmente, por la disminución del clero en las parroquias indígenas, incluso en aquellas regiones indígenas en las que se había dado una verdadera transformación, se inició un proceso de involución del cristianismo y se consolidaron las religiones sincréticas que voy a presentar.

Aunque en los puntos tocados me he referido sobre todo a la evangelización y a la resistencia andina y maya, es sabido que lo dicho vale también para los negros bahianos, si se tiene en cuenta la observación general que la evangelización española fue más cuidadosa que la portuguesa y que la transformación religiosa de los indios fue más profunda que la de los negros, sobre todo en la vertiente atlántica, que es precisamente donde están ahora vigentes los cultos africanos (vudú, candomblé y umbanda). Y así ya puedo presentar los dos temas de esta ponencia:

1. El sincretismo andino, maya y africano

Es sabido que las ciencias sociales no tienen todavía una teoría general que pueda explicar adecuadamente la complejidad y diversidad de

los fenómenos sincréticos. Quizás han sido los antropólogos culturales, preocupados por los problemas de aculturación y cambio religioso, quienes más han estudiado este tema. Cuando dos religiones, con sus respectivos sistemas de creencias, ritos, experiencias subjetivas, formas de organización y normas éticas, se ponen en contacto, pueden ocurrir en teoría tres cosas diferentes: la primera, que ambas religiones se confundan en una nueva, produciendo una verdadera síntesis; la segunda, que ambas religiones se superpongan y mantengan su identidad intacta, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que ambas religiones se integren en una nueva en la que es posible identificar el origen de cada elemento, produciendo un verdadero sincretismo. Pero, si en teoría las tres alternativas son posibles, en la práctica hay alternativas más frecuentes que otras. Así, la síntesis no se da, a no ser en alguno de los elementos del sistema religioso, como, por ejemplo, cuando los dioses creadores de ambas religiones, por su contenido conceptual tan similar, acaban sintetizándose en uno solo; la yuxtaposición tampoco se da por mucho tiempo, pues dos religiones no pueden permanecer mucho tiempo en contacto sin intercambiar sus respectivos elementos; en consecuencia, el resultado más normal es algún tipo de sincretismo.

Este término parece ser cretense y se utilizó en el mundo helenístico para denominar la inclusión de dioses extraños entre los propios con una modalidad que era algo más que la simple traducción de dichos dioses extraños a los nombres de sus equivalentes en el propio panteón (König 1964: 1312). Pero aquí tomo sincretismo en el sentido más amplio de formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, de un nuevo sistema, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas originales. El resultado de tal interacción en los diferentes niveles del nuevo sistema será: ya la simple persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya la pérdida total de otros, ya la identificación de otros con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos.

De estos cuatro procesos que se dan en el sincretismo (persistencia, pérdida, identificación y reinterpretación), el último ha merecido mayor atención de los antropólogos. Herskovits (1948) la define como "el proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas" (1968:598). Pero yo juzgo que hay reinterpretación de un rito no sólo cuando se le cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados, por lo que,

en el mundo estudiado en este trabajo, puede hablarse de tres tipos de reinterpretación:

1) Se acepta el rito cristiano, pero se le da un significado indígena. Entre los indios otomíes de México, como entre otros pueblos tradicionales, la enfermedad se atribuye no a causas naturales, sino al incumplimiento de los deberes rituales con los parientes difuntos; por eso, cuando alguna persona se enferma, debe ofrecer en honor de sus parientes una compleja ceremonia de recuerdo (*ndoñajá*) y no tardará mucho en recobrar la salud. Cuando llegaron los misioneros católicos, llevaban una nueva ceremonia de recuerdo en honor de los difuntos, que era conocida como “responso” (por el salmo responsorial que se repetía) y cuya finalidad era orar a Dios para librar a los muertos de las penas de sus pecados. Por imposición de los misioneros o porque el rezo o canto del “responso” por el sacerdote, resultaba mucho más fácil y económico que la “ndoñajá”, no tardaron los otomíes en aceptar el nuevo rito cristiano, pero le cambiaron el significado. Y así no lo celebraban con el significado cristiano de “librar a los muertos de sus castigos”, sino con el significado otomí de “librarse de los castigos de los muertos”.

2) Se conserva el rito indígena, pero se le da un significado cristiano. Por ejemplo, entre los campesinos quechuas del Cusco sigue celebrándose el “pago a la Pachamama”, en los primeros días de agosto, para agradecer los frutos de la tierra y para asegurar su futura fertilidad. Aunque para la mayoría de tales campesinos la Pachamama es una vieja divinidad que se ha conservado en su panteón, que es fundamentalmente católico, para algunos la Pachamama ha perdido su personalidad original para convertirse en un simple símbolo de la providencia del Dios único o, en palabras de un campesino quechua puneño, “es una virgen santa que le dice a Dios: yo voy a alimentar a tus hijos” (una realidad sagrada que alimenta a los hombres de parte de Dios).

3) Se acepta el rito cristiano, pero a su significado original se le añaden nuevos significados. Por ejemplo, entre los indios mayas de Chiapas los misioneros introdujeron la fiesta patronal como un “momento fuerte” que permitiera la renovación religiosa periódica y así aquélla tenía una finalidad fundamentalmente religiosa; pero, por tratarse de una fiesta patronal, pronto la fiesta comenzó a cumplir otras funciones no religiosas y este proceso se acentuó, por la menor presencia del clero, hasta convertir la fiesta en ese nudo de intereses y relaciones sociales que descubre en ella el análisis estructural-funcionalista.

Pero, si la reinterpretación es propia de cualquier situación de contacto religioso, por el profundo arraigo que tiene la propia religión, aceptada a través de los complejos mecanismos del proceso de socialización, lo es mucho más cuando hay cambios religiosos impuestos o mal asimilados, como ocurrió en gran parte del mundo colonial iberoamericano. Por eso, paso a analizar las reinterpretaciones sincréticas de las tres religiones estudiadas, no sin recordar antes nuestra definición de sincretismo. Esto puede definirse como un nuevo sistema religioso que es producto de la interacción dialéctica de los componentes (creencias, ritos, formas de organización y normas éticas) de dos sistemas religiosos en contacto, por cuya interacción algunos elementos de los dos sistemas persisten en el nuevo, otros desaparecen por completo, otros se identifican con los similares del otro sistema y otros, finalmente, son reinterpretados, recibiendo nuevas significaciones.

1.1 *El sincretismo en las creencias*

a) En cuanto al panteón, los quechuas cusqueños, los mayas chiapanecos e incluso los afrobahianos creen en el Dios supremo creador y sancionador en este mundo, ya sea por identificar el Dios cristiano con sus respectivos dioses "creadores" (Wiracocha, Wasak-men y Olorum), ya sea como resultado de la evangelización muy insistente en este punto. Sin embargo, esta identificación del Dios cristiano con los "creadores" de las tres tradiciones religiosas, no parece haberse dado de la misma manera en los tres casos. Es más clara en el mundo cusqueño; pero los mayas zinacantecos hablan, además de Wasak-men, del dios Sol o Htotik K'ak'al, a quien, sea el mismo Dios o sea un símbolo de Dios, atribuyen una vigilancia constante y la paternidad de todas las cosas, de acuerdo a la interpretación de Early (1965:19); por su parte, los afrobahianos han tenido menos dificultad en aceptar el Dios supremo lejano del catolicismo popular, por el carácter de "Deus otiosus" de Olorum y por tener centrada toda su vida cültica en los orixás.

b) Con relación a los "santos cristianos", la reinterpretación hecha por los quechuas y mayas es muy similar. Ellos llaman "santos", no a los cristianos que por sus virtudes heroicas fueron canonizados por la Iglesia y son objeto de culto público, sino las representaciones visibles de dichos santos, de la Virgen María o del mismo Cristo. Además, para quechuas y mayas los santos no son, como para la teología católica, intercesores y modelos de los cristianos, sino exclusivamente intercesores, porque el desconocimiento que tienen de la vida histórica de los santos les impide tomarlos por modelos; sin embargo, los santos pueden con-

vertirse en verdaderos mitos, al no tener definidos los contornos históricos y al sufrir un cierto proceso de mitificación por los "milagros" y "castigos" con que se relaciona con los devotos, de modo que llegan a ser un motivo importante para vivir cristianamente, aunque no sean modelos de vida cristiana en el sentido más estricto. Finalmente, en ciertos sectores de la población quechua y maya, los santos, por estar tan ligados a sus representaciones visibles, han sido de alguna manera desplazados por éstas, como suele ocurrir cuando se absolutizan las mediaciones. Esto parece darse especialmente entre los mayas zincantecos, que atribuyen a cada imagen de sus templos su propia alma interior.

En cuanto al tercer caso estudiado, parece que la reinterpretación de los santos e imágenes cristianas es mucho más compleja para la mayoría de los afrobahianos y significa en realidad una deformación de la doctrina católica, pues ya no se trata de recortar o añadir ciertos rasgos de la visión cristiana del santo, sino de convertirlo en una simple máscara de la divinidad africana. En consecuencia, mientras que para quechuas y mayas los santos católicos van a ser verdaderos mediadores, junto a los mediadores persistentes del panteón indígena, para la mayoría de los afrobahianos los santos son únicamente nuevos símbolos y nuevos nombres de los viejos mediadores africanos.

c) Al analizar los dioses mediadores del antiguo panteón indígena quechua o maya, el proceso sincrético consistió en la desaparición de la mayoría y la tenaz persistencia de algunos. Tal desaparición fue producto de la violenta destrucción de la primera hora de la conquista y, en el caso andino, del relativo éxito de las "visitas de idolatrías" de principios del XVII, pero sin duda tal desaparición se debió también a una lenta acción de convencimiento de los indios, a medida que fueron mejorando los métodos de la catequesis. La persistencia se dio sobre todo con la Madre Tierra (la Pachamama andina y el Yahval Balamil zincateco) y con los espíritus de los cerros (los Apus andinos y los Totil-me iletik mayas), que están ligados a la actividad agropecuaria. Las razones de la persistencia parecen ser el carácter sacralizado de ambas sociedades, la tenaz permanencia de los cultos agrarios (Eliade 1954:329) y la ausencia de una verdadera alternativa católica, a pesar de las abundantes bendiciones de cultivos y ganados en el catolicismo popular español.

En el caso afrobahiano encontramos también ahora diferencias importantes. Allí persisten muchos orixás africanos, aunque con nombres nuevos y diferentes en cada región, sin que aparezcan precisamente la

Madre Tierra, ni las Montañas Sagradas. Aunque la mayoría de los esclavos habían sido en África agricultores, ganaderos o cazadores, cuando fueron llevados al Brasil se convirtieron en simples peones de las plantaciones de los portugueses y, naturalmente, no debieron tener mayor interés de invocar a sus dioses en favor de la riqueza ajena. Desafortunadamente, la escasa información que tenemos de la "República negra de Palmares", un estado que se formó con los esclavos rebeldes de Pernambuco y que mantuvo su autonomía durante casi todo el siglo XVII, no nos permite saber si allí se produjo un cambio en los orixás venerados. Además, la religión afro-bahiana, aunque se mantuvo en la clandestinidad en el período colonial, tuvo su mayor desarrollo en las últimas décadas, cuando ya gran parte de la población negra era urbana y así los mediadores ancestrales invocados eran precisamente los que podían resolver los problemas de la ciudad. Esto no quiere decir que hubo orixás protectores del mundo agropecuario que desaparecieron del horizonte religioso de los afrobahianos, sino que los rasgos y funciones de los orixás se redefinieron en el nuevo contexto, como ha mostrado bien Bastide (1970) de Exú.

d) Finalmente, en cuanto al espíritu del mal, en los tres casos estudiados el Demonio acabó siendo un personaje importante del mundo sobrenatural, aunque no se le rindiera culto propiamente tal. Es cierto que la teología de los misioneros españoles y portugueses explicaba el mal por la presencia del Demonio en el mundo y que el mundo cultural de los colonizadores ibéricos, que fue un factor importante de la inculturación religiosa por su cercanía a indios y esclavos negros, estaba poblado de demonios. Por eso, indios y negros acabaron aceptando al Demonio. Pero, no se trató de un simple préstamo cultural, pues al menos en el panteón andino y africano había figuras que eran o que acabaron convirtiéndose en demonios. Duviols (1971) se pregunta si había en el panteón andino una figura equivalente al Diablo y afirma que "entre los hapuñufiu, visscocho, humapurick y algunos más, los españoles eligen al Zupay y lo consagran como demonio..." La elección fue completamente arbitraria, si se da crédito a la definición más antigua de Zupay, la que ofrece Fr. Domingo de Sto. Tomás en su *Lexicon* (1560): ángel bueno o malo" (1977:39). Otro antropólogo francés, Bastide (1970), estudia el proceso de "inmigración y metamorfosis" de Exú, que en la región de Bahía se identificó con el Diablo.

e) Si de las figuras del panteón pasamos a los mitos sobre el origen, la naturaleza y el fin del hombre y del mundo, también aquí se manifestó el proceso sincrético. En el caso quechua cusqueño, se han reco-

gido muchas versiones del mito de las tres edades, cuya matriz de creación cíclica y cuyo esquema de historia andina se ha llenado de elementos del mundo cultural cristiano, tal como han sido percibidos por los quechuas (atribución de las tres eras a las tres personas de la Trinidad, castigos de Dios por los pecados, designación de los hijos de los curas como anticristos, etc.). Otro tanto puede decirse de los mitos de la Pachamama. En cambio, por la información disponible, no parece que los mitos cosmogónicos mayas y, sobre todo, africanos hayan tenido esa reinterpretación cristiana, de donde es posible deducir que el influjo cristiano fue menor y así los dos sistemas en contacto mantuvieron intacta su visión del origen y fin del mundo.

Si de los ritos cosmogónicos pasamos a los relativos al hombre, se encuentra algo similar. Prevalece lo autóctono, pero con un teñido decreciente de elementos cristianos en el *continuum* andino-maya-africano. Así, tanto los quechuas como los zinacantecos creen que, en su viaje al más allá, deben atravesar un río, en cuya travesía serán ayudados por un perro negro, pero este río para distintos quechuas de Urcos es ya el río Jordán. Sobre la composición del ser humano, los quechuas hablan de cuerpo, alma y ánimo, los mayas de cuerpo, alma (*chulel*) y espíritu animal compañero (*chanul* o *lab*) y los afrobahianos de cuerpo (*ese*), soplo (*emi*) y temperamento (*ori*), nivel al que parece no haber llegado la reinterpretación, pues los chamanes andinos y mayas han seguido celebrando los ritos de aflicción para recuperar el ánimo o el animal compañero extraviados y los mayas y los afrobahianos han seguido creyendo en la reencarnación. Además, no está de más recordar que en la cosmovisión mítica hay elementos comunes que no se deben a ningún tipo de reinterpretación o préstamo cultural, sino a lo que Roheim ha llamado "simbolismo potencialmente universal" (1973:647). Así, tanto quechuas como zinacantecos van al otro mundo a través de un río, que deben atravesar con la ayuda de un perro negro; y tanto en el mundo andino y en otras regiones indígenas de América como en España se refiere al mito de un personaje divino que llega a un pueblo en fiesta bajo la apariencia de un pobre harapiento y, al no ser atendido sino por una mujer, castiga a los culpables con un diluvio.

1.2 *El sincretismo en los ritos*

Aquí la reinterpretación sincrética será más fácil, pues a ciertos ritos cristianos, más o menos impuestos, podrán añadirse o cambiarse significados. Voy a limitarme a tres ritos universalmente aceptados.

a) En primer lugar, el bautismo, que parece haberse convertido en un postulado de las tres culturas estudiadas. Tanto los quechuas como los zinacantecos hacen bautizar a sus hijos para ser cristianos, pero los primeros lo hacen también "para que el rayo no los agarre" y los segundos para que el chulel, que en su anterior vida estuvo quizás en el cuerpo de una persona anciana, acabe de fijarse en el pequeño cuerpo donde ha sido colocado ahora. Por su parte, los afrobahianos tienen, al bautizar a sus hijos, otros motivos adicionales a los cristianos, como ocurre en la mayor parte del Brasil popular. Hay, además, en los tres bautismos estudiados una nueva forma de reinterpretación; el padrino del rito, que según la pastoral católica, es, sobre todo, un segundo padre, responsable de la educación cristiana del nuevo bautizado, se convierte ante todo, en un compadre de los padres del niño, lo cual es fuente de una serie de deberes y derechos mutuos de naturaleza fundamentalmente secular.

b) En segundo lugar, la fiesta. Tanto entre los quechuas como entre los mayas la fiesta patronal, que es el rito religioso más importante del pueblo, tiene además, de su significado específico de "momento fuerte" para la expresión religiosa comunitaria, otra serie de significados sociales, económicos, políticos, artísticos y festivos que, si no nacieron en Cusco o en Chiapas, pues la fiesta patronal española cumplía también varias de esas funciones, tomaron en Cusco y en Chiapas su actual configuración para expresar la nueva organización social nacida de la conquista española.

En cambio, entre los afrobahianos la fiesta patronal nunca tuvo una reinterpretación similar. Si en el período colonial portugués la fiesta en honor del santo, organizada por las cofradías de negros y coronada por danzas africanas que se prolongaban hasta altas horas de la noche, se constituyó en el punto de partida del candomblé, durante la república la fiesta patronal y la fiesta del candomblé se divorciaron, aunque en los peji de los terreiros siguiera habiendo imágenes de santos. Por eso, la fiesta del candomblé no cumplirá las múltiples funciones de la fiesta quechua o maya, por ser un fenómeno urbano y además limitado al reducido grupo de sus miembros y simpatizantes.

c) En tercer lugar, la plegaria. Como es sabido, ésta es una forma oral y fija de comunicarse con Dios y con los demás seres del panteón sagrado y cuya eficacia en las distintas religiones o, al menos, en la cristiana nace de la actitud interior del creyente y de la confianza con que recita su plegaria. Cuando, por cualquier razón, se enfatiza la recitación

formal de la plegaria más que la actitud personal, como parece ocurrir en algunas devociones populares, de las que son reflejo los avisos de la prensa (“oración muy eficaz para conseguir tal cosa”), puede decirse que la súplica está convirtiéndose en una especie de conjuro y que está sufriendo una verdadera reinterpretación. Tanto los quechuas como los mayas estudiados rezan con frecuencia, pero a veces, por su escasa instrucción religiosa o por ser analfabetos, recurren a especialistas, a “rezanderos” o a ciegos que recitan “responsos” en los cementerios, para que recen por las intenciones del solicitante a cambio de algún don en dinero o en especie. Aunque con este recurso al especialista, el solicitante puede mantener su fe personal, en muchos casos y más todavía cuando se reza en una lengua distinta de la del solicitante (castellano o latín), la plegaria deja de ser una súplica confiada a Dios para convertirse en una forma de manipulación de las fuerzas sagradas.

1.3 *El sincretismo en la organización y en la ética*

a) En cuanto a la organización religiosa, el sincretismo suele consistir en la reinterpretación del papel del sacerdote y de la cofradía, dos piezas claves del catolicismo colonial ibérico. Es sabido que los quechuas, mayas y africanos acabaron aceptando al cura católico, a pesar de su pertenencia al mundo dominante, porque era necesario para la celebración de determinados ritos (bautismos y fiestas), por su presencia cercana y porque muchas veces ejerció formas de beneficencia o de defensa contra la explotación colonial. Tal aceptación se confirma con lo sucedido en varios movimientos indígenas, en los que se ordenó o se pensó ordenar de sacerdotes a los indios. Sin embargo, en esta aceptación hubo una cierta redefinición del papel del cura católico desde las categorías culturales indígenas o negras y así éste se convirtió en una especie de chamán con determinados poderes sagrados que manipulan en provecho de la comunidad.

Por su parte, la cofradía tenía una larga historia en el mundo medieval ibero para canalizar la vida religiosa y las formas de solidaridad de los católicos laicos, con un margen de autonomía que no era posible en otros sectores de la Iglesia más dominados por el clero. Cuando las cofradías llegaron a Cusco, Chiapas y Bahía, estaba cristalizando el nuevo régimen colonial con los indios obligados a concentrarse en pueblos y con los esclavos viviendo en las plantaciones y sin poder salir de ellas. Las solidaridades rotas por la conquista o la esclavitud se reanudan, no pocas veces, por las cofradías de base étnica. Así lo que era una asocia-

ción con fines cúltricos y asistenciales va a servir también para expresar la identidad étnica, dando origen a una nueva reinterpretación.

b) Finalmente, en el último nivel del sistema religioso, la ética, también se manifestó el proceso sincrético. Un pecado típico es el pecado sexual entre compadres. Aunque entre los quechuas y mayas estudiados hay normas estrictas sobre la vida sexual de las personas casadas, aunque solo lo sean con el matrimonio tradicional, tales normas son mucho más rígidas para personas unidas con alguno de los abundantes vínculos de compadrazgo, de modo que las relaciones sean entre un varón y su comadre o viceversa son "uno de los mayores pecados". Si es cierto que la ética católica tiene en cuenta también la circunstancia del compadrazgo como agravante, tal pecado nunca es tan grave como entre quechuas y mayas, que han convertido el compadrazgo en uno de los pilares de su solidaridad social.

2. La inculturación entre los quechuas, mayas y africanos

Reconozco que me parece audaz este "programa de inculturación" tan académico y que puede resultar hiriente a los sacerdotes que llevan largos años de convivencia con quechuas, mayas y africanos y que cada día descubren nuevos matices en dichas religiones y nuevos obstáculos en su inculturación misionera, aunque algunos de ellos la han intentado con tanta generosidad que, en la actualidad, no saben a qué mundo pertenecen. Sin embargo, creo modestamente que los sacerdotes científicos sociales también tenemos algo que decir y que las largas horas de estudio y reflexión pueden ser una ayuda a los sacerdotes embarcados en las urgencias pastorales de cada día. Para mayor claridad, presento la inculturación en cada uno de los niveles señalados en el sistema religioso.

2.1 *La inculturación en las creencias*

a) Aunque el mensaje cristiano consista en anunciar la revelación de Dios en Jesucristo (Dios creador y sancionador, que se revela como trino, envía al Hijo hecho hombre a la tierra para salvar con su muerte y resurrección a la humanidad y realiza su acción salvífica por la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo), dicho anuncio debe servirse de las tradiciones míticas de los tres pueblos estudiados. El empleo de dichas tradiciones míticas por la catequesis cristiana hará más comprensible el mensaje a los oídos indios y negros, por responder a su propia idiosincrasia; además, tendrá un efecto liberador por aumentar la autoestima de dichos pueblos, teniendo en cuenta que la primera evangelización se

hizo bajo el desprecio y aun la condenación como demoníacas de las religiones autóctonas y bajo la dureza del régimen colonial o esclavista. Tal empleo de dichas tradiciones míticas debe hacerse junto con la tradición bíblica, presentándolas al menos como una "tradición más", que contiene semillas de verdadera revelación, aunque la Biblia contenga una revelación más plena bajo una forma cultural diferente. Sin embargo, esto llevará a la larga a una relativización y a una crítica de la propia cultura, como sucede siempre en toda verdadera evangelización.

Pongo algún ejemplo de esta metodología, empezando por los mitos cosmogónicos. Aunque los misioneros coloniales no utilizaron los mitos cosmogónicos quechuas, mayas o yorubas por sus propios presupuestos teológicos, el pueblo, para explicar el origen o el fin del mundo, ha seguido transmitiendo sus mitos cosmogónicos originales o sincretizados con la versión bíblica. La catequesis inculturada debe utilizar estos mitos indígenas o negros, junto con los de la Biblia, como expresiones diferentes del mismo suceso, a saber que el mundo ha sido hecho por Dios y que en El va a tener su consumación.

Otro tanto puede hacerse con los mitos relativos a la naturaleza, origen y fin del hombre. En cuanto a los componentes del ser humano, es claro que, por ejemplo, el concepto de "ánimo" del hombre andino es válido para explicar hechos objetivos (el estado emocional después de un susto o la fortaleza de la mujer en las dificultades) y que su afirmación o negación no tiene nada que ver con el contenido de la revelación cristiana. Lo mismo sucede con los mitos andinos y mayas sobre la muerte como viaje en el que hay que atravesar un río, o en la creencia andina según la cual el alma, antes de iniciar su viaje definitivo, debe "recoger sus pasos" en los lugares donde ha vivido, o en la creencia andina de que el alma debe permanecer junto al cuerpo durante ocho días. Sobre todo esto la revelación cristiana no dice absolutamente nada. Además, las creencias andinas en torno a la muerte expresan el misterio de ésta tan bien como otras tradiciones culturales y mejor que el cientifismo escéptico de la cultura técnica contemporánea. Pero tal aceptación de ciertas formulaciones culturales autóctonas tiene sus límites y así no se puede aceptar la reencarnación; además, hay que librar por el evangelio a las culturas del miedo neurótico a la muerte, del temor a los difuntos que causan enfermedades o hacen daño, de los presagios sobre la cercanía de la muerte, etc., pues todo esto es incompatible con el dinamismo de la "buena noticia" y con el señorío de un Dios que se revela como padre.

Dentro del corpus *mithicum* de las tres sociedades estudiadas hay algunos mitos sobre héroes culturales, enviados por Dios revestidos ellos mismos de carácter divino, que son la explicación de ciertas actividades, técnicas o valores morales del grupo. Tales mitos pueden considerarse como el "antiguo testamento" de estos pueblos y así ser empleados con provecho en la catequesis. Esto es válido sobre todo, cuando el héroe cultural es un personaje misterioso que anunció verdades similares al cristianismo, por lo cual la misma teología poco inculturada de la Colonia identificó dicho personaje con uno de los apóstoles. Quizás en esta identificación, hecha por los misioneros coloniales de la segunda generación, no haya habido sino un deseo de cristianización póstuma de las religiones indígenas tan duramente condenadas al comienzo.

b) Si de los sucesos primordiales narrados en los mitos, pasamos al concepto de Dios, también hay en los mitos elementos para una catequesis cristiana inculturada. Por ejemplo, el mito quechua de Dios que se presenta bajo forma de pobre en un pueblo en fiesta y castiga a los que no tuvieron compasión. Tal mito debe interpretarse como que el pobre es sagrado y que Dios está de su parte y lo defiende, lo cual es innegablemente un rasgo de la revelación cristiana, como se ve en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46).

La razón fundamental de esta posibilidad de la utilización de ciertos mitos para anunciar al Dios cristiano está en la convergencia de la mayoría de las tradiciones míticas sobre un ser supremo. En cambio, sobre Jesucristo no hay esta posibilidad, por su carácter original y único en la historia de la salvación. Sin embargo, la hay en el modo cómo Jesucristo ha sido visto e interiorizado en el catolicismo indígena sincrético. Es sabido que en los cristianismos indígenas Jesús es el hijo de Dios, que se revela más en el "santo" (imagen) que en el "libro" (evangelio), que es celebrado en la "fiesta" más que en la "eucaristía", que es objeto de "promesas" más que de simples "propósitos" y que se comunica con los hombres por medio de "milagros" y "castigos" más que por simples "gracias" y "pruebas". Es innegable que los dos términos de esta comparación presentan dos mediaciones cristianas, una popular y otra más cultivada, pero ambas válidas y estando la segunda más inculturada en el mundo indígena concreto.

Finalmente, en cuanto a los intermediarios o seres espirituales de las tradiciones estudiadas (Orixás, Pachamama, Nagüales, etc.), ya cierta catequesis colonial trató de buscar equivalencias e identificó algunas veces los orixás yorubas y los nagüales mayas con los ángeles protecto-

res, por más que dichos conceptos no fueran totalmente equivalentes. Con la Pachamama ha ocurrido entre ciertos campesinos quechuas más cristianizados, que ella ha perdido su personalidad original de divinidad andina para convertirse en un símbolo de la providencia de Dios. Es claro que tal reinterpretación es, por una parte, perfectamente compatible con la revelación cristiana y permite, por otra parte, la fidelidad a un rito que viene celebrándose en el mundo andino durante muchos siglos y que responde a una visión sacralizada del cosmos, propia de la cultura campesina. El mismo Juan Pablo II pareció invitar a la reinterpretación cristiana del pago a la Pachamama en su mensaje a los campesinos quechuas reunidos en Sacsawamán en 1985, cuando les dijo: “vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban”. Sin embargo, tal aceptación y “cristianización” de ciertos ritos agrarios no quiere decir que la Iglesia evangelizadora de los indios y negros del tercer milenio se quede en eso; hace falta, como siempre, cierta dosis de cuestionamiento de las formas religiosas actuales en búsqueda de formas nuevas que aseguren el culto realmente personal e interior, pero siempre desde la perspectiva de esas culturas que permanecen y cambian.

2.2 *La inculturación en los ritos*

Insensiblemente ya nos habíamos introducido en el terreno de los ritos, que es el segundo nivel de nuestro proyecto de inculturación. Aquí la necesidad de ésta es aún mayor, por la profunda riqueza ritual de los quechuas, los mayas y los africanos. Con razón Kloppenburg sostiene en una de las conclusiones de su reflexión sobre la Umbanda que el “negro exige un rito litúrgico propio”. Pero la necesidad de inculturación ritual no viene sólo de la riqueza expresiva y simbólica de las tres culturas estudiadas, sino de su percepción de Dios como “misterio tremendo y fascinante”, según la clásica expresión de Rudolf Otto. Y sin embargo, como consecuencia de la peculiar secularización de la cultura occidental, ciertos sectores de la Iglesia y aún del mismo clero han sufrido una privatización, humanización y desacralización de su experiencia religiosa, por lo que ésta se ha convertido en algo personal que no necesita expresar en la vida pública, en algo que exige un compromiso ético más que una actitud de adoración y en algo que se ve en un mundo totalmente secular sin un Dios que actúe en el “aquí y el ahora”. Tal experiencia es muy distinta a la de los quechuas, mayas y africanos. Una inculturación ritual de la Iglesia en las tres culturas

estudiadas tiene que tener en cuenta los siguientes puntos, aunque la naturaleza teórica de este trabajo no permita aterrizar más.

En primer lugar, hay que aceptar el sentido festivo de las tres religiones estudiadas, que tienen un ritmo y una intensidad muy diferente a la de la religión de sus agentes de pastoral.

En segundo lugar, hay que redescubrir el sentido religioso de la danza, que tanto significado tiene para los quechuas que suben al santuario del Señor de Qoyllur R'iti, para los mayas que celebran sus fiestas patronales y sobre todo para los afro-bahianos que bailan para recibir su Orixás. Este último punto plantea el problema mucho más difícil de la "cristianización" del trance. Efectivamente, éste en el candomblé no es una simple exaltación producida por el vértigo de la danza, sino un cambio sico-somático profundo atribuido a la presencia de un Orixá. Esto supuesto, ¿puede "cristianizarse" dicha presencia? ¿No supone una fe en la existencia de un intermediario divino africano, el Orixá, que es irreconciliable con la fe cristiana que reconoce un solo Dios? Sin embargo, tanto las experiencias como los ritos son ambiguos, y así, pueden tener diversos contenidos o significados o pueden recibir contenidos o significados nuevos. Por eso, la pedagogía pastoral puede transformar los ritos y experiencias propios de una cultura, enfatizando determinados significados o contenidos de dichos ritos y experiencias o abriendo éstos a nuevos significados o contenidos. En ese sentido parece más fácil convertir el "pago a la Pachamama" de los campesinos quechuas cusqueños en una liturgia familiar para agradecer a Dios los alimentos que concede por medio de la madre tierra, que hacer que los quechuas dejen de celebrar ese rito milenario y acepten otro rito de acción de gracias de cuño totalmente católico-romano. Así mismo, parece más fácil encontrar un significado cristiano ortodoxo a los trances de los negros de los candomblés bahianos que hacer que los negros olviden sus bellas celebraciones y acepten en su lugar una liturgia más intelectual y más fría. Por eso, ¿no podrá transformarse el trance africano en una comunicación con el Dios único? Por este camino hacia la religión del éxtasis ha avanzado no poco el movimiento carismático, con plena aprobación del magisterio de la Iglesia, que sabe que Dios se comunica con los hombres de muchas maneras.

En tercer lugar, hay que aceptar muchas costumbres de los ritos de transición de las tres religiones, que expresan su visión propia del nacimiento, el matrimonio o la muerte o la redefinición de los ritos de transición cristianos impuestos en la evangelización colonial. Por ejemplo, si

el padrinazgo se ha convertido en compadrazgo, debe aceptarse éste como una forma de solidaridad de base religiosa. Si en Guaquitepec la ceremonia del "gran regalo" es la expresión más importante para expresar la entrega mutua de la pareja, debe realizarse el rito eclesiástico como complemento necesario de la misma, como ya han comenzado a hacer los jesuitas en Bachajón; en cambio, si en la zona cusqueña el *servinakuy* se considera no como matrimonio de prueba, sino como primera etapa de un matrimonio definitivo, aunque pueda romperse por un motivo grave, no debe hablarse de concubinato y hay que buscar la manera de integrar el *servinakuy* en el matrimonio católico, como lo estaban antes los desposorios.

En cuarto lugar, deben incorporarse en la liturgia muchas de las plegarias, símbolos sagrados, actitudes penitenciales, etc. de las tradiciones religiosas, como nuevos sacramentales, al mismo tiempo que hay que seguir utilizando los viejos sacramentales (el "asperges" con agua bendita antes de la misa dominical), que siguen teniendo verdadero significado para ellos.

Finalmente, hay que aceptar ciertos ritos de curación, que expresen una concepción sicosomática diferente de la enfermedad y un verdadero recurso a Dios. Pero, en todos estos casos, una adecuada catequesis concomitante del rito debe ayudar a que éste exprese el "culto espiritual" y no se convierta en una fórmula mágica.

2.3 *Inculturación en la organización y la ética*

En la organización el punto clave del proyecto de inculturación debe ser el logro de un clero realmente autóctono, cuya ausencia fue una gran falla de la evangelización colonial. Aquí la apertura del Vaticano II y de las conferencias de Medellín y Puebla para el diaconado casado y para los nuevos ministerios señalan una pista y son muchas las experiencias de catequesis, servidores de la palabra y otros ministros, que han avanzado por el camino de la adaptación. Pero quizá no podrá hablarse de una Iglesia realmente autóctona o negra hasta que dichas comunidades cristianas sean atendidas por sus propios sacerdotes. Si, a pesar del renacimiento vocacional reciente no se logra enfrentar ese antiguo y crónico problema, creo que hay que correr el riesgo de ordenar sacerdotes locales, que sean hombres maduros de la misma comunidad ya casados, que vivan de su trabajo y cuya principal tarea sea animar la comunidad cristiana local por la explicitación de la palabra divina y por la celebración de la eucaristía. Y tal riesgo debe correrse, aunque, con la

multiplicación de ministros hay el peligro de aumentar el ritualismo indígena y negro o de facilitar la práctica de una religión más orientada a la liberación de tensiones que a la problematización de actitudes, porque juzgo que la atención pastoral de un sacerdote siempre presente en la comunidad hará más fácil la catequesis y la práctica sacramental y evitará, a la larga, los peligros señalados.

Finalmente, en cuanto a la ética, juzgo que tanto indios como negros han desarrollado formas de ayuda mutua, como manera de organizar el intercambio en su sociedad o como mecanismos de defensa ante la prolongada explotación o marginación de que han sido objeto por las respectivas sociedades nacionales, que deben ser asumidas como fundamento de su ética social. Por otra parte, parece que las más recientes investigaciones sobre el valor cuestionador de la religión de estos grupos étnicos marginados están superando la hipótesis, nunca realmente probada, de que su religión era una fuente de alienación; por el contrario, la práctica religiosa, al conformar su propia identidad, al establecer canales de solidaridad social, al dar motivaciones para actuar y abrirse realmente al Transcendente, ha sido uno de los mecanismos principales de realización de su persona. Sin embargo, hay todavía mucho camino para llegar a una ética realmente inculturada. Con razón Idígoras (1984) ha escrito al respecto:

Quando se habla de la encarnación del cristianismo en nuestra cultura o inculturación, se suele pensar más en el mensaje dogmático o en los símbolos culturales que en la práctica moral; se considera irreformable. Los dogmas han de traducirse a los nuevos idiomas y épocas. Los sacramentos han de asumir los símbolos más expresivos de cada región. Pero ¿la vida moral no ha de ser siempre la misma en todos los continentes? ¿Lo que en una cultura es bueno podrá ser malo en la otra?

Pero las consideraciones que hemos hecho... nos hacen ver que la conciencia moral puede estar desarrollada en forma muy diversa en nuestros pueblos. Que los impedimentos que afectan a la libertad de los actos morales pueden ser característicos de una determinada cultura. Y que unos pueblos pueden moverse al bien por ciertas formas heroicas, mientras otros se estimulan por argumentos más cotidianos y pragmáticos. Son muchos los aspectos donde la moral ha de inculturarse, si quiere ser eficaz entre nosotros. Y hay que reconocer que lo realizado en este campo es realmente exiguo (1984: 128).

Luego Idígoras hace “algunas sugerencias” que se refieren al mundo popular latinoamericano en general que juzgo que deben tenerse presentes en esta búsqueda de una ética inculturada en la pastoral de los andinos, mayas y africanos. La primera es que para no alejar al pueblo de la comunión eucarística habrá que mirar con más comprensión a los indios y negros, aunque se hallen en situación que objetivamente podía considerarse de pecado mortal, como por ejemplo hacer vida marital sin estar casados religiosamente, “no pecan subjetivamente y obran en forma natural y espontánea sin verdadera conciencia de pecado grave” (1984: 129). La segunda es que urge la inculturación de las normas canónicas a la realidad de matrimonios naturales no formalizados ante ministros de la Iglesia, como el *servinakuy* andino, dentro de “una concepción del matrimonio en etapa que no tiene por qué oponerse al mensaje cristiano” (1984:131). La tercera es que debe buscarse la inculturación también en el “mundo de la presentación de la moral al pueblo” abandonando la costumbre de “proponer las metas ideales del evangelio y condenar sin más a cuantos no las puedan alcanzar” y seguir el “modelo inverso que parte más bien de la situación concreta de los creyentes y de las circunstancias humanas y sociales en que se encuentran” (1984:134). Aunque los puntos señalados por Idígoras sean sugerencias que deben estudiarse detenidamente, no hay duda que marcan un camino en el difícil problema de la inculturación ética.

Para terminar este capítulo, quiero observar que un proyecto de inculturación misionera debe expresar no sólo las metas, sino también las estrategias. Entre éstas últimas quiero señalar dos. La primera es que tal esfuerzo de inculturación debe hacerse de modo sistemático por las Iglesias locales, sin dejarlo a la iniciativa personal de los pastores, pues esto puede ser causa de confusiones y aún de división entre los católicos de la región. La segunda es, en cierto sentido, opuesto a la primera: quizás en la zona campesina quechua o maya se pueda partir de las mismas parroquias indígenas e ir orientando pacientemente la pastoral por el camino señalado; pero en el caso de la población negra urbana, organizada en candomblés autónomos y con muy poca vinculación con la respectiva parroquia católica, quizás el camino deba ser la creación de un movimiento eclesial suparparroquial, similar al pentecostalismo católico o a otros movimientos surgidos en los últimos años, que vaya atrayendo y evangelizando a la población negra en la línea de inculturación aquí señalada. Sin duda será un trabajo difícil y de muchos lustros. Pero, quizás, sólo así se evitará el que los miembros de los candomblés y de los demás cultos afro-brasileños acaben por romper definitivamente con la Iglesia.

BIBLIOGRAFIA

- 1954 (1588) ACOSTA, José. *De procuranda indorum salute*, en Obras, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- 1973 (1970) BASTIDE, Roger. *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu.
- 1971 DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines.
- EARLY, John. *The Sons of San Lorenzo in Zinacantan*, Cambridge, Harvard University, mimeo.
- 1954 ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- 1968 (1948) HERSKOVITS, Melville. *El hombre y sus obras*. México. Fondo de Cultura Económica.
- 1984 IDIGORAS, José Luis. "Familia: práctica permisivista frente a la moral rigorista" en *Revista Teológica Limense*, Lima, Facultad de Teología, vol. XVII, pp. 107-35.
- 1964 (1950) KONING, Franz. *Psicoanálisis y antropología*, Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- 1951 (1560) SANTO TOMAS, Domingo de. *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*, Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

INCULTURACION LATINOAMERICANA DE LA CATEQUESIS

Diego Irarrázaval, C.S.C.

Nuestra reflexión brota de inquietudes, experiencias, interrogantes. La catequesis que venimos realizando desde hace años, ¿cómo se enriquece con la nueva temática de la 'inculturación'?

En cada región, con sus culturas ancestrales, o emergentes, o modernas, en todo el continente con su arco iris de culturas, no es fácil lograr que la evangelización inicie un diálogo con todas ellas y se llegue a una verdadera inculturación.

La Iglesia latinoamericana que ha optado por la liberación en todas sus dimensiones, ¿opta también por la inculturación con sus implicaciones radicales? ¿Qué conexiones hay entre estas dos? ¿Puede entenderse la liberación como meta, y la inculturación como metodología?

Con respecto al trasfondo social de la renovación catequética, hay varias actitudes. Responder a retos de la modernización. La preocupación por el sufrimiento de las mayorías, y por la gestación de otro orden social. Los aportes doctrinales y morales que el cristianismo da a nuestros países convulsionados. Estas y otras actitudes hacia lo socio-cultural conllevan modos de ubicar la enseñanza de la fe.

Cuando se habla de la catequesis, se le suelen añadir adjetivos, tales como: catequesis bíblica, o vivencial, o liberadora, o comunitaria, o doctrinal, o sacramental. Estas distinciones quedan en un segundo plano, cuando uno pregunta si son catequesis inculturadas o si no lo son.

El reto de una catequesis atenta a la cultura tiene su particularidad grupal y tiene otros rasgos cuando es una pastoral de multitudes.

Tanto en la evangelización de pequeños grupos, como de la masa popular hay vetas específicas de inculturación.

Recientemente, Juan Pablo II ha invitado, a la Iglesia de este continente, a realizar una "nueva evangelización"; la orientación del CELAM en vista de Santo Domingo '92 es 'evangelizar la cultura'. Pues bien, ¿qué características tiene una 'nueva catequesis, inculturada y liberadora'? ¹

1. Culturas e Inculturaciones

Ya que muchos entienden 'cultura' como una totalidad, y como un conjunto uniforme (por ejemplo: cultura brasilera, peruana, latinoamericana, etc.), es oportuno recalcar lo cotidiano y también lo heterogéneo. Luego hago unos comentarios sobre la superación de la modernidad, por un lado, y la alternativa del protagonismo social y la sabiduría popular, por otro lado. Termino describiendo el terreno de la inculturación. Todo esto se dice con la finalidad de continuar retrabajando, rehaciendo, la catequesis latinoamericana.

1.1. *Lo cotidiano en el universo socio-cultural*

Se suele definir la cultura con categorías sumamente amplias: modo de ser de un pueblo, proceso y universo cultural, relación con el medio ambiente, con la humanidad y con Dios. También es común suponer que las élites tienen más conocimientos, y que la muchedumbre tiene menos conocimientos (o menos cultura).

Nuestra aproximación es más bien por lo cotidiano. En el sentido de las cosas, sentimientos, personas, acciones de cada día donde se desenvuelve la cultura.

Además, la realidad compleja y multidimensional no nos permite separar el campo social del campo cultural; tampoco cabe contraponer política y cultura. El *acontecer cotidiano* es como una síntesis del universo social, cultural, político, religioso. Todo esto está incluido, aunque sean dimensiones distintas, en lo cotidiano.

1. Ponencia en dos encuentros organizados por el DECAT-CELAM, uno Bolivariano (Lima, 25-8/2/89) y otro del Cono Sur-Brasil (Santiago, 14-17/3/89). En esta redacción sintetizo unos aspectos, amplío otros, y añado unos pormenores.

Ya tenemos una primera pista para nuestra práctica catequética. Tomar en cuenta la cultura implica, en primer lugar, hacer una catequesis atenta a lo cotidiano (y no un considerar genéricamente 'la cultura'). Si éste es nuestro punto de partida, entonces no vale la dicotomía: catequesis con un compromiso social, y catequesis inserta en la cultura (la primera más sociológica, la segunda más antropológica). Estar atento a lo cotidiano permite una catequesis integral.

Ahora bien, ¿qué es lo cotidiano, en América Latina, para las mayorías? La respuesta depende de cada lugar y cada coyuntura. Pero es posible trazar unas líneas gruesas.

La experiencia latinoamericana de cada día es *sufrir agresión*. De toda clase. Agresión hacia nuestra identidad (lo nuestro es menos bueno que lo extranjero). La violencia de millones y millones de estómagos malnutridos. Unas 'sacralizadas estructuras de discriminación racial, particularmente contra el mestizo, el negro, el indígena. Son situaciones cotidianas en que algunos tienen actitudes de autodefensa y solidaridad; otros prefieren la reclusión en su mundo interior, el fatalismo social. También sobresalen, en ambientes populares, perspectivas auto-destructivas, o de hacer tropezar al prójimo que avanza. La cotidianidad contiene, pues, una anti-cultura de violencia y muerte. La inculturación no es ascética y etérea; ella encara esta realidad dura.

Por otra parte, *sobrevivir*. Frágilmente, el pueblo sigue adelante. En las metrópolis, las mayorías sobreviven en la hoy llamada 'informalidad'. Existen rutas informales en el terreno económico, en el tratamiento de la enfermedad, en grupos evangélicos, en prácticas sincréticas, en costumbres católicas de base, y en tanto más. También se sobrevive en la organización, en la red de ayuda mutua familiar, en una afectividad inestable, en una dependencia de protectores o de líderes populistas. Así, la cultura cotidiana está marcada por la urgencia, por la concreción de sobrevivir. Asimismo, la inculturación palpita con las necesidades y urgencias de la población.

También resalta el *comportamiento ritual*. La masa del pueblo tiene innumerables ceremonias y fiestas propias, de naturaleza bien personal, o familiar y grupal, o multitudinaria. Proliferan las neo-liturgias musicales y bailables de la juventud. La economía de mercado incluye sus rituales; la fascinación de inmensos centros comerciales; el consumo como signo de identidad y status. En medio de una secularización, se reafirman culturas ritualizadas. Por eso, la inculturación hace un discer-

nimiento de la gama de ritos; y es una inculturación que privilegia lo simbólico y festivo.

Estas y muchas otras características de lo cotidiano delimitan el campo de la catequesis inculturada. No estamos ante una abstracción. Se trata de inculturar el Mensaje en acontecimientos minúsculos, en las pequeñas y grandiosas costumbres cotidianas. Son pues inculturaciones, en plural, y aunque suene mal el diminutivo plural, son *inculturacióncitas*, muy precisas y locales, ya sea ante agresiones y una cultura de muerte, ya sea en el afán de sobrevivir, o bien en comportamientos rituales, o en cada detalle de la existencia.

1.2. *Heterogeneidad cultural actual*

He mencionado aspectos culturales inmediatos y locales. Por otra parte tenemos las macroestructuras culturales; al respecto enfatizo la heterogeneidad.

Continuamente se habla del denominador o *substrato común*; se habla de la latinoamericanidad, o de la identidad nacional. Se dice que tenemos una base cultural; por ejemplo, el mestizaje, o la cultura popular, o la negritud (según las regiones del continente). Ciertamente cada uno de estos factores tiene importancia y son cohesionadores.

Más que un denominador común —como el mestizaje— considero que hay grandes *procesos culturales*, que impactan en diversos grados (según condiciones en cada zona) a toda Latinoamérica.

Resaltan estos procesos:

a) En estas últimas décadas ocurre una homogeneización en torno al *mercado de bienes culturales*; la industria de la cultura, comunicación de masas, pautas universales en la educación formal, etc. Este es, a mi juicio, el hecho cultural principal².

b) También se dan renovados contactos y amalgamas de varias corrientes culturales; resultan así unas *culturas emergentes*, en especial en

2. Es un mercado cultural ya estructurado, en algunas situaciones como el Brasil desde los años 60 (ver R. Ortiz, *A moderna tradição brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1988). En otros países hay aún mucha reproducción de elementos externos; pero la tendencia global es a una consolidación de mercados culturales regionales con sus propios perfiles, en combinación con la transnacionalización cultural.

los espacios urbanos, en los mundos de la juventud, en regiones de masiva migración.

c) La resistencia y *creatividad cultural* de amplios sectores marginales es un proceso muy significativo. Son varias modalidades. No existe 'una' cultura popular; aunque sus modalidades tienen vínculos y complementariedades.

En medio de estas dinámicas, *persiste una heterogeneidad*. América es como el río Amazonas, nutrido por muchas fuentes y extensos ríos; es una heterogeneidad de caudales, colores, culturas, estratos sociales, formas artísticas. Todo esto constituye una inmensa masa de agua, con elementos diferentes, pero en contacto e interacción, y ojalá con un proyecto histórico en común.

Los caudales principales —anotados muy brevemente— son los siguientes:

1. *Caudales autóctonos*. No son restos arqueológicos. Con las herencias de civilizaciones precolombinas y coloniales, existen macizas regiones indígenas (mesoamericanas, quechuas, y otras) con varias categorías de mestizaje. Por otra parte, tenemos centenares de culturas amazónicas, algunas muy pequeñas y debilitadas, pero la mayor parte persisten y se fortalecen. Son raíces y aportes a una auténtica latinoamericanidad.
2. *Caudales afro-americanos*. Aunque víctimas de la pavorosa esclavitud, y luego del capitalismo agrario e industrial, son culturas con una maravillosa resistencia y coherencia. La negritud es no sólo racial, también es socio-cultural y religiosa. Sus estructuras sincréticas son valiosísimas. La negritud contribuye a una nueva civilización.
3. *Caudales campesinos*. Es un conglomerado con varios modos de ser rural: sectores tradicionales, contingentes asalariados modernos, una muchedumbre de trabajadores eventuales. Sus cosmovisiones, y sus técnicas de uso de recursos generalmente escasos para beneficios comunes, coadyuvan a sanear el consumismo y la explotación contemporáneas.
4. Muchedumbre de *urbanos marginales*. Sin duda constituyen el hecho más significativo y complejo. Los sectores populares y las capas medias generan culturas mestizas y emergentes, con elementos contradic-

torios (recrean lo popular, asimilan lo dominante, bosquejan lo nuevo). La inculturación en estos ambientes es lo prioritario.

5. Portadores de *cultura hegemónica*. Son los que configuran y reproducen la racionalidad del individuo, de la tecnología y el mercado, y de los medios de comunicación. Están enlazados con la modernidad transnacional.

Esta heterogeneidad, aquí sólo esbozada, es mucho más amplia y dialéctica. Si esta realidad la conectamos con el tema de la inculturación, de nuevo resalta su carácter plural. Las estrategias inculturadoras son muchas, en diálogo con los caudales culturales en nuestro continente. Pero todas están involucradas en procesos comunes, como los que he enunciado arriba: la expansión del mercado de bienes culturales y de las idolatrías modernas, las culturas emergentes, la creatividad en las culturas de la masa popular. Se requiere, pues, una catequesis incultrada en cada uno y todos los caudales en que el pueblo cristiano se expresa, y además, en confrontación con los factores anti-culturales e ideologías de muerte que amenazan a todos.

1.3. *Crisis de la modernidad. Reafirmación de sabiduría popular*

Indagamos la temática de la cultura en América Latina vía lo cotidiano y vía lo heterogéneo. Hay otras rutas. Realidades económicas y cultura. Consideraciones sico-sociales de la cultura. Reflexión sobre la superación de la modernidad. Me detengo en ésta última, ya que tiene peso en algunos ambientes eclesiales.

El debate europeo sobre la crisis de la sociedad y el pensamiento moderno (en que ha sobresalido la escuela de Frankfurt) se traslada a nuestro continente. Aquí se desarrollan varias líneas de reflexión. En forma breve, consigno unos aportes ³.

Pensadores argentinos han impulsado esta nueva búsqueda de lo latinoamericano. El filósofo Rodolfo *Kush* distinguía lo que nos llega y lo que tenemos. Según su óptica, el pensar occidental es causal,

3. Rodolfo Kush, *Pensamiento indígena y popular en América Latina*, Buenos Aires, ICA, 1973. Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago, UC, 1984, y "Evangelización de la cultura y modernización", *Vida y Espiritualidad*, 1 (1985). José Comblin, *Reconciliación y Liberación*, Santiago, CESOC, 1987. Franz Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, San José, DEI, 1987. Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Socialismo y Participación, 1988.

pregunta los 'por qué?', busca soluciones, exalta un 'soy'; por otra parte, el pensar popular es seminal, pregunta el 'cómo?', busca la salvación, subraya un 'estar'. En el plano de la teología, Juan Carlos Scannone y Lucio Gera han estado elaborando la relación entre fe, teología, sabiduría, cultura popular.

Por otro lado, Pedro *Morandé* desentraña la problemática de la modernidad. Hay una ruptura entre los modelos sociales y sus éticas (competencia en el mercado, sociedad sin clases) y el funcionamiento irracional y deshumanizante de cada modelo (armamentismo nuclear, miseria, contaminación del medio ambiente, totalitarismo). La propuesta evangelizadora asume la modernización de la vida social, pero subordinada a valores transcendentales. Se dice que a partir del sustrato cultural católico (o matriz) hay que evangelizar a una población mestiza.

Otra visión es la de José *Comblin*. Aprecia la concepción integral de cultura dada por el Magisterio (Vaticano II, *Evangelii Nuntiandi*). Lúcidamente constata la historia cultural nuestra, marcada por tres ciclos de conquista (siglos 15, 19, 20), opresivos pero que incluyen beneficios. Afirma que 'culturas en conserva' (negra, indígena), culturas marginadas, y culturas de las clases dominantes, todas necesitan de una liberación.

Volviendo a la crítica de la modernidad, algunos ensayos se ubican desde la racionalidad de las mayorías postergadas. Franx *Hinkelammert* cuestiona el transfondo de un 'mercado total' con un equilibrio y bienestar que de hecho no es para todos; a partir del siglo 18, la burguesía reemplaza la ética social por la ley del mercado. Aníbal *Quijano* distingue, en la razón moderna, una versión instrumental y una versión histórica, y propone una confluencia entre esta última y la racionalidad andina. Si lo privado-social se complementa con lo público-no estatal, puede visualizarse un nuevo orden social.

Este útil debate nos hace repensar el *impacto de la modernidad* en América Latina. Hay que ver cómo y cuánto se asimila del positivismo del siglo 19 (con su culto a la ciencia y la técnica) y el desarrollismo del siglo 20. Sobre todo, cabe reafirmar un proyecto humano (sin las limitaciones de la ingenua creencia de que el ser humano es todopoderoso, sin la desigualdad y manipulación institucionalizada, sin un fanatismo científico-técnico). Es un proyecto liberador, que incluye avances cualitativos de la modernidad, pero su especificidad es el protagonismo social y cultural de los pobres. Quiero ahondar en esto último.

La *sabiduría del pueblo* es una fuente de aguas profundas y frescas.

En los esfuerzos por sobrevivir, la población suele priorizar la *comunidad* y la *trascendencia*. Se trata de resolver, mancomunadamente, las necesidades básicas; de consolar las tristezas compartidas; de hacer obras que sirvan comunitariamente. Y esta sobrevivencia colectiva ocurre gracias a un contacto íntimo y denso con seres trascendentes. Dios; santos y santas; espíritus; 'almas' difuntas. Resaltan actitudes de gratitud, contemplación, reciprocidad. Un proyecto de humanización tiene, pues, como pilares fundamentales la interacción comunitaria y trascendente.

Otra gran potencialidad es la *organizativa*. La masa popular hace, como hornigas, obras maravillosas, sincronizadas, eficaces. Hay incontables iniciativas de base. La mujer, aunque postergada, ejerce liderazgo y convoca energías colectivas. Pues bien, en este amplio protagonismo popular no sólo hay fuerzas y coaliciones; subyace toda una sabiduría política, que contrasta con el elitismo de otras políticas.

Otra dimensión es la *utopía y mística* de los marginados. Es una utopía realista de progresar solidariamente (contrapuesta a la mentalidad también popular de arribismo y sumisión). Es una mística esencialmente festiva; y un religiosamente reconocerse pecadores y buscar la reconciliación. Es la diferenciación y confluencia entre lo privado y lo público, que contribuye a perfilar una nueva sociedad civil. Es también un pensamiento esperanzador, con una mística de futuro en base a las experiencias de los antepasados. Todo esto conlleva una cultura nueva, que vibra con las expectativas de 'los últimos', con las posibilidades imposibles.

En conclusión, podemos tomar uno u otro camino. El primero es preocuparnos de la modernidad, la secularización, el malestar espiritual contemporáneo, la matriz cultural católica; y diseñar una Iglesia y una evangelización creadoras de nueva cultura, de una civilización del amor. El segundo camino —y en esta perspectiva me ubico— es reafirmar la capacidad de los marginados y sus sabidurías; y en términos eclesiales, ahondar la opción preferencial por los pobres, sus culturas, y sus trayectorias de conversión y evangelización.

Luego de estas aproximaciones, es posible describir el significado fundamental de inculturación en la enseñanza de la fe.

1.4. *Conceptos de cultura y de inculturación*

La manera de entender 'cultura' influye muchísimo en la comprensión del neologismo 'inculturación'. Si la primera es definida de modo totalizante y ahistórico, la segunda también es vista así.

Hasta ahora hemos descrito cultura como lo cotidiano, lo heterogéneo, y como una confrontación entre la modernidad hegemónica y la sabiduría del pueblo pobre. Estas descripciones pueden completarse con algunas definiciones. Una comprensión común de 'cultura' es: la actividad humana de descubrir y *dar sentido a la realidad*; ésta incluye conceptos, símbolos, normas, comportamientos.

Es bueno recordar que la palabra castellana viene del latín; hasta el medioevo europeo significaba cultivar el campo. Luego, con la Ilustración (siglo 18) se generaliza la oposición entre 'natura' y 'cultura'. Hoy, las ciencias sociales ofrecen *centenares de definiciones*; las principales corrientes o escuelas de antropología, y estudios multi-disciplinares, tienen enfoques distintos⁴. Por consiguiente, la reflexión y pastoral cristiana no pueden canonizar una u otra definición; y sí cabe asumir conceptos operativos e integrales más en consonancia con la evangelización.

El *Concilio Vaticano II* la entiende en el plano del trabajo, la política, la espiritualidad, la comunicación:

"... cultura ... todo aquello con lo que el ser humano afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente a través del tiempo formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos" (*Gaudium et Spes*, 53).

Por su parte, la *Conferencia Episcopal de Puebla* le dedica mucha atención a esta temática. En algunas partes habla de cultura con precisión latinoamericana e interés en lo popular:

4. Son unas 300 definiciones de cultura, según Kroeber y Kluckhohn, *Culture, a critical review of concepts and definitions*, New York, 1952.

“... la cultura se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos; se transmite a través del proceso de tradición generacional ... la cultura es una realidad histórica y social” (DP 392).

“América Latina está conformada por diversas razas y grupos culturales con varios procesos históricos... sin embargo se dan elementos que constituyen como un patrimonio cultural común de tradiciones históricas y de fe cristiana” (DP 51; cf. 52-70, 409-433, donde se explicita esta interpretación histórica).

Y, en otras partes, se habla abstractamente de cultura:

“... abarca la totalidad de la vida de un pueblo ... las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran...” (DP 387; también 388-9).

Opino que al continuar con esta reflexión saldrán más a luz las especificidades latinoamericanas y sus relaciones con otras sociedades. Junto con una visión pastoral de la cultura (lo que predomina en círculos eclesiales), hay que estar atentos a tantos trabajos de historiadores, antropólogos y pensadores latinoamericanos que han desarrollado estos temas.

Pasemos a la comprensión de *inculturación*. Es curioso cómo este concepto antropológico tan rápidamente adquiere preeminencia en la teología y en el Magisterio.

En las *ciencias sociales*, *inculturación* significaba (porque hoy es poco empleada) el proceso personal de asimilar la cultura que rodea a cada uno. Se ha dicho que es el modo en que un individuo adquiere conciencia de la experiencia y del pensar tradicional en su propia cultura. Es pues distinta a la ‘aculturación’: contacto con otra cultura en que cambia la cultura original.

El *uso cristiano* de este concepto es reciente. En la década del 70 es empleado en Japón, las Filipinas, y a través de Asia. Cito dos buenas definiciones provenientes de la India. La primera subraya la entrada del Mensaje en una cultura, la transformación que ocurre en ella, y también cómo la cultura enriquece la vida cristiana; es decir, una relación muy rica. Dice Mariasusay Dhavamony:

“inculturación significa el proceso de infundir el mensaje evangélico en el alma de una cultura de modo tal que el mensaje y la vida cris-

tiana no sólo se expresen con los elementos propios de esa cultura, sino también que la cultura misma se evangelice y se convierta en un enriquecimiento de la experiencia y la vida cristiana”⁵.

Un segundo aporte acentúa el proceso personal de inculturación y su carácter creativo en cada historia y cultura. Un cristiano en comunión con su cultura hindú, Jyoti Sahi nos dice:

“en la profundidad de cada cristiano hay muchos niveles de creencia, debido no sólo a partir de la fe cristiana que uno asume, sino también por toda la historia de creencia desde nuestros antepasados... Por eso, la inculturación no es primordialmente convertir a otros, sino que crear una integridad (en inglés: wholeness) en uno mismo. La inculturación es un proceso de expresión creadora que permite a los cristianos ser fieles a su historia y cultura particular dentro de la Iglesia local”⁶.

Por otra parte, la Comisión Teológica Internacional, en una reflexión específica sobre este tema, la define así:

“el proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia para hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado ambiente socio-cultural, invitándolo a crecer según todos sus valores propios, en la medida que éstos se pueden conciliar con el Evangelio”⁷.

Estas y otras comprensiones teológicas de la inculturación muestran que *se avanza en la reflexión*, en varias direcciones. Un acento es el trabajo del conjunto de la Iglesia introduciendo el Mensaje en una cul-

-
5. Mariasusay Dhavamony, S.J., “Problemática actual de la inculturación del Evangelio”, en VV.AA., *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires: Guadalupe, 1988, pag. 143. Este profesor en la Gregoriana aporta mucha claridad en el debate; y ha inspirado muchos puntos en esta ponencia.
 6. Jyoti Shai, “Popular spirituality in India”, *SEDOS Bulletin*, 89/5, pag. 151. Este artista y teólogo que vive con su familia en una ashram, plantea el reto de la inculturación, no tanto con respecto al filosofar hindú de élites, sino hacia la existencia y religión de la masa del pueblo.
 7. Comisión Teológica Internacional, *Fede e inculturazione*, 1988, No. 11 (en *Il Regno Documenti*, 9, 1989, pag. 275). Es un trabajo en tres partes: visión desde la antropología cristiana (una óptica filosófica y poco antropológica), la inculturación en la historia de la salvación (tiene una buena sección sobre el Espíritu Santo y la inculturación), y problemas actuales (con tres temas cruciales: religiosidades, iglesias jóvenes, modernidad).

tura. Otro acento es la transformación que implica dicho proceso en el mundo cultural. También se subraya el dinamismo de la cultura que acoge y comprende el Mensaje. Este buen debate continuará, sobre todo en el Tercer Mundo donde se originó y donde hay mejores aportes.

Por mi parte, recalco unos *componentes de la inculturación*:

- es una labor eclesial y de diálogo entre el Mensaje y cada cultura;
- tiene un doble objetivo: que la verdad cristiana asuma y cuestione a cada cultura; y que cada cultura creativamente comprenda y ponga en práctica el mensaje de salvación;
- es un proceso plural, dada la multiforme presencia del Espíritu de Dios y su mensaje en los pueblos de la tierra;
- hace una opción preferencial por los pobres y sus culturas;
- tanto los que evangelizan como los evangelizados, comunitariamente, son protagonistas de la inculturación.

Sin duda es una labor grande y delicada. No partimos de cero. En la historia de la Iglesia latinoamericana hay maravillosos ejemplos, y también gruesos errores, en la labor inculturadora.

Principalmente, la misma Revelación en sus testimonios bíblicos nos señala el rumbo. Contamos también con intuiciones y pautas dadas por el Magisterio reciente. A continuación explicito estos fundamentos de la labor inculturadora.

2. Paradigmas bíblicos

Es evidente que los conceptos actuales de cultura y de inculturación no pueden ser retroyectados hacia los textos bíblicos. También es cierto que nos acercamos a la Biblia con nuestras experiencias, conceptos, preocupaciones. Sin embargo, cabe hacer todos los esfuerzos para que el Mensaje bíblico sea quien interpele y guíe nuestra reflexión.

Ahora bien, la Biblia está llena de pueblos y de lo que hoy llamamos culturas. Es una mina inagotable, con metales preciosos y abundantes. Todo el Antiguo Testamento es un itinerario de inculturaciones: en el acontecer tribal, nómade, luego sedentario, agrícola, urbano, nacional, luego en el exilio. En medio de paz o de guerras. Profecías y sabidurías. Las grandes tradiciones e instituciones de la religión judía, profunda y pluriformemente inculturadas, con la influencia de costumbres de otros pueblos. Perspectivas mesiánicas y apocalípticas. En fin, es posible

hacer toda una apasionante *relectura del Antiguo Testamento* desde el punto de vista de sus inculturaciones.

Aquí subrayo dos dinámicas simultáneas y complementarias. Por una parte, la Alianza, la Palabra, el Espíritu de Yahvé, penetra en todo el acontecer de su pueblo, lo conduce y reorienta, transforma su modo de ser. Por otra parte, el pueblo judío con sus propias matrices y con sus contactos con otras culturas, dialoga con su Dios, es infiel, comprende la Revelación, escribe textos sagrados, traza sus itinerarios de fe. Podemos decir que la inculturación es un proceso decididamente encauzado por Dios, y a la vez, es una actividad humana con todos sus condicionamientos y posibilidades.

Luego, con la *encarnación y pascua* del Hijo de Dios, llega a la plenitud lo que hoy denominamos 'inculturación'⁸. La historia de Jesús y de su comunidad apostólica constituyen insustituibles modelos, o paradigmas, en la actual tarea inculturadora.

Jesús y sus seguidores tienen una cultura aramea y judía. Son fieles a la Ley y a los Profetas; pero no se limita al espacio judío la misión apostólica (Mc 16,15; Mt 18,19). Jesús no enseña como los escribas, ni se establece como funcionario del Templo; más bien habla con parábolas y gestos cuestionadores del orden cultural dominante. Claramente Jesús va más allá de los moldes judíos: reúne una comunidad de apóstoles, inaugura un nuevo bautismo, convoca a sus discípulos a asumir la cruz, enseña las bienaventuranzas y la oración al Padre, celebra la cena de su Pascua. Todo esto es paradigmático para nosotros.

En *Pentecostés*, el Espíritu de Jesús manifiesta —entre otros aspectos— la universalidad del ser cristiano. Es pues el Espíritu quien hace dialogar a los apóstoles con las culturas ("todos los oídos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios", Hechos 2,11). Pentecostés ratifica la voluntad irreversible de Dios: su Espíritu y su Palabra son para todos los pueblos. Este, a mi parecer, es el *acontecimiento fundante* de la labor inculturadora de la Iglesia.

8. Como lúcidamente indica Alfredo Morin, P.S.S., "la inculturación de la fe culmina en la Encarnación: el Verbo se hizo judío, no para permanecer así siempre, sino para luego y rápidamente hacerse árabe, cretense, guaraní, quechua, bantú...", citado en esta misma revista.

Estos modelos neo-testamentarios inspiran la catequesis inculturada que llevamos a cabo. Vale detenerse en algunos de estos paradigmas, ya trabajados por Paulo Suess⁹.

2.1. *Hebreos y Helenistas: una fe y varios surcos culturales*

Entre los primeros cristianos había diferencias, discriminaciones, conflictos, con una dimensión cultural (si empleamos la terminología moderna). Resalta la áspera tensión entre hebreos y helenistas. Era una segregación antigua. En el judaísmo, antes de Jesús, algunos hablaban arameo, y otros en la diáspora hablaban griego; tenían la misma Ley pero se reunían en sinagogas distintas.

A pesar del comportamiento de Jesús (cuya misión es entendida sin fronteras), y no obstante el mandato de Pentecostés (mandato universal), ocurre una grave perturbación entre cristianos con distintos patrimonios culturales. Al iniciarse la Iglesia —como a lo largo de toda su historia— la inculturación es *un proceso que conlleva conflicto*. El paradigma, para nosotros, es incorporarnos a este proceso y resolver el conflicto, de manera que la fe en Cristo (con su novedad y su trascendencia) pueda desarrollarse en los contextos culturales en que están los creyentes.

Los hebreos tenían los 12 apóstoles; los helenistas se quejan y escogen a 7 servidores que reciben su misión por la imposición de manos (Hechos 6,1-6). La persecución, por parte de autoridades judías, implica que los creyentes tienen que ir a vivir en medio de otras culturas, sin estar atados al templo ni a la ley; en Antioquía (Siria) son llamados 'cristianos' (Hechos 11,26).

Hay una serie de incidentes y contradicciones entre judíos-cristianos y gentiles-cristianos. El proceso de inserción del Mensaje cristiano en culturas distintas no es tranquilo ni rápido. En este proceso, un gran paso se da en el llamado 'Concilio de Jerusalén' (años 48/49) con sus repercusiones culturales y religiosas. A los helenistas no les imponen preceptos judíos (como la circuncisión), salvo no comer carne ofrecida a los ídolos y no tener uniones ilegítimas (Hechos 15,5-9; Gal

9. Según Paulo Suess (que ha elaborado rigurosamente esta temática), la práctica de la inculturación reconstruye experiencias de los primeros cristianos y pondera su valor paradigmático; ver *Inculturação, desafios, caminhos, metas*, "Revista Eclesiástica Brasileira", 49-193 (mar. 1989) 81-126; su reflexión sobre 'hebreos y helenistas', y la 'continuidad y ruptura' paulina es retomada en esta ponencia.

2,1-10). En un plano cotidiano, siguen las dificultades, por ejemplo, si un judío-cristiano puede comer junto con los gentiles. Sobre esto discuten Pablo y Pedro (Gal 2,11-21). La inculturación es un tema candente, polémico.

Así se ha iniciado la compleja y prolongada lucha para lograr que la fe cristiana y la transmisión del Mensaje se lleven a cabo en varias maneras, sean accesibles desde distintos contextos humanos. En medio de esta aguda confrontación, *El Espíritu guía a la Iglesia* naciente en sus inculturaciones (“hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros”, Hechos 15,28). Cada cultura humana puede recibir la fe y puede responder al Mensaje. Es un gran paradigma: la fe común, el agua de salvación, avanza con libertad por surcos distintos.

2.2. *Misión paulina: continuidad y ruptura*

Otro paradigma proviene del trabajo evangelizador de San Pablo (fiel al espíritu no discriminatorio de Jesús). Los creyentes, en un sentido, continúan con sus costumbres, y en otro sentido, rompen con ellas a fin de gozar —desde su cultura y superándola— una nueva existencia en Cristo. Se puede decir que Pablo vive en su propia persona varias inculturaciones, como judío y fariseo, como ciudadano romano e insertado en ambientes paganos. Le podemos considerar como el principal teólogo y catequista de la inculturación en la Iglesia apostólica (y a Esteban, helenista-cristiano, como el primer mártir de la inculturación, Hechos 6 y 7).

Por una parte, un ser cristiano en *continuidad con cada cultura*. El evangelizador se hace judío con los judíos, y se comporta como gentil con los gentiles (“me he hecho todo a todos”, 1 Cor 9,20-23). No hay que judaizar a los gentiles, ni cabe deculturar a los circuncidados. Esta continuidad incluso abarca la religiosidad de la gente no cristiana; Pablo admira la religión del Dios desconocido en una Atenas idolátrica (“lo que adoran sin conocer, eso les vengo a anunciar”, Hechos 17,22-28). Es decir, la conversión al Señor Resucitado no anula las condiciones culturales en que se desenvuelven los creyentes. Desde ellas, con ellas, se practica la nueva fe.

Por otra parte, una *ruptura con cada mundo cultural*. En el fondo, se trata que el discípulo tiene que zanjar con la maldad. Judíos y gentiles están sumergidos en el pecado, y sólo son justificados por la fe (Rom 1,16; 3-31). No son salvados por las ‘obras’ según la ley del judío, ni por

la 'sabiduría' del griego. En otras palabras, sus culturas (sus esfuerzos humano-religiosos) son superados por la fe que responde al mensaje de redención en Cristo. Las 'obras' de la ley no valen en sí; ella implica maldición; la ley sólo vale como pedagoga hacia Cristo (Gal 3,10-24). La fe no es producto de la sabiduría humana; es el Espíritu quien nos da a conocer las gracias divinas (1 Cor 1,17; 2-16). Pues bien, estas rupturas no significan que los creyentes dejen de pertenecer a la cultura de Jerusalén ni a la cultura de Corinto, Efeso, Tesalónica, etc. Cada creyente está involucrado y permanece en su espacio socio-cultural; pero allí son bautizados e incorporados en una comunidad de fe; por esto hay ruptura.

Sin duda es una paradoja. Pertenecer a una cultura, y a la vez, desolidarizarse de la maldad que hay en ella. Compartir trabajos y sentimientos con los semejantes, pero reconocer la transcendencia de la salvación. Es una exigencia de la *nueva vida en Cristo*.

Para nuestras situaciones, el paradigma paulino implica:

- la comunidad creyente asume plenamente su identidad socio-cultural, y con ella se hace discípulo del Señor Jesús,
- la comunidad creyente desabsolutiza su contexto cultural; rompe con realidades cargadas de maldad, a fin de disfrutar de la libertad dada por el Espíritu de Cristo.

2.3. *El evangelio de ignorantes-sabios*

Otro paradigma consigna la distinción entre el pensar dominante y la sabiduría de los 'últimos'. El Mensaje de liberación integral no es indiferente ante dicha distinción; confronta al primero; muestra preferencia por la segunda. Esta actitud, este discernimiento, se basa en la Biblia.

Jesús dialoga con personas y grupos de los diversos estratos culturales de su época. Sin embargo, en los destinatarios y en las preocupaciones centrales de su Mensaje hay una actitud preferencial por sectores que eran catalogados como ignorantes: *la niñez, la multitud, la mujer, los pobres*, que a los ojos y oídos de Jesús son más cercanos a él. El Maestro les escucha, camina con ellos, les habla. Esto contrasta con costumbres muy arraigadas en su tiempo.

La sociedad judía era sumamente discriminatoria. El niño no sabe nada. La mujer está marginada del sistema de enseñanza y poder. La muchedumbre de pobres, de enfermos, de pecadores, es despreciada por los 'cultos', los cumplidores de la ley.

Pues bien, con esta multitud postergada Jesús pasa su tiempo, establece amistades, les acoge y enseña (ver, por ejemplo, Lc 7,22; 8,1-3; 9,48; 10,21; 10,39; 14,23-24; 18,15-17). Se puede decir que Jesús *opta culturalmente por los 'ignorantes'* de su tiempo. Les regala su afecto. Asume sus necesidades y sus modos de comprender los asuntos de cada día. Comparte sus anhelos y emociones. Ingresa en su ambiente cultural de marginación, por un lado, y de solidaridad, por otro lado. Y dada esta actitud fundamental, no extraña que Jesús continuamente tenga dificultades con quienes se consideran portadores de la verdad y representantes de la ley (ver Mt 5,20ss; 15,1-9; 23,1-32). A Jesús no le cabe duda que Dios hace a los pequeños más sabios (Mt 11,25). Los marginados por la cultura dominante, son quienes mejor conocen a Dios.

San Pablo continúa con esta perspectiva que *voltea el orden socio-cultural*. Las personas y comunidades consideradas tontas, impotentes, ignorantes, ésas son las favoritas del Señor. Según Pablo, Dios sorprendentemente escoge lo necio y lo débil (1 Cor 1,26-29). De aquí deriva el comportamiento cristiano: hay que hacerse necio para ser sabio (1 Cor 3,18-20). Sólo Dios es fuente de verdad.

Por otra parte, Pablo critica una 'verdad' aliada de la injusticia (Rom 1,18; Col 2,8), un pensamiento de quienes mandan en el mundo (1 Cor 2,6). También la carta de Santiago distingue una verdadera de una falsa sabiduría (Sant 3,13-18) con el criterio de la conducta hacia el prójimo, de las 'obras hechas con sabiduría'.

Este paradigma —aplicado a nuestra realidad latinoamericana— incentiva una enseñanza de la fe a la muchedumbre, aparentemente ignorante, ciertamente llena de sabiduría que Dios concede especialmente a los 'últimos'. En otros términos la inculturación, *toma distancia del pensar dominante*, por un lado, y *sintoniza con las culturas de los pobres*, por otro lado.

En conclusión, la actual catequesis —urgida a inculturarse con buenos fundamentos bíblicos— tiene una densidad *pentecostal*. Ella no es una táctica, de adaptar el Mensaje a un contexto humano. En primer

término es una obra del Espíritu que conduce al pueblo fiel a la plenitud de la verdad. Se han anotado unos paradigmas bíblicos: una sola fe con, una pluriformidad cultural, continuidad y ruptura con los condicionamientos socio-culturales, preferencia por la sabiduría de los 'pequeños'. Estos y otros paradigmas predeterminan la actual renovación catequética; y su eficacia proviene —en última instancia— del espíritu que guía a su Iglesia.

En una realidad verificable en la *historia eclesial*. Los Padres de la Iglesia, el testimonio de mártires y santos, el desenvolvimiento de la liturgia, la iconografía, los Concilios, el Magisterio local y universal, los canales de la religión popular, el desarrollo de la catequesis; la vida religiosa inserta, son todas instancias en que se lleva a cabo lo que hoy clasificamos como 'inculturación'. Si estas instancias están en diálogo con la cultura de cada grupo humano y son una vida cristiana encarnada en la historia, entonces el Espíritu está moviendo a su pueblo; y, cuando no hay o es insuficiente la inculturación, entonces hay infidelidad al Espíritu de Dios vivo. En esta historia eclesial la Jerarquía tiene una responsabilidad especial con respecto a la inculturación.

3. Pautas Magisteriales

Estamos hablando de una práctica y temática desarrollada durante milenios, pero el concepto de inculturación está presente sólo en estas últimas décadas. Por eso, la siguiente reseña corresponde a la etapa reciente. El punto de partida es el Concilio. Luego reseña, en orden cronológico, dos tipos de materiales: sínodos universales y sus correspondientes documentos papales, y eventos-textos episcopales en nuestro continente. Aquí anotaré pautas específicas sobre la inculturación (aunque no se emplee, en algunos casos, esa palabra) y no abarcaré el vasto terreno de fe y culturas.

3.1. Concilio: revelación y encarnación para cada cultura

En la década del 60 la Iglesia aún no empleaba el concepto de inculturación; pero su fundamentación doctrinal es enunciada en el gran Concilio Vaticano II (1962–1965). No es asunto lateral. Está presente en el meollo del mensaje conciliar. Cito dos pasajes importantes:

En cuanto a *revelación y culturas*:

“Dios revelándose a su pueblo hasta el momento de su plena manifestación en su Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia

de aquellas edades. Del mismo modo, la Iglesia... ha sabido emplear los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todos los pueblos" (GS 58).

Con respecto a *encarnación y culturas*:

"La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los seres humanos con quienes convivió" (AG 10).

Es decir, así como Dios actúa (revelándose, encarnándose, en culturas), así la Iglesia enseña a partir de, e insertada en, diversas culturas. Esta doctrina respaldará el gradual paso de la tradicional actitud de 'adaptación', 'acomodación', a la de una 'contextualización', 'inculturación' ¹⁰.

El tratamiento de la cultura, por ejemplo en el capítulo que le dedica *Gaudium et Spes* (53-62), subraya el progreso científico y técnico occidental y las antinomias que implica; sin considerar otras grandes corrientes culturales en el mundo de hoy. Por otra parte, es interesante que la cultura se entiende, no como valores ni como patrimonio de grupos 'cultos', sino como parte del acontecer histórico contemporáneo y como un bien común. Otro gran logro es reconocer el enriquecimiento mutuo entre *Iglesia y culturas* (58, y cf. 40-44 sobre el intercambio entre Iglesia y mundo); ésta es una óptica distinta a la de una 'adaptación' de la vida cristiana a cada cultura (AG 22, GS 91). Así se combinan enfoques distintos sobre lo cultural, como ocurre a menudo en textos eclesiales oficiales.

3.2. *Obispos en Medellín: renovación de la catequesis*

La preocupación central del Episcopado del continente en 1968, es la *transformación* que vive América Latina y la presencia eclesial en este proceso. Con esta perspectiva se trabaja la temática de la catequesis, y por eso, la insistencia en la renovación. Esta es la categoría

10. Al respecto, Louis Luzbelak, *The Church and Cultures*, New York: Orbis, 1988, pag. 69, y cuadro comparativo entre 'acomodación' e 'inculturación' en pags. 82-83. Más exacto es el análisis de Paulo Suess (art. citado) que añade como el Magisterio asume el espíritu post-colonial y post-conciliar (pag. 27) que va más allá de la traducción cultural.

reiterada en toda la sección que Medellín dedica a la catequesis (y será la categoría preferida, en 1983, por los obispos brasileiros en el documento que luego comentaremos). No es pues una renovación de uno u otro aspecto, ni por intereses eclesiásticos; es por la exigencia de los *signos de los tiempos*:

- un mundo que cambia,
- maduración de la Iglesia,
- la religiosidad popular,

éstos son los hechos que a juicio de los Obispos plantean la *necesidad* de una profunda renovación (documento Catequesis, nn. 1,2,3,5). En el tercer hecho, y también en el primero, entra la dimensión cultural.

Tanto la visión teológica, como las orientaciones metodológicas, aunque no desarrollen explícitamente la 'inculturación', sí hacen reflexiones de fondo que se refieren a ella.

La *perspectiva teológica* es la de una unidad entre proyecto de Dios y aspiraciones humanas, entre historia de salvación y la historia humana (nn. 4 y 17). Esto tiene implicancias —sin exagerar— revolucionarias para la catequesis:

“Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis” (n. 6).

Por lo tanto, no se trata de enseñar la fe dando meros ejemplos de la vida, ni juxtaponer experiencias y Mensaje; se trata de que la historia de la humanidad forma parte del *contenido* de la catequesis, y que al relacionar la existencia concreta con el Mensaje haya “fidelidad a la Palabra revelada” (n. 15). Y, todo esto, como elementos indispensables.

Con respecto a *metodología*, subrayo unos componentes. En correspondencia con situaciones y culturas diversas, un *pluralismo* de formas de catequesis (nn. 8,15). Resaltan también las dimensiones de *comunidad y familia* (n. 10), la 'nueva cultura de la imagen' (n. 12) debido a los medios de comunicación masiva, y la formación de catequistas, especialmente laicos de cada lugar (nn. 14, 17j).

Así, tanto la línea doctrinal como las pautas de acción afirman una decidida transformación en la catequesis, con mejores posibilidades de inculturarse.

3.3. *Pablo VI: diálogo entre Evangelio y culturas*

En 'Evangelii Nuntiandi' (1975), Pablo VI recoge y ordena el trabajo sinodal sobre Evangelización (1974). Un párrafo está dedicado a la catequesis (EN 44; cf. también 54); pero el texto expone una honda visión de la relación entre Evangelio y cultura: lo cual es relevante para lo de inculturación.

La *catequesis* se entiende como "enseñanza religiosa sistemática de los datos fundamentales", con "métodos adaptados a la edad, cultura, capacidad de personas, tratando de fijar siempre en la memoria, la inteligencia y el corazón las verdades esenciales" (EN 44). Se reiteran elementos conocidos, en el sentido de 'adaptación' (EN 44, 54) y de 'trasvasar' el mensaje al lenguaje comprensible (EN 63). Lo original es el enfoque global: hay una desconexión, y por consiguiente, se propone una interacción entre Evangelio y cultura. Veamos esta originalidad.

En primer lugar, unos *presupuestos* muy agudos. Un drama de nuestra época, según Pablo VI, es la "ruptura entre Evangelio y cultura": por eso hay que evangelizar "de manera vital, en profundidad, y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas" (EN 20). También es notable como el Papa visualiza el enlace entre Reino de Dios y culturas: el "reino que anuncia el Evangelio es vivido por los seres humanos profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos tomar los elementos de la cultura y las culturas" (EN 20). Así tenemos una apreciación histórica y trascendente de lo cultural. Con estos presupuestos muy acertados, cabe preguntarse por la ruptura entre catequesis y culturas (desafortunadamente es así), y por un modo de enseñar la fe en la construcción del Reino de Dios.

Ahora bien, hay un *diálogo y enriquecimiento mutuo*. Se dice, por una parte, que el Evangelio es independiente de las culturas, y las impregna sin someterse a ellas (EN 20), y, por otra parte, que las culturas son regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva (EN 20). Más a fondo, se trata de una "interpelación recíproca entre Evangelio y vida concreta, personal y social" (EN 29). Interpelación mutua, interacción, diálogo; son categorías que perfilan un tipo de inculturación más rico que el esquema de 'adaptación' y traducción del mensaje.

3.4. *Obispo en Puebla: evangelización y proceso cultural*

En 1979 el episcopado latinoamericano se concreta en el significado de la evangelización. Se pone acento en la *transmisión integral* del men-

saje cristiano y la disciplina interna en la Iglesia; por otra parte, se avanza en muchos campos que tienen que ver con nuestra temática: evangelización y cultura (DP 385-443), religiosidad popular (DP 444-469), liberación (DP 470-506), catequesis (DP 977-1011).

Se hace un *balance* de la acción catequética desde Medellín (DP 977-991). Entre los elementos positivos: la integración de vida y fe, la pedagogía, importancia de la Biblia, catequesis en comunidad, elaboración de textos. Entre los puntos negativos: enseñanza que no llega a todos, dualismo entre vivencia y doctrina.

Como *principios*, nuestros Obispos señalan: la "integridad del anuncio de la Palabra para superar dualismos, falsas oposiciones y unilateralidad" (DP 1004); y especifica una catequesis que "penetre, asuma y purifique los valores de su cultura" (DP 996). En cuanto a *metodología*, hay buenas orientaciones, por ejemplo, catequesis de grupos y de multitudes (DP 1010); uso de la memoria humana y de técnicas audiovisuales (DP 1009).

Lo sobresaliente en Puebla es postular un *plan de trabajo*: evangelizar las culturas, y éstas con sus dinamismos. No es uno entre muchos temas. Es un planteamiento bien elaborado, con peso y significación en las décadas hacia adelante.

La cultura se comprende —como ya lo anoté— de manera filosófica (p.ej. DP 387-9) y también de modo histórico (DP 51-70, 392). Su reflexión sobre la acción de la Iglesia que se encarna en los pueblos y asume sus culturas implica una óptica de inculturación, aunque no se emplee ese concepto (DP 400-7).

Esta propuesta programática recalca el complejo *proceso cultural* contemporáneo (DP 393, 421-443), que —podemos decir— tiene dos vertientes. Hay una "adveniente cultura universal" (DP 421), y es criticable la "nivelación y uniformidad, que no respete las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (DP 427); por otro lado, positivamente, la gestación de una nueva civilización de comunión y participación, ya que el Evangelio debe penetrar en la "cultura y ambientes para hacer una nueva humanidad" (DP 350). Cabe añadir la creatividad cultural de los sectores pobres.

Es una excelente propuesta de trabajo: evangelización y procesos culturales. Es también una veta de trabajo en la catequesis; no sólo

enlazar Mensaje con experiencia numana; también considerar los procesos y cambios culturales.

3.5. *Juan Pablo II: enseñanza integral y encarnada en culturas*

En el conjunto del Magisterio papal —y también al hablar de catequesis— se insiste en una integral transmisión y puesta en práctica de la *doctrina de Jesucristo*. Ha sido y seguirá siendo una preocupación de la Iglesia. Lo que llama la atención es que dicha preocupación esté conectada, ahora más que antes, con la evangelización de culturas, y más en concreto, con la inculturación. Es una enseñanza novedosa en el Papa¹¹.

En ‘Catechesi Tradendae’ (1979), Juan Pablo II retoma las conclusiones sinodales sobre la Catequesis (1977). Los cimientos doctrinales son: Cristo como único Maestro (CT 6-9), la misión de la Iglesia (CT 10-17, 62-71), y la obra del Espíritu (CT 72).

La catequesis se define como un momento en el gran proceso evangelizador, en que se cultiva la fe de niños, jóvenes y adultos, enseñándoles “la doctrina cristiana... de modo orgánico y sistemático” (CT 18). Esta Exhortación Apostólica subraya una *enseñanza integral*, escogiendo métodos capaces de comunicar todo el Mensaje, y su dimensión ecuménica (CT 30-3). Hay otros puntos claves, pero me concentro en la relación catequesis y culturas.

De partida, una *variedad y complementariedad* de métodos y programas, según los destinatarios y los medios socio-culturales en que se desenvuelven (CT 45, 51). Lo central es que *la catequesis se encarne en las culturas*, sin reduccionismos, ni concesiones en asuntos de fe y moral (CT 53); aquí el Papa habla de la inculturación, como un componente de la Encarnación; y hace dos grandes precisiones: el Mensaje está siempre inserto en culturas, y, “la fuerza del Evangelio es... transformadora y regeneradora” de culturas. También hace varias referencias a la cultura y religión del pueblo, que ayudan a entender mejor el misterio cristiano (CT 53; y en la nota 59 califica un canto popular polaco como catequesis).

11. Además de los dos documentos citados en el texto, Juan Pablo II habla de inculturación: a la Comisión Bíblica (1979), en Coimbra donde expone la ‘encarnación cultural’ (15/5/1982), al Consejo por la Cultura (18/1/1983), en Uganda (15/8/1985); y en otros momentos que aún no he consignado.

En otro documento, 'Slavorum Apostoli' (1985), alabando a Cirilo y Metodio, habla extensamente de la inculturación (en base a esa experiencia en los pueblos eslavos). La plantea en dos sentidos: "inculturación—encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, introducción de éstas en la vida de la Iglesia" (SA 21); y, la actividad misionera de inculturación en que "Iglesias de antigua fundación... ayudan a las Iglesias y a los pueblos jóvenes a madurar en su propia identidad y a progresar en ella' (SA 26). Resalto en éstas y las anteriores afirmaciones un *doble movimiento*. Desde el Evangelio y la misión eclesial hacia las culturas, por un lado. Y desde las culturas y pueblos que reciben el Mensaje, por otro lado. Más atención prestan, estos documentos, al primer movimiento; sin embargo, se menciona la interacción; y —creo yo— hay que prestar igual atención al segundo movimiento. De este modo se reconoce el dinamismo de reciprocidad, que caracteriza la inculturación.

Resumiendo lo ya dicho, el Magisterio ha iniciado su tratamiento de la inculturación; es una iniciación promisoria. Su impulso proviene del tercer mundo, de Asia y de Africa, y ahora también contamos con elaboraciones latinoamericanas. Es una temática en continuidad con principios conciliares y sinodales: inserción del Mensaje en diversos ambientes, diálogo entre fe y culturas. Pero hablando hoy de inculturación no se está repitiendo lo que se ha dicho antes. Hay un paso hacia adelante. Se redescubren y precisan unas implicancia de la Encarnación y de la obra del Espíritu, como interacción, inculturación, que van más allá de las concepciones de 'adaptación'. El nuevo horizonte conceptual es *más exigente y más transformador*, tanto en la acción catequizadora como en los procesos culturales. Veamos unas muestras de estos avances en el panorama latinoamericano.

4. Avances programáticos

En fidelidad al Mensaje bíblico, y concretando las directivas dadas por el Magisterio, esta década del 80 es sumamente rica en cuanto a programas de catequesis, a niveles de continente, de países, de diócesis, donde hay más personal, más iniciativas, recursos y metodologías. Se está renovando profundamente la catequesis; pero —a mi juicio— es aún incipiente y tímida la inculturación. Mis observaciones, en torno a unos programas y materiales, están volcadas hacia el reto de la inculturación. Primero veamos un excelente plan global, y luego, experiencias entusiasmantes en varios de nuestros países.

4.1. *DECAT: catequesis latinoamericanista*

El amplio y complejo espacio latinoamericano requiere de catequesis inculturadas, muy específicas, pero con líneas comunes. El departamento de catequesis del CELAM formuló un plan general, fiel a las mejores experiencias y reflexiones pastorales en el continente (lamentablemente poco conocido, salvo por responsables de catequesis)¹².

La catequesis se describe como una “educación ordenada y progresiva de la fe”, y dicho con una imagen itinerante: un “permanente caminar hacia la plenitud de la Revelación que Dios hace al ser humano en Jesús” (LC 48).

¿Qué acentos tiene esta catequesis en América Latina? (LC 54–8, 102–4):

- *comunitaria*; una catequesis en la Iglesia; con impacto social,
- *situacional*; forman parte del contenido de la catequesis las situaciones concretas, interpretadas a la luz de la Palabra;
- *misionera*; no se presupone la fe; la despierta; conduce a la conversión;
- *liberadora*; es una integral liberación del pecado y de estructuras opresoras, con una opción preferencial por los pobres.

En cuanto a la relación con las culturas, la catequesis “asuma y purifique” la cultura (LC 149); hay situaciones permanentes que “exigen una catequesis con notas características: en medios indígenas, afroamericanos, emigrantes, multitud urbana, universitarios, militares, obreros, jóvenes, etc. (LC 104). Por lo tanto, la catequesis busca “una relación estrecha entre la formulación del mensaje divino y las diferentes culturas” (LC 146).

Entre sus muchos aportes lúcidos, tres tratan directamente la inculturación.

En primer lugar, el principio de la *interacción* entre Mensaje y vida (LC 21, 22). No es pues sólo aplicar, introyectar, la doctrina. Es un proceso denso, dialéctico. Al respecto se cita EN 29: la ‘interpelación recíproca’ (que ya anotábamos).

12. DECAT–CELAM, *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina*, 1968; presentación por Mons. A. González, Arzobispo de Quito y Presidente del DECAT (quien anota que no se trata de un ‘directorio’ sino de ‘líneas orientadoras’ pedidas por dos Asambleas del CELAM, 1981 y 1983).

En un segundo lugar, una *concepción transparente* de la inculturación. Esta es descrita, a veces, en forma etérea o en términos sólo pedagógicos (dar a conocer algo en manera comprensible al destinatario). El documento del DECAT no hace rodeos:

"Inculturación.

Hay un aspecto de la Catequesis que nunca se puede omitir: escuchar, ver y compartir la vida del pueblo... la Catequesis al escuchar la acción de Dios presente en la sociedad, al distinguir los signos de los tiempos, contribuye eficazmente a ir encarnando la única fe en nuevos mundos culturales" (LC 23), y luego precisa:

"sabemos que evangelizar una cultura o subcultura no significa imponer otra..." (LC 25).

En tercer lugar, el importantísimo vínculo entre *catequesis y religión popular*. Es un vínculo de servicio a la religiosidad (LC 105-120). Esto se hace con criterios bíblicos, antropológicos, cristológicos, eclesiológicos, litúrgicos. No se improvisa, ni es tarea simple. Aún más, se trata de educar en la fe *desde* la religiosidad (LC 114); ella es como una cantera inagotable de temática para educar en la fe (LC 120). Retomaremos este punto esencial en los comentarios finales.

Tenemos pues *un mapa* para la catequesis en América Latina. No es un artificio teórico; tampoco es una pauta para resolver problemas. Más bien apunta hacia dónde caminar y cómo avanzar; por eso lo llamo un mapa. Si me permiten añadir una confesión: lamento no haber conocido antes este documento tan lúcido y completo; lamento no haber tomado nota antes de los impresionantes avances que se están haciendo en la catequesis en tantos lugares del continente. A menudo se resalta, en la Iglesia del continente, la opción preferencial por el pobre, los círculos bíblicos, la espiritualidad mariana, la pastoral de conjunto, la teología de liberación, las comunidades de base; todo lo cual es demostración de nuevos perfiles en el cristianismo latinoamericano. Pero aquí quiero insistir en que la catequesis es también un terreno donde hay novedosos y profundos aportes latinoamericanos. El texto del DECAT de 1986 da testimonio de ello. Hay también ejemplos en muchos países. A continuación, considero dos tipos de aportes. El primero son experiencias de catequesis del Brasil y del Ecuador; llamo la atención a elementos de incultración social y cultural. El segundo tipo son aportes de Chile y Perú; subrayo las dimensiones familiares y festivas.

4.2. *En Brasil y Ecuador: acento social y cultural*

Hay una tendencia de entender, y practicar la inculturación en un sentido limitante de lo cultural a dimensiones como valores, artes, creencias. Por otra parte, grandes esfuerzos de inculturación tienen una visión equilibrada; se incluyen facetas sociales y facetas culturales. Reseño dos de estos esfuerzos; uno es un documento del Episcopado Brasileño, *Catequese Renovada* (1983) que ofrece orientaciones y contenidos generales; el otro es un material de trabajo del departamento de Catequesis del Episcopado Ecuatoriano, *En camino hacia el Reino de Dios* (1983), en forma de fichas catequéticas.

4.2.1. El primero es un *marco teórico* desde la experiencia eclesial brasileña¹³. No son ideas que posiblemente sean puestas en práctica. Más bien, sistematiza experiencias y da una dirección. Sobresalen dos palabras: 'caminhada' y 'comunidade', que muestran el espíritu de estas directrices.

Se distingue claramente la instrucción-aprendizaje individual (que ha prevalecido desde el siglo 16 hasta mediados del siglo 20) de un *proceso comunitario y sistemático de educación de la fe*:

"a catequese é um processo dinámico e abrangente de educação da fe, um itinerário, e não apenas uma instrução..., educação comunitária, permanente, progressiva, ordenada, orgânica e sistemática da fe" (CR 281 y 317).

El marco teórico tiene un *acento social*, no en el sentido restringido de fenómenos sociales, sino en todo el mosaico de lo social: desde la comprensión de la revelación de Dios en la historia, un énfasis en la comunidad que catequiza (que es precisamente la conclusión bien práctica de este documento, CR 281-316), y el gran tema de la liberación integral. De este modo la inculturación no es algo de folklore ni algo puntual (ejemplos de costumbres, etc.); ella busca la enseñanza de la fe completa y concreta, con implicancias personales y sociales de transformación (implicancias que algunos sectores cristianos devalúan o callan).

Ahora bien, metodológicamente esta catequesis tiene un 'principio de *interacción*' o de interpelación (haciendo referencia a EN 29):

13. *Catequese Renovada*, documento 26 de la CNBB (Paulinas, 1987); ha contado con aportes de agentes de catequesis de todos los niveles. Tiene 4 partes: historia de la catequesis, principios para una catequesis renovada, temas fundamentales (la parte principal), y la comunidad catequizadora (orientación concreta para CC.EE.BB.).

“una interação (=um relacionamento mutuo e eficaz) entre a experiência de vida e a formulação da fe; entre a vivência actual e o dado da Tradição” (CR 113).

También se incluye el concepto de *adaptación*, a nivel de lenguaje, de método, y de contenido, teniendo en cuenta las condiciones históricas y culturales de los catequizandos (CR 101). Opino que hay pues dos perspectivas distintas; ¿es una antecedente para la segunda?, ¿son complementarias?; me parece que la interacción es más integral, más bíblica, que la perspectiva de la ‘adaptación’. En este punto y también al no elaborar problemas y tradiciones culturales propios del Brasil, el documento tiene sus vacíos.

4.2.2. ‘En camino hacia el Reino de Dios’ puede ser clasificado como un *ensayo de inculturación* en la realidad ecuatoriana¹⁴. Al examinarlo es evidente que se han reunido elementos provenientes de catequistas, teólogos, pastores, científicos sociales, pedagogos; una confluencia que no es fácil de lograr. El resultado es un material de consulta para una catequesis que, a mi juicio, es a la vez inculturada y liberadora. No es un catecismo (y es incorrecto criticarlo como si fuera tal).

El objetivo, como ya fue planteado en Puebla, es *integrar fe y vida*. Para ello desarrolla ‘realidades humanas englobantes’: la familia, los jóvenes, el trabajo, las necesidades básicas, pobres y ricos, cultura, estructuras de dependencia, religiosidad popular, comunidad y organización, ministerios, actitudes del cristiano; y como temas básicos y finales: pascua, biblia, Dios, Jesús, Iglesia. (Introducción, pág. 4).

Cada tema consta de *cuatro dimensiones muy bien entrelazadas*:

- plan de Dios,
- nuestra realidad,
- restauración en Cristo,
- Iglesia y construcción del Reino.

Gracias a los lazos entre estas cuatro dimensiones, la inculturación no es algo intencional sino algo logrado. Es decir, para que se lleve a cabo

14. Son significativos sus sub-títulos: ‘proyecto en estudio’, y ‘material para la elaboración de textos de catequesis, catequesis especializadas, formación de agentes pastorales’. Son 16 unidades, elaboradas por el Departamento de Catequesis de los Obispos del Ecuador, con la colaboración de muchas personas. Debido a serios cuestionamientos que le hiciera la Congregación del Clero, el texto está siendo completamente reelaborado.

un proceso inculturador —en este caso, en un material escrito— es necesario estructurar la interacción fe-vida en el mismo texto.

Cabe tomar como ejemplo la ficha 'cultura'. Su punto de partida es bíblico: *Dios se manifiesta en la cultura* de cada pueblo; contraste entre la idolatría y la fe en el Dios único; el tema de una humanidad unida. Luego se anotan las *diversas culturas ecuatorianas*, la dominación cultural, la educación, valores y anti-valores en este campo de la cultura; es decir una visión crítica y constructiva de la realidad, a la luz de la Palabra de Dios. La *sección cristológica* es la central; muestra a Jesús que asume la identidad de su pueblo, pero a la vez, ayuda a cambiar y humanizar dicha cultura; y testimonios de la Iglesia inculturada. La conclusión, en términos de vivencia eclesial y de construcción del Reino, incluye algo de historia (aciertos y desaciertos en la relación evangelio-cultura), directrices del Magisterio, y requisitos para una buena evangelización en el contexto de los ecuatorianos.

Aunque estos dos materiales son de naturaleza distinta —ya que el brasilero es un documento oficial que orienta la catequesis, y el ecuatoriano es un texto de apoyo a la catequesis (criticado y en proceso de revisión)— ambos desarrollan implicaciones socio-culturales de una catequesis, con un fecundo *método y espíritu de interacción* entre el Mensaje y la cotidianidad del pueblo de Dios.

4.3. *En Chile y Perú: enfoque familiar y celebrativo*

En nuestro continente, la familia y la celebración son dos realidades básicas, aunque también complicadas y con rasgos de mutación. Una gran cantidad y calidad de catequesis toma muy en cuenta estas realidades. Dos programas ejemplares son la catequesis familiar en Chile, y una gama de catequesis de celebraciones en Cajamarca (diócesis rural del Perú). Estos programas tienen muchos aspectos; aquí voy a recalcar lo familiar y lo festivo, por ser dos realidades básicas en el proceso de inculturación.

4.3.1. El programa llamado 'catequesis familiar', iniciado en Chile en 1969 y ahora también presente en muchas diócesis del continente, claramente enfatiza la vivencia familiar pero no se limita a ella¹⁵. Es una

15. Cada año en Chile unas 100 mil familias son evangelizadas con este programa conducido por un equipo central que preside Carlos Decker. Este programa ha dinamizado a toda la Iglesia y sus comunidades. Según Mons. Tomás González "ha colaborado en destruir la

evangelización dialogada entre adultos, y de ellos con sus hijos e hijas; está orientada a la formación de comunidades de base, a la participación en la parroquia; presenta la doctrina en el esquema de la historia de salvación y su centro: Cristo; prepara a adultos y niños a los sacramentos; incentiva la construcción de una sociedad justa; e incluye intensos momentos de oración y de fiesta.

Por consiguiente es un amplio *proceso de evangelización e inculturación*. Me detengo en tres facetas.

Sanear la familia y construir comunidad. Son objetivos concretos en los dos años de catequesis. Es crucial el testimonio de fe personal y grupal, entre todos los participantes en este programa. Ellos se auto-evangelizan; ellos pueden inculturar el Mensaje en sus ambientes familiares y sociales, unos ambientes llenos de conflictos y también de la presencia salvífica de Dios.

Enseñanza y transformación de la vida. La doctrina cristiana se enseña de modo que cambia la vida concreta. (Por esto el programa recibe una crítica neo-conservadora: se dice que la gente no aprende las verdades; la clave es el modo en que las aprende). La catequesis familiar proporciona:

“un conocimiento progresivo de los contenidos básicos del misterio cristiano, inicia en la oración y celebración de la vida que se va transformando por el contacto con Jesucristo...; en vez de apresurarse por completar un programa de instrucción cristiana, se toma el tiempo necesario para encaminar, desde la indiferencia o desde una religiosidad individualista, pasiva, fatalista y ritualista, hacia una fe cristocéntrica, constantemente interpelada por la Palabra de Dios y en comunidad” (C. Decker, Metodología, Catequesis Familiar, 1988, pag. 25).

dualidad Fe y Vida... armonizando el culto y la oración con actividades de servicio y de atención al prójimo” (1985), expresiones que apuntan su exitosa inculturación. Los materiales escritos empleados son: ‘Al Encuentro del Dios vivo’ (libros de los padres de familia), dos Cuadernos del Niño, Guiones didácticos, Celebraciones para niños, y textos auxiliares (hasta mediados del 88 se habían publicado tres millones y medio de estos textos, lo que muestra la difusión de este programa).

* N. del E. En enero de 1990 está prevista una nueva edición revisada del material del primer año, y en 1991 del segundo año de la serie “Al encuentro del Dios vivo”, que espera asumir las sugerencias de la base, de los expertos y de la Conferencia Episcopal de Chile, como se hace cada 4 ó 5 años.

Es pues la interacción Mensaje-vida. Me parece que lo criticable es presumir una religiosidad siempre negativa; el pueblo también tiene una religiosidad liberadora y centrada en Dios; otro problema es no considerar los procesos culturales (creatividad simbólica de las bases, industria cultural dominante, heterogeneidad cultural en el país y en el continente, etc.). Aquí hay mucho que hacer.

Festejar la fe. En las reuniones con los adultos hay —durante los dos años— 11 celebraciones y 4 jornadas-convivencias; y con los niños, cada encuentro es una celebración. Cada uno de estos encuentros tiene tres momentos:

- “catequístico... conocer cada vez mejor al Señor,
 - “alabanza y oración... alegre y festiva... los niños oran con espontaneidad al Señor,
 - “compromiso personal y social... a vivir el evangelio en su ambiente” (M. González, *Celebraciones para niños*, 1985, pag. 3, tomo 1).
- Por lo tanto, una celebración que incluye contenidos y compromisos.

4.3.2. Otra experiencia muy valiosa es la *catequesis en una diócesis campesina*, Cajamarca (Perú), con excelentes materiales generados durante estos últimos 15 años¹⁶. La lenta y colectiva elaboración, la publicación y difusión de modo popular de estos libros, muestra la creatividad de esta Iglesia particular —como también ocurre en tantas otras que toman en serio su región y sus carismas. Para el diálogo y reflexión catequética cuentan con un libro para grupos de adultos —el famoso ‘Vamos caminando’—, otro para niños de primera comunión, y otro para jóvenes de confirmación; también una ‘doctrina cristiana en verso’, y un breve catecismo. (El material de rezos y fiestas lo comento más abajo).

Se caracterizan por enseñar la fe a una población mayoritariamente pobre y campesina, con palabras, imágenes, cantos, rezos, lecturas bíblicas, todo hábilmente ordenado *en un modo popular* de profundizar

16. El primero fue ‘*Vamos Caminando*’, Lima: CEP, 1977; otro excelente es ‘*Celebraciones de la vida cristiana*’, Cajamarca: Obispado, 1988 5a. edición). Los libros son presentados por Mons. José Dammert, que sabe animar a muchas personas con imaginación y rigurosidad catequética. Impresiona que estos libros (en las introducciones, y presentaciones) supliquen comentarios críticos a fin de corregir y mejorarlos. Por ejemplo, en ‘*Vamos Caminando*’: “el libro tiene lagunas, limitaciones y fallas que será bueno remediar; vaya para todos nuestro requerimiento de ayuda...”. Una sana humildad. (Pueden pedirse al Obispado, apartado 34, Cajamarca, Perú).

la Buena Nueva. Tiene aciertos como los ya anotados al hablar del programa de 'catequesis familiar'. Se consolida lo *familiar y comunal*. También se da amplio espacio a la responsabilidad *laical*. Con buena pedagogía y criterio doctrinal se presenta la *historia de salvación*. Habría mucho que decir, y elogiar, en cada uno de estos aspectos. Pero me limito a dos asuntos.

Empleando una imagen de uno de estos escritos, es posible decir que hay inculturación cuando la *Palabra pone sus raíces en hechos de vida*:

"este libro surge de la vida y su meta es estimular reflexión a partir de ella, de modo que la fe penetre, ilumine y transforme la vida... los hechos de vida de la realidad cajamarquina son la tierra en la cual la Palabra de Dios pone sus raíces" (Vamos Caminando, pag. 12).

Cada capítulo —son 170— es un breve y cuidadoso tejido de: hecho de vida, foto o dibujo, diálogo y pregunta, lectura bíblica, canto y oración, invitación a la acción. Todo esto inculturado en una realidad muy precisa. No es pues algo improvisado, ni hecho a la ligera. La inculturación —cuando se trata de un texto— tiene que estar bien estructurada, con cada detalle contribuyendo al conjunto. Y, ella obedece a un acontecimiento teológico: el Verbo se ha hecho carne, o en otros términos, la Palabra pone sus raíces en el terreno de la vida.

En cuanto a *rezos y fiestas*, la diócesis ha publicado textos admirables: cantos, rosario, rezos ('en nombre de Dios comienzo...' de rosarios y rezaderos), novenario mariano, manual de bendiciones, celebraciones de la muerte cristiana, celebraciones de la vida cristiana. En un rico terreno para la inculturación. Curiosamente está poco presente en otros programas (aunque sí tiene peso en la 'catequesis familiar' recién comentada). Usualmente en los textos catequéticos hay oración, lectura bíblica, canto, todo lo cual es muy importante. Pero no hay, o es escasa, la *celebración* en el sentido pleno de la palabra. Es decir, rezos y fiestas, devociones y bendiciones populares, tradiciones locales, espiritualidad mariana popular, culto a Santos, énfasis en Navidad y Semana Santa como son llevadas a cabo en cada región, reunión comunitaria, meditación bíblica, comida y bebida, alegría. Una inculturación festiva sí toma en cuenta todos estos rubros.

Es una catequesis que *privilegia símbolos*. "Celebraciones de la vida cristiana", contiene pedagógicos esquemas y contenidos para: celebra-

ción de la Palabra, sacramentos, fiestas de Cristo, María, Santos, tema de vida común para novenas, ritos de difuntos. Hay aquí muchos valores, como evangelizar y ser evangelizados por la religión popular, contenidos bíblicos, fidelidad a la tradición local y a la Tradición universal. Pero este material es aún escuálido en cuanto a símbolos. Algo tienen: canto, diálogo, ofrendas, rezos, y con respecto a los difuntos (velas, flores, agua bendita). Pero hay muchísimos otros símbolos, propios a cada región y otros de carácter general, ya sea objetos naturales, signos sociales, artesanía, gestos peculiares a cada zona. Con imaginación y buen juicio litúrgico se pueden hacer presentes más símbolos en la celebración familiar y comunitaria.

Tenemos, por consiguiente, en estas dos orientaciones globales (del DECAT y de los Obispos del Brasil) y en estos tres programas (material ecuatoriano, chileno, cajamarquino) bastantes avances en cuanto a la inculturación. Sólo he hecho unas referencias a algunas experiencias catequéticas¹⁷. No me cabe duda que es más completa y honda una reflexión y evaluación hecha al interior de cada uno de estos y otros programas. Por mi parte, he recalcado significativos avances, y también los puntos débiles y las carencias.

5. Conclusión: catequesis inculturada

El reto fundamental es ser fieles al mandato evangelizador (parte del cual es la catequesis) que Cristo y su Espíritu han entregado a su Iglesia. También el desenvolvimiento de las comunidades de base, el desarrollo de programas de sacramentación, los movimientos apostólicos especializados, corrientes de espiritualidad, formas emergentes de religión popular, y tanto más, nos ofrecen retos para una catequesis inculturada. Tenemos presente, además, la convocatoria hecha por Juan Pablo II a la Iglesia latinoamericana: hacer una 'nueva evangelización'; ésta incluye una renovación catequética, y uno de sus aspectos cruciales es la inculturación.

Termino anotando cuatro desafíos.

Ejes teológicos. Nos hemos acostumbrado a fundamentar la labor de inculturación en la Encarnación. Es una perspectiva correcta pero

17. En otro artículo: "Enseñanza inculturada de la fe. Evaluación de textos de Colombia, Perú, Chile, Brasil", 1989, examino en esta misma revista en forma más detallada, y también más crítica, materiales desde el punto de vista de la interacción Mensaje-vida.

insuficiente. Hay que preguntar: ¿cuáles son los ejes teológicos de una inculturación completa? En primer lugar, la doctrina de la Trinidad; la comunicación entre las personas divinas es fuente de la comunicación amorosa de la fe entre nosotros. El eje cristológico está conformado por las implicancias tanto de la encarnación como de la muerte y resurrección de Cristo; es decir, la inculturación según estas tres dinámicas cristológicas. Subrayo sobre todo el eje de Pentecostés, porque es la misión eclesial a todas las culturas. Por lo tanto, hay que precisar éstos y otros ejes teológicos, a fin de que el proceso de inculturación goce de toda la riqueza doctrinal en que se sustenta. Esto por un lado. Por otro lado, como ha dicho M. Dhavamony, con las categorías de cada cultura es posible repensar el mensaje cristiano; lo que conlleva transmitir el Mensaje en diálogo con cada cultura, y avanzar así en una teología inculturada de la inculturación.

Catequesis en lo cotidiano. Se trata de una existencia fragmentada, llena de agresiones; por eso inculturaciones del Mensaje ante tanta 'muerte matada'. Una infatigable lucha para sobrevivir; ritos de vida; solidaridad; la indescriptible esperanza; desde éstas y tantas otras vivencias el ser humano es convocado a la conversión, al discipulado, al ser comunidad eclesial. Sin una íntima y sistemática conexión con lo cotidiano no hay catequesis inculturada. Tenemos ya buenos logros; por ejemplo, los programas ya comentados en Ecuador, Chile, Cajamarca. En su existencia cotidiana, la comunidad creyente necesita la integridad del mensaje de Dios. Todo su contenido, para toda la vida concreta.

Unidad pluriforme. La Iglesia comunica y celebra la fe en el único Dios, el que salva; toda la catequesis tiene esta característica: comunicar el misterio de la salvación en la historia y la esperanza en la eternidad. Esta salvación cristiana es la que fundamenta y exige unidad entre todos los métodos y formas de catequesis. Pero hay una pluriformidad de contenidos (ya que la situación histórico-cultural forma parte de los contenidos de la catequesis) y de metodologías (según edad, región, condición cultural, realidad social, etc.). Así como la población latinoamericana tiene muchos rostros, así también hay muchas catequesis inculturadas, aunque todas como caminos de una fe en Cristo.

Desde la religión del pueblo pobre. La enseñanza de la fe se articula con tanta tradición oral de experiencia de Dios en este continente, en especial por los pobres. Las verdades sobre Cristo, la

Iglesia, el ser humano, también se expresan en el lenguaje de las creencias populares. La variedad de ritos y fiestas, en cada rincón del continente, tienen una dimensión sacramental y contienen una honda sabiduría: Dios es alegría. Las organizaciones religiosas de base son espacios de catequesis con gran responsabilidad laical. La ética de amor que caracteriza la religión del pobre apunta a lo esencial del Mensaje Cristiano. Por otra parte, la religiosidad del pueblo —como la de cualquier grupo— tiene ambigüedades, está marcada por el individualismo, por el pecado; por consiguiente la catequesis es crítica de las formas religiosas de las mayorías.

A fin de cuentas, se trata de hacer una *nueva* catequesis. No es la novedad de lo moderno ni lo post-moderno. Es más bien lo fresco y profundo del lenguaje del pobre, sus símbolos, su racionalidad, que pasan a formar parte de la enseñanza de la fe. Y esta creatividad de los 'últimos' se entronca con la *Buena Nueva*, porque 'los de corazón limpio verán a Dios'. Otro aspecto que resalta es la conjugación del afán liberador con el programa de inculturación. Como anota J.C. Scannone "la evangelización de la cultura no se opone, sino que se conjuga intrínsecamente con su opción preferencial por los pobres"¹⁸. Lograr esto implica mucho trabajo. Considero que en América Latina se ha iniciado, tímidamente aunque con pasos significativos, una catequesis inculturada y liberadora. La ruta está señalada. Con los aportes de más comunidades y de responsables de la catequesis, y con más creatividad, es posible seguir avanzando.

18. Juan Carlos Scannone, "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", en VV.AA., *Evangelización de la cultura...*, B. Aires, 1988, pag. 263.

MEDELLIN No. 61

En nuestra próxima entrega (marzo de 1990) complementaremos este dossier sobre CATEQUESIS Y CULTURAS publicando los textos siguientes:

La inculturación de la fe en el magisterio contemporáneo de la Iglesia

Pbro. Francisco MERLOS

Dimensión catequética de la inculturación

Hno. Enrique GARCIA AHUMADA, f.s.c.

Inculturación y métodos catequísticos

Roberto VIOLA, s.j.

Enseñanza inculturada de la fe. Evaluación de textos de Colombia, Perú, Chile, Brasil

Diego IRRAZAVAL, c.s.c.

La fe y la inculturación

Comisión Teológica Internacional

Fe de errata

En el número doble 58-59, la paginación hubiera debido tomar la secuencia del número 57, o sea 145-432. En esta entrega volvemos a la paginación normal (433-576) tomando en cuenta que los números 57-58-59-60 constituyen un volumen para la encuadernación.

**INSTITUTO TEOLOGICO – PASTORAL DEL CELAM
(ITEPAL)**

PROGRAMA ACADÉMICO - AÑO 1990				
S E M A N A S A N T A P A S C U A A B R I L	VOCACION Y MISION DE LOS LAICOS Febrero 19 - Marzo 30			
	EVANGELIZACION DE LA CULTURA E INCULTURACION DEL EVANGELIO Febrero 19 - Marzo 16			
	ACTUALIZACION TEOLOGICO PASTORAL Abril 23 - Agosto 24			
	CATEQUESIS Agosto 27 - Noviembre 30			
METODOLOGIA PASTORAL Abril 23 - Junio 22	PASTORAL SOCIAL Junio 25 - Agosto 24	COMUNICACION SOCIAL E INCULTURACION DEL EVANGELIO Agosto 27 - Noviembre 30		
MOVILIDAD HUMANA Abril 23 - Junio 22	ECUMENISMO Y SECTAS Junio 25 - Agosto 24	SICOLOGIA PASTORAL Y ESPIRITUALIDAD Agosto 27 - Noviembre 30		
	PASTORAL BIBLICA Junio 25 - Agosto 24	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="text-align: center;"> LITURGIA Agos. 27 - Oct. 26 </td> <td style="text-align: center;"> HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29 - Nov. 30 </td> </tr> </table>	LITURGIA Agos. 27 - Oct. 26	HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29 - Nov. 30
LITURGIA Agos. 27 - Oct. 26	HISTORIA ECLESIASTICA DE A. L. Oct. 29 - Nov. 30			
15	RETIROS ESPIRITUALES PARA LOS QUE DESEEN: 19, 20 y 21 DE JULIO			

PARA INFORMACIONES DETALLADAS ESCRIBIR A:

ITEPAL
APARTADO 253353
BOGOTA, D.E., COLOMBIA, S.A.

Editada por el Centro de Publicaciones del Cefam
Transversal 67 No. 173-71 A.A. 51086
Impreso por Editorial Kimpres Ltda.
Diciembre 1989
Bogotá - Colombia

