

IGLESIA, PUEBLOS Y CULTURAS

Número monográfico

Nº 54-55

INCULTURACION
amanecer eclesial en america latina

Diego Irarrázabal

**INCULTURACION
amanecer eclesial en america latina**

INCULTURACION

Amanecer eclesial en América Latina

Diego Irarrázabal

- Colección: Iglesia, Pueblos y Culturas N° 54-55
- 1ra. Edición: • Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima
1998 • Instituto de Estudios Aymaras (IDEA), Puno
- 2da. Edición: • Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)
Camilo Carrillo 479, Jesús María, Apartado 11-0107
Lima 11, Perú
- Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Telfs.: 562-633 / 506-247
Fax: 506-255 / 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
Casilla 17-12-719
Quito-Ecuador
- Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador
- ISBN: 9978-04-603-8
- Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, Abril del 2000

IGLESIA, PUEBLOS Y CULTURAS

Julio-Diciembre del 2000

Nº 54-55

CONTENIDO

Introducción	9
1. URGENCIA DE LA INCULTURACION	13
1. sin-sentidos del sentido común.....	14
2. cacofonías y sinfonías.....	16
1. mediocridad y novedad	17
2. propuestas y contraposiciones.....	18
3. melodías y partituras.....	19
3. prioridades en la inculturación	21
2. PRACTICA Y TEOLOGIA	27
1. insurgencia latinoamericana	28
2. encrucijada en la acción.....	31
3. audacia bíblico-teológica	35
1. orígenes cristianos	35
2. sistematización desde abajo.....	37
3. acción del Espíritu	41
4. signos inculturados-salvíficos.....	42
1. matrices y modernidad.....	43
2. frutos y flores de inculturación.....	44
3. FUENTES: ENCARNACION, PASCUA, PENTECOSTES.....	51
1. rutas humanas hacia la plenitud	53
1. armonía cósmica	55
2. sistemas de salvación.....	56
3. absolutos modernos	58
4. fundamentalismos.....	59
5. configuraciones simbólicas.....	61

2. fundamentos de inculturación liberadora.....	63
1. opción metodológica.....	63
2. encarnación, como condición.....	67
3. pascua: proceso inculturador	70
4. pentecostés: protagonistas.....	72
3. conclusiones	75
4. CATEQUESIS INCULTURADA	81
1. culturas e inculturaciones.....	82
2. paradigmas bíblicos	90
1. fe y surcos culturales	92
2. misión paulina.....	93
3. evangelio de ignorantes-sabios.....	94
3. pautas magisteriales	97
1. renovación conciliar.....	97
2. obispos: Medellín, Puebla, Santo Domingo.....	98
3. Pablo VI, Juan Pablo II.....	99
4. catecismo de la iglesia católica	100
4. avances programáticos.....	102
1. iniciativas del CELAM	102
2. Brazil y Ecuador: sociedad y culturas	104
3. Chile y Perú: familia y celebración.....	105
5. desafíos inculturados	106
5. MISION EN LA VIDA DEL PUEBLO.....	113
1. tendencias y perspectivas	115
1. iglesia en movimiento.....	115
2. modelos misionales.....	118
2. innovación tradicional.....	120
1. prioridades latinoamericanas	121
2. misión por el Reino	123
3. innovación eclesial	125
3. liberación inculturada	128
6. RELIGION DEL POBRE.....	137
1. dilucidaciones.....	138
1. cuestiones teóricas.....	138
2. asuntos prácticos	140

2. hitos históricos	143
1. religiosidad policéntrica y simbiótica.....	144
2. cristianismo festivo y espiritual.....	149
3. interacción en el campo religioso	156
3. facetas teológicas	160
7. REFORMA EDUCACIONAL.....	169
1. cuestiones en debate	169
2. lenguajes de cambio y calidad.....	171
1. modernización de la educación	172
2. alternativas concretas.....	174
3. acción eclesial inculturada.....	175
8. VIDA RELIGIOSA ANDINA	181
1. el contexto moderno y sus retos	182
2. la inculturación andina.....	184
1. ¿qué, quién, cómo?	185
2. estrategias eclesiales.....	289
3. carismas, en los procesos culturales.....	191
1. perspectiva bíblica	192
2. procesos emergentes.....	193
9. LA BUENA NUEVA HOY	201
1. mundialización y catolicidad	203
1. dinámicas mundiales	203
2. ser católico hoy.....	205
2. desvíos y aciertos en la inculturación.....	208
1. una hiper-inculturación	209
2. una poli-inculturación.....	211
CONCLUSION	217

INTRODUCCION

El anhelo liberador del pobre ha estremecido la vida y reflexión latinoamericana desde los años 70. Se le ha sumado, en los 80 y 90, la elaboración en torno a lo cotidiano y a la religiosidad del pueblo, las culturas, la juventud, la ecología, la perspectiva de género. Todas estas líneas del afán liberador van a marcar nuestro camino en los años venideros. Quiero subrayar la trayectoria inculturadora, del pueblo de Dios.

Nuestro continente es un mosaico de sensibilidades, grupos, procesos. Estamos incorporados en la modernidad con sus valores e impasses. Hay señales de un cambio de época. En medio de esta compleja y apasionante realidad se lleva a cabo la inculturación. A ella no le interesa la nostalgia de costumbres, ni segrega lo cultural de otros aspectos de la condición humana.

La inculturación es una cuestión polivalente y controversial. A veces es un simple maquillaje, con que se encubren grandes problemas y desafíos. En el trabajo compartido con muchas personas, en varios lugares de América Latina, he descubierto que se trata de una rica veta de acción, reflexión, y celebración.

La comunidad cristiana, desde sus identidades y proyectos históricos, interactúa con el acontecimiento pascual, y evangeliza. Así puede sintetizarse la inculturación. No es pues una adaptación a cada cultura, ni mera estrategia pastoral. Más bien, se trata de la relación recíproca entre: la trayectoria humana (“cultural”) de un pueblo, por un lado, y la acción evangelizadora (hecha por la comunidad cristiana, mediante su sentido de fe, ministerios, carismas), por otro lado.

Esta perspectiva nos la han enseñado las iglesias de Asia y Africa. En un momento de gracia, nuestros Obispos reunidos en Santo Domingo, llegaron a esta conclusión: la “evangelización inculturada, que penetre los ambientes marcados por la cultura urbana, que se encarne en las culturas indígenas y afroamericanas, con una eficaz acción educativa y una moderna comunicación” (IV Conf. General del Episcopado, *Conclusiones*, 302). Como iniciativa de organismos generales de iglesia, se trata de algo nuevo; pero la vivencia inculturada del Evangelio ha venido desarrollandose a lo largo de toda nuestra historia. La existencia de un arcoiris de cristianismos, en la multiforme población latinoamericana, demuestran la calidad inculturada de la fe cristiana.

Le llamo un amanecer eclesial. Sentimos y gozamos el aire fresco, el cálido sol, la esperanza inédita. Una vez más, amanecen rostros pluriculturales de la iglesia. Ella continúa optando por la vida del pobre, y así continúa apostando por la nueva humanidad en esta tierra. Todo esto es obra del Espíritu, que también maravillosamente anima la inculturación.

Sin embargo, es como una frágil criatura que comienza a dar unos primeros pasos. Tropezando y se levanta. Le ponen trampas; por ejemplo, el plan de generar una “cultura cristiana”, o bien, enseñar la religión en función al mundo moderno y postmoderno. Después de la Conferencia Latinoamericana y Caribeña (en Santo Domingo), pocas iglesias están llevando a cabo la ardua inculturación.

Amanece, pero hay nubarrones oscuros y vientos malolientes. Algunos prefieren una iglesia monocultural. Pero, las fuerzas del Espíritu avanzan por pequeñas sendas y por grandes instituciones. El amanecer de la inculturación es un asunto hermoso, urgente, y profundo. Es un amanecer que hace genuinamente católica a la iglesia. La renueva, en fidelidad a Jesús de Galilea, único maestro de la inculturación, y a Pablo evangelizador de judíos, griegos y romanos.

En este libro, primero anoto la urgencia de la interacción entre evangelio y cultura. Estamos en un fin y en un comienzo de siglo. Lue-

go explico la práctica inculturadora y sus bases teológicas (capítulos 2 y 3). A continuación entro en campos específicos: inculturaciones en la catequesis, la misión, la llamada religiosidad popular, la educación, la vida religiosa (capítulos 4 a 8). Termino señalando que la Buena Nueva interpela dinámicas mundiales, y como hay desvíos y aciertos en la inculturación.

A lo largo de estos años, en diferentes regiones del continente, en diversos eventos, y con muchos grupos humanos, estoy dialogando la tarea y mística de la inculturación. Sinceramente agradezco a cada persona e instancia eclesial con las que disfruto el amanecer. En medio de nuestras debilidades, somos pueblo de Dios, guiado por el Espíritu de amor inculturado.

Este libro es fruto de trabajos compartidos. También deseo que las personas que pacientemente leen estas páginas, continuen colaborando en la obra común. Así, en cada comunidad, va amaneciendo, y entra en los pulmones un aire fresco y sabroso.

I

URGENCIA DE LA INCULTURACION

Hoy, y probablemente en el siglo adveniente, los hilos de cada cultura son tejidos en un escenario mundial. Ya no hay (ni hubo en los siglos pasados!) autonomía cultural. También es evidente que atravesamos un cambio epocal, es decir, la civilización moderna esta con dolores de parto, y emergen modos inéditos de sentir y rehacer la condición humana. Todo esto implica un replanteamiento de la tarea inculturadora. Seria ingenuo e irresponsable evangelizar un espacio cultural, segregándolo artificialmente del escenario mundial.

Nuestra gran preocupación es ¿cómo evangelizar desde las culturas y hacia proyectos de vida plena? El objetivo es compartir la buenísima noticia del Amor, y no lo cultural en sí (no cabe pues “evangelizar la cultura”). Los acentos son puestos en el *desde* y en el *hacia...* personas y mundos humanos transformados por la Gracia. Nos ubicamos, en concreto, en la vivencia del Jubileo en estas tierras americanas donde pueblos adoloridos anhelan salvación.

En cuanto al catolicismo, en los siglos pasados estuvo asentado en el llamado primer mundo; en los siglos venideros su mayor crecimiento e inculturación será en regiones africanas y americanas. En nuestro caso, ¿qué ocurrirá?, ¿cuánta mimesis e involución?, ¿cuánta creatividad?, en las iglesias particulares. Nos agobia la involución expresada -entre otras cosas- por esquemas monoculturales, obsesiones ante las sectas y el secularismo, una restauración clerical, y, la abstención macro-política. Por otra parte, se acentua la innovación sustentada por el Concilio, las trayectorias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, y por tanta vitalidad en las comunidades de fe.

Al respecto, voy a subrayar urgencias en la acción. ¿Cuánta involución tendremos, por ejemplo, mediante lenguajes doctrinales desconectados de los signos de los tiempos? ¿Cuánta innovación tendremos, gracias al Espíritu que levanta lo de abajo y desenmascara lo de arriba? Lo innovador está muy presente en nuestro lenguaje itinerante. Cristo es el camino, y la Iglesia es una comunidad caminante. En las páginas siguientes nos abocamos a la urgente cuestión incultural e intercultural, de acuerdo con la tradicional opción por los pobres, en el caminar hacia el Jubileo de la salvación.

Se trata de un proceso de inculturación, exigente y “urgente” (Juan Pablo II, RM 52). No es pues un asunto pragmático; más bien nos preocupa un contexto de cambio de época (hablando en términos humanos). En un sentido eclesial nos conmociona la celebración del Jubileo (con los rasgos emancipadores anunciados por Isaías y reafirmados por Jesús). Al ser urgente la liberación de toda deuda e injusticia, también es urgente la reivindicación de culturas postergadas, a fin de acoger el don de la Vida. En América Latina nos asedian viejos y nuevos ídolos (en especial la absolutización del progreso unidimensional). Dios nos convoca a un cielo y tierra nueva. Esto nos motiva a continuar evangelizando “desde el proyecto histórico del otro”¹, desde pueblos marginados que cuentan con grandes energías espirituales, cotidianas, gozosas.

1. Sin sentidos del sentido común

A muchos les parece evidente que lo más importante es el desarrollo, según los parámetros de la globalización. Esto conlleva imitar otros modos de vida, y tachar proyectos culturales propios. Me parece que algunas realidades consideradas “de sentido común”, son asuntos que merecen un cuidadoso discernimiento. Me detengo en varios sin-sentidos.

El “desarrollo” será para todos. Se supone que es universalizable un tipo de progreso (llevado a cabo por el primer mundo y por élites latinoamericanas). Se inculca en las mayorías el hondo deseo de tener

y consumir bienes canonizados por el desarrollo de Occidente; como dice J. M. Sung: existe “mímesis en la dinámica económica”². Se difunden valores de imitación, en lugar de cultivar vías propias de desarrollo humanizador, ecológicamente sustentable, y abierto a la trascendencia. Una genuina inculturación esta enmarcada en un progreso holístico, y no en un desarrollo unilateral e irrealizable.

Un pacto americano. En la geopolítica de hoy, algunos proponen una alianza e integración macro-americana, a fin de obtener logros y competir con otras áreas del mundo. Pero bien sabemos que la acumulación de unos es a costa de la marginación y exclusión de otros. En vez de pactos asimétricos, se requiere interacción, reconociendo diferencias y aportes precisos de cada uno. Somos varias Américas con ricos mundos interiores y procesos culturales. También la colaboración entre iglesias de nuestro macro continente americano tiene que articular diferencias y complementaridades.

Ya no hay fronteras. Es obvio que la globalización es irreversible. Ningún pueblo/cultura es una isla. Es enriquecedor el intercambio entre sociedades y grupos, incluyendo mayores flujos migratorios. Pero, no debemos ser ingenuos, ya que la economía norteamericana va “transformando todo en objeto de consumo; de esta manera destruye la cultura como actividad creadora”³. La identidad de cada pueblo, etnia, persona, establece fronteras. Nuestras particularidades latinoamericanas pueden seleccionar elementos de la globalización, para no ser absorbidos y sutilmente destruidos. Por ello, la tarea inculturadora incluye resistencias y estrategias liberadoras, con respecto a la globalización.

Baluartes del catolicismo. Se barajan cifras: en América Latina esta la mayoría de los católicos del mundo; los hispanos/latinos (más la migración filipina, vietnamita, etc.) hacen a los Estados Unidos una nación cada vez más católica. Pero no es realista definirnos con estos términos. Abunda la indiferencia; tenemos una multiplicidad de creencias y sincretismos de todo tipo; pocos participan en los programas de la iglesia católica; otras iglesias cristianas son actores principales en el

escenario latinoamericano. Urge pues un verdadero ecumenismo (no sólo de palabras), y sobretudo el dialogo inter-religioso y con no creyentes; todo lo cual afecta a la inculturación.

Pastoral inculturada. Muchos limitan la inculturación a ciertos ámbitos de expresión cultural y a lo intra-cultural. Pero la evangelización no puede encerrarse en la liturgia; ni son las culturas unas estructuras segregadas de lo económico, político, ecológico y demás. Una buena pastoral inculturada es a la vez multi-cultural, inter-cultural, holística. No es etnocéntrica. La cultura propia no tiene que ser sacralizada. Es inaceptable que siga imponiéndose un cristianismo occidental (en lugar del Evangelio) como norma para otras formas de la fe⁴. El cuestionamiento a un pueblo/cultura proviene de la Buena Nueva de Vida plena para cada uno y para todos.

Por consiguiente, nuestro sentido común esta asediado por trampas y por sinsentidos. Hay que desambular con mucho precaución en el terreno de la evangelización de la cultura, mejor dicho, la evangelización *desde* las culturas y *hacia* proyectos de vida. Avanzamos cargando nuestras identidades, en medio de obstáculos y trampas, mitos del orden vigente, caricaturas de lo cultural, conflictos entre lo local y lo global. En lugar del tramposo sentido común, nos fundamentamos en el *sensus fidelium*, y dentro de él, en el *sensus pauperum*. Bien sabemos que cojos y ciegos (con sus habilidades culturales...) entran primero a la fiesta del Reino. En esta fiesta no son discriminadas las personas, pero si hay preferencias por quienes Dios ama entrañablemente.

2. Cacofonías y sinfonías

La actual preocupación por la inculturación es como una elaboración musical con muchos compositores y ejecutores. Lamentablemente hay bastante cacofonía; propuestas que no se amalgaman, sonidos irritantes, melodías que repiten viejas incoherencias. También hay voces y sonidos que suenan acordes, y constituyen una magnífica obra sinfónica.

l. Mediocridad y novedad

En primer lugar, recalco la novedad. Ella emerge a lo largo de nuestra larga historia. Pero no olvidemos que los habitantes de las Américas recibimos formas cristianas transplantadas; nos acostumbramos a imitar moldes ajenos. Ciertamente recibimos la gracia de la fe, pero sus mediaciones han incluido elementos colonizadores y monoculturales. Pues bien, a partir de la década de 1970 y más claramente en los años 80, iglesias asiáticas y africanas y luego algunas de las américas, comenzamos a revisar la relación Evangelio-cultura. Ante la pregunta ¿qué es lo nuevo?, A.R. Crollius responde: de una visión deductiva (y filosófica) de lo cultural, pasamos a una visión integral (propuesta por las ciencias sociales), de una postura de adaptación pasamos a una actitud de dialogo, y, los actores principales pasan a ser las iglesias locales (y no los misioneros)⁵. En cuanto a Latinoamérica y el Caribe, una buena sorpresa para todos es que la Conferencia de Santo Domingo pone en primer plano la cuestión inculturadora (ver parte II, cap. 3). Todo esto nos entusiasma, pero el panorama es gris y mediocre, atravesado por contradicciones.

Al examinar meticulosamente el panorama eclesial, es claro que gran parte de la pastoral es funcional al progreso moderno, y lo es de modo acrítico. En la labor comunicacional y educacional, en la promoción social y los derechos humanos, en los implícitos políticos de la catequesis y la liturgia, tenemos como denominador común la meta de un “desarrollo” ofrecido por el orden mundial vigente. Las posturas críticas y proféticas llaman la atención porque el panorama general carece de creatividad, y dicho con franqueza, es mediocre. Particularmente en el terreno de la inculturación se dan pocos logros, bastante palabrería, desinterés y hasta ocultamiento de la propuesta episcopal de Santo Domingo.

La mediocridad ha sido patente en la falta de acompañamiento de procesos socio-culturales emergentes en nuestras ciudades, de las complejas culturas populares, mestizas, modernas según modalidades latinoamericanas. También al no considerar culturas juveniles, la pers-

pectiva de género, la cuestión ecológica, la devastación política generada por medidas neo-liberales y liderazgos populistas. Aún más. Irresponsablemente algunos exaltan (o, por otro lado, anatematizan) lo posmoderno, sin reconocer nuestras deudas y complicidades con la modernidad.

2. Propuestas y contraposiciones

No estamos en un punto zero, ni las aguas están tranquilas. Ya contamos con una gran propuesta; y, se enuncia un buen debate; aunque también arrecia la indiferencia y la irresponsabilidad ante los desafíos de la inculturación.

Nuestra gran propuesta tiene raíces en la labor eficaz y silenciosa de iglesias locales que durante décadas han interactuado con las culturas presentes en sus espacios de acción pastoral (sin hablar de inculturación, pero haciéndola). La explicitación proviene del magisterio de Juan Pablo II y de los obispos reunidos en Santo Domingo, que han recogido aportes de comunidades, pastoralistas, y teólogos del continente.

Nuestros obispos, en 1992 en Santo Domingo, trazan las grandes líneas. Las bases doctrinales son las derivadas de Pentecostés, la Creación, la Encarnación, la Pascua (Conclusiones de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, 228-229, 243, 264, 279). Las líneas prácticas son: pastoral de la conducta moral (231-242), pueblos indígenas, afroamericanos, mestizos (243-251), cultura moderna y ciudad (252-262), educación y comunicación (263-286). No cabe pues reducir lo inculturador (como a menudo se hace con buenas intenciones... y resultados lamentables) a lo intra-cultural y lo intra-ecclesial. La inculturación afecta todo y su meta es la “salvación y liberación integral” (243).

Sin embargo, toda esta gran propuesta no ha sido implementada ni enriquecida, salvo excepciones como la programación pastoral en Guatemala, Brasil, Bolivia. Es pues urgente poner las manos a la obra de la inculturación; sin olvidar ni tergiversar la gran propuesta delineada por los Obispos en su IV Conferencia General. Lo que predomina

hoy es la indiferencia y la omisión. También hay sonidos distintos y contrapuestos; que constituyen una cacofonía. Mientras unos pocos ensayan las melodías de la inculturación de la Buena Nueva, algunos emiten sonidos restauradores⁶, y muchos producen los sonidos de una táctica cultural⁷. Entonces, al interior de la iglesia estamos desarticulados y sin una eficiente pastoral de conjunto ante los retos del cambio de época y de culturas emergentes. El problema no es la pluralidad de voces; sino la existencia de incoherentes sonidos que no dan un servicio eclesial a la humanidad con dolores de parto.

Pero el obstáculo y reto principal no reside al interior de una iglesia. La cuestión mayor es la mundialización de factores culturales que en parte desfiguran los modos de vida locales y los reorientan hacia necesidades de un mercado total⁸. La identidad está delimitada por hábitos de consumo. Empresas multinacionales pasan a ser actores políticos y culturales. Esquemas universales invaden la vida cotidiana de todos los pueblos. Esto pone nuevas reglas de juego para la convivencia humana, y también para la acción pastoral inculturadora. Una afirmación de la identidad y el proyecto de vida digna, en cada grupo y sociedad, tiene que confrontar corrientes culturales a nivel planetario. Así, actualmente la misión inculturadora es muchísimo más exigente y urgente. Además, en términos positivos, todos los pueblos -y las iglesias locales- tienen la oportunidad de reconstruir sus modos de vida al interactuar con otros pueblos, y -en un sentido espiritual- al recibir el don de la Buena Nueva de salvación en el hoy y aquí.

3. Melodías y partituras

La lectura de signos de la salvación nos hace descubrir rostros de Cristo crucificado y resucitado aquí y ahora. Este es el meollo de la tarea inculturadora. Ella no permanece en un plano objetivo de valores y expresiones; más bien llega al sentido hondo de un pueblo/cultura en sus vivencias cristológicas. En concreto, se trata de una comunión con seres humanos cristificados, tanto en su dimensión sufriente como en su pascua y gloria. Lo primero ya ha sido recogido oficialmente en los documentos de Puebla y Santo Domingo. Las voces que han estado

dando testimonio de Cristo resucitado tienen que hacerse presente en el magisterio.

Pues bien, este fundamento cristológico de la inculturación nos abre las puertas a sus melodías. Se trata de una música compuesta y difundida a lo largo de toda la historia de fe de nuestros pueblos. Sólo es reciente la conciencia y propuesta eclesial hecha de modo explícita. Pero la práctica inculturada es una realidad desde los primeros pasos y en todo el caminar de nuestras iglesias. Las formas más generalizadas y profundas son frutos de la llamada religión del pueblo. Este sabe ser solidario y acompañar al Crucificado presente en el prójimo, y también disfrutar hoy la resurrección del Señor en su comunidad⁹. También son melodías profundas las asociaciones del pueblo creyente, sus comunidades de fe en Cristo, donde es sujeto de la inculturación. Además se ejerce la responsabilidad por el porvenir de los pobres de la tierra. Por eso surgen preguntas agudas: “¿qué será de los preferidos de Dios en el tiempo que viene?, ¿qué significa hoy hacer la opción preferencial por los pobres en tanto camino a una liberación integral?”¹⁰. En estas melodías de la práctica inculturadora se manifiesta su contenido cristológico.

También aparecen nuevas partituras. Son muchos textos de obras musicales para varias voces e instrumentos. Menciono algunas de estas partituras, y sus contextos, donde hay contraposiciones. En la inculturación se va desarrollando la partitura de lo económico, en el contexto de una globalización económica que excluye a muchos. Aquí la población tiene estrategias de sobrevivencia, producción eficiente, solidaridad de bienes y talentos, que constituyen expresiones de fidelidad al Dios que es Creador y Sabiduría.

Otra nueva partitura es la del género. Tenemos la tensión entre el androcentrismo (que -entre otras cosas- maltrata creencias y representaciones de Dios) y culturas que priorizan la relacionalidad. También aquí se lleva a cabo la inculturación de la fe en la Vida, que es música hermosa producida por voces distintas y complementarias. Otro campo nuevo es lo ecológico, que encara la expoliación del entorno y

de nosotros mismos (tantas veces legitimada religiosamente porque los humanos seríamos “dueños del mundo”). Los trabajos a favor de un desarrollo sustentable y holístico son una dimensión de la inculturación de la fe en la Creación por quien Cristo ha muerto y resucitado. Termino mencionando la partitura de la juventud, asediada por modelos uniformizadores, y llamada a ser sujeta de inculturación, creando y recreando lo que el Espíritu suscita en ella.

En la medida que se difunden las melodías ya anotadas, y se cuenta con nuevas partituras, la inculturación llega a ser una gran obra sinfónica. Son voces y músicas que expresan el caminar histórico de cada pueblo, del multifacético pueblo de Dios, con sus rostros crucificados y resucitados. Esta sinfonía desplaza y supera los sonidos cacofónicos que nos envuelven y deshumanizan. Se trata de voces y melodías distintas pero que plasman una obra común. Esta obra da preferencia a quienes Dios salva de la pobreza injusta para que compartan vida con los demás. Es pues una sinfonía de inculturación que da libertad, que hace realidad hoy y mañana las promesas del Jubileo. Nuestras culturas son redimidas, no para sacralizar nuestras obras humanas, sino para que participemos en un año de gracia que reordena la convivencia social y lo más íntimo de cada uno.

3. Prioridades en la inculturación

Al prepararnos para el Jubileo de nuestra salvación, y al transitar hacia una nueva época histórica, ¿cómo inculturamos la Buena Nueva en las Américas? Nuestro punto de partida es “la revelación del misterio trinitario y de la prolongación de la misión del Hijo en la misión del Espíritu Santo” (Juan Pablo II, TMA I). Este es el transfondo, el contenido, el espíritu, con que llevamos a cabo la inculturación en cada iglesia local. Las respuestas obviamente son dadas por cada comunidad creyente. A continuación se anotan, no acciones puntuales, sino unas líneas generales en la responsabilidad pastoral.

Músicas del Espíritu. Es el Espíritu quien nos guía por el camino cristiano de la liberación integral, impartiendo sus llamas de fuego y

haciéndonos hablar y cantar en muchas lenguas (culturas). Esto implica que es plural la música de la inculturación. No hay un esquema uniforme, totalitario. En “todas las culturas y todas las religiones” -como acota M. Dhavamony- esta actuando el Espíritu¹¹. Por eso, *desde* las culturas y religiones de las Américas es cómo llevamos a cabo la inculturación (y no desde una postura cultural supuestamente superior).

Ante ruidos mundiales. Nuestras melodías del Evangelio, aquí y ahora, son interrumpidas y alteradas por estruendosos ruidos. Estos provienen de la mega economía-política-cultura del éxito y consumo individual. Pero los vicios hedonistas, pragmáticos, etc., no cancelan los valores y logros de la modernidad que favorecen la libertad humana. Como indica P. Suess, la pastoral de liberación inculturada es un núcleo incipiente de alternativa frente al proyecto mundial dominante¹². En estos contextos, la inculturación se caracteriza por ser histórica, holística, contemplativa.

Tambores de alerta. La evangelización está urgida por realidades interpelantes. Resaltan las siguientes: modos de vida generados por la juventud (no cabe limitarse a inculturar el Evangelio en culturas asentadas en medios adultos) ya que ella es el mayoritario sujeto cultural latinoamericano; también hacer presente el Evangelio en medios marcados por la migración, la interculturalidad, los mestizajes, el impacto de los medios de comunicación; además hay que trabajar más toda la subjetividad, valoración de la persona, y espiritualidades presentes en nuestras sociedades. Estas realidades son como tambores que nos despiertan a tareas urgentes.

Melodías católicas. Indudablemente la iglesia católica ha ofrecido espacios a muchas culturas en las Américas. Aunque a menudo sus directrices han sido mono-culturales, en nuestros pueblos existen diversos tipos de catolicismos. Puede decirse que el Cuerpo de Cristo en las Américas tiene muchas y diversas culturas, que la sacramentalidad y simbología de la Salvación tiene rasgos poli-culturales. Esto conlleva la implementación de pastorales (e inculturaciones) específicas: afro-americanas, indígenas, poblaciones urbanas, niñez y juventud, comuni-

dades de base, pastoral de la salud, de la tierra, de encarcelados, etc. Como dice Dom Marcelo Pinto, la inculturación es parte de la evangelización que opta por los pobres, y lleva a cabo pastorales especializadas¹³. Si no es así, andamos en las nubes.

Fe de mujeres y varones. Para que la inculturación sea de verdad universal y cotidiana, la pastoral es llevada a cabo con la perspectiva de género. Esta nos permite vivir y anunciar la Salvación con todas las sensibilidades y dimensiones humanas. Ya no sólo con el acento androcéntrico (asumido también por muchas mujeres que hacen pastoral con criterios machistas). Tanto el modo masculino como el modo femenino, y la interacción entre ellos, forman parte de un proceso de inculturación integral.

Protagonismo comunitario. Los factores modernos (y facetas posmodernas) favorecen y requieren asociaciones pequeñas y generadoras de vida compartida. Por otro lado, la renovación conciliar sustenta Iglesias Particulares con sus trayectorias específicas. Ellas son los focos de la inculturación; en ellas hay unidad en la diversidad, dialogo y construcción de la esperanza histórica. A este nuevo modelo se le ha llamado Iglesia de los pobres; que R. Oliveros la describe así: inculturada, promotora de derechos humanos, con liderazgo laical, misionera, comunitaria y trinitaria¹⁴. Local y comunitariamente es como avanza la inculturación. Ella no tiene un lenguaje universalista.

A modo de conclusión, la tarea inculturadora es un caminar por muchas vías hacia el cielo y la tierra nueva. Esta imagen del caminar en la fe proviene del Evangelio: discipulado, camino cristiano según los Hechos de los Apóstoles, Jesús el Camino. Es algo sumamente relevante en experiencias de nuestros pueblos: grandes oleadas de migración en todos los países y entre naciones, vivencias norteamericanas de movilidad geográfica, mística eclesial brasilera (y latinoamericana) de la “caminhada”, replanteamiento de la utopía como pequeños senderos con un hermoso horizonte común.

Jesucristo es el Camino en el hoy y aquí de las Américas. Gracias a la inculturación se trata de un caminar (y no un camino excluyente,

sectario), y lo hacemos por las muchas vías y con las bellas melodías que suscita el Espíritu del Señor.

Notas

1. Pablo Suess ha precisado como la inculturación es un derecho a la vida de “otros/as” en nuestras sociedades discriminatorias; ver su *Evangelizar a partir dos proyectos históricos dos outros*, Sao Paulo: Paulus, 1995 (en la “disputa” actual, cabe interpelar a conservadores y a progresistas, que desvirtúan la inculturación, ver pgs. 213-214).
2. Jung Mo Sung, “Deseo mimético, exclusión social, y cristianismo”, *Pasos*, 69 (1997), 7.
3. José Comblin, “Evangelizacáo e inculturacáo” en M.F. dos Anjos (org.), *Teologia da inculturacáo e inculturacáo da teologia*, Petrópolis: Vozes, 1995, 62.
4. Al respecto, P. Suess, *obra citada*, 118.
5. Ver A.R. Crollius, “¿What is so new about inculturation?”, Roma: Gregoriana, 1991, 1-20.
6. Un ejemplo del sonido restaurador, de un fundamentalismo católico en terminos de cultura cristiana: German Doig, *De Rio a Santo Domingo*, Lima: VE, 1993, 174-177, 201-203.
7. Hay que abandonar el enfoque social y adoptar uno cultural, a fin de lograr una “mutación cultural” que supere la modernidad; como lo plantea P. Bigó en *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago: Paulinas, 1988, 14; asimismo P. Morandé, *Iglesia y cultura en América Latina*, Lima: VE, 1990, 7-17: la opción para el tercer milenio es evangelizar la cultura, superando el racionalismo moderno y adheriendo a la verdad.
8. Contamos con muchos análisis de toda esta problemática. Ver D. Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, N.Y.: Basic Books, 1976; A. Giddens, *The consequences of modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990; J. J. Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, Mejico: Grijalbo, 1992; R. Ortiz, *Mundializacáo e cultura*, Sao Paulo: Brasiliense, 1994; N. García C., *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Mejico: Grijalbo, 1995; etc.
9. Esto lo he trabajado en mi ponencia “Inculturaciones en la religión del pueblo” (II conferencia general de Historia de la Iglesia en América Latina, Sao Paulo, 1995; y publicada en *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien*, 1996, 58-89, Iko, Frankfurt).
10. Gustavo Gutierrez, “¿Dónde dormirán los pobres?”, en *El rostro de Dios en la historia*, Lima: CEP, 1996, 10-11.
11. M. Dhavamony, “The christian theology of inculturation”, *Studia Missionalia*, 44 (1995), 39: the “Eternal Spirit has been at work in all ages... cultures and religions...”, and “guides the Church in its task of communicating the Gospel to peoples of different cultures, enriching them and being enriched by them”.

12. P. Suess, *obra citada*, 234.
13. Ver Marcelo Pinto, “Evangélicação e inculturacao: percepções de um Pastor”, en M.F. dos Anjos (org.), *Inculturacao, desafios de hoje*, Petropolis: Vozes, 1994, 197-208
14. Ver R. Oliveros, *Nueva evangelización en el hoy de América Latina*, Mexico: Centro Antonio de Montesinos, 1994, 129-150.

II PRACTICA Y TEOLOGIA

Durante los años 60 y 70, los esquemas de cambio social no tomaban en cuenta identidades y procesos culturales. En los años 80 y 90, estamos más atentos a lo sentido como propio, y a otros modos de vivir. Es un gran logro. Sin embargo, la cultura y espiritualidad suelen verse segregadas de las urgencias socio-políticas. Cabe pues afinar y replantear esquemas.

Cuando se deambula por varias partes del continente -como es mi caso- se palpan innovaciones culturales y ansias colectivas de una mayor calidad de vida; también uno constata el carácter multifacético de lo cristiano; todo esto enmarca la temática de la inculturación.

¿Qué ocurre en nuestra época? Desde comienzos de siglo hay evidencias del *impasse* (no sectorial, sino global) en la civilización moderna. Parece atrapada. Ella ofrece bienes humanos ilimitados. Pero este progreso es inviable. No alcanza a las mayorías y no está en armonía con el medio ambiente. La modernidad difunde un tipo de racionalidad; pero persisten varios modos de ver la condición humana. En general, nos encontramos en medio de una crisis holística, aunque muchos continúen ilusionados con el progreso ilimitado¹. En América Latina aumentan el empobrecimiento y la anomía social. Portavoces de asuntos públicos (la clase política, líderes religiosos, organismos judiciales, etc.) van perdiendo representatividad. Crece la indiferencia hacia estructuras que hasta hace poco convocaban al consenso. Abundan las inquietudes espirituales. O sea, junto con un grave *impasse*, parece que transitamos hacia realidades inéditas. Hay señales de una época nueva.

En ámbitos eclesiales, a partir del Vaticano II, hay mayor sensibilidad por el cambio cultural. Esta ha sido una de las tres coordenadas de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo. En los años venideros puede ser una rica veta en la opción por el pobre. Pueden abrirse las puertas de iglesias inculturadas. Es decir, una pluralidad en la unidad del ser católico; gracias a inculturaciones hechas por comunidades latinoamericanas y caribeñas. Por otro lado, sectores de Iglesia intentan uniformizar todo, y postulan redimir la modernidad mediante una 'cultura cristiana'².

En este escrito, primero considero el escenario latinoamericano. Luego reviso propuestas eclesiales con respecto a lo cultural. A continuación anoto cómo la inculturación es obra del Espíritu y del conjunto del pueblo de Dios. Termino anotando unas prioridades.

I. Insurgencia Latinoamericana

Nuestra realidad cultural es cotidiana, heterogénea, con conflictos, con procesos simbólicos; todo esto condiciona una acción eclesial relevante con respecto a lo cultural. Además, cada cultura interactúa con otras, y se ubica en la civilización moderna y su crisis. Lo cultural no es pues mera 'estructura' ni 'sentido de la vida'; ya que incluye cómo la gente sufre, sobrevive, resiste, festeja, trabaja, dialoga, construye sus diferencias, cultiva sus identidades.

Por lo tanto la inculturación se desenvuelve en el día a día de la gente, en el acontecer histórico. Pero cada grupo humano tiende a enclaustrar la experiencia cristiana en esquemas limitantes. Por eso, *junto con in-culturar nos cabe ex-culturar* el Mensaje. Cada uno tiende a absolutizar lo propio; y, los poderes de esta mundo latinoamericano manipulan el factor religioso. ¿Cómo salir de estas trampas? La experiencia de Dios conlleva superar elementos negativos que hay en cada cultura. Cuestionamos el etnocentrismo que nos hace intolerantes hacia formas distintas a la propia. En nuestra latinoamericanidad moderna, por un lado inculturamos el Evangelio, y por otro lado lo exculturamos de factores humanos idolátricos.

Otro gran desafío es la creciente e irreversible *pluriformidad religiosa* en nuestro continente. Ella es generada sobre todo por sectores marginales y por capas medias. Este fenómeno moderno induce a repensar la catolicidad de América Latina³. Un mismo comportamiento -de pueblos pobres que aman a Dios- abarca varios sistemas creyentes. Se trata de inculturaciones hechas por el pueblo de Dios, con mayor o menor grado de simbología cristiana. Al respecto hay varias opiniones. Si uno mira nuestra realidad con una postura eclesial monocultural y monoreligiosa, entonces es inaceptable dicha variedad de expresiones (que son catalogadas como politeísmo, superstición, desviación de la verdad). Si la postura creyente es hacia un Dios salvador de todos los pueblos, y desde una Iglesia pluricultural, entonces hay espacio para la inculturación y para lo que algunos llaman la in-religionación del cristianismo⁴. De hecho la fe acoge varias mediaciones religiosas.

Pero abundan aspectos deshumanizantes: autoritarismo fundamentalista, polarización en torno a líderes y creencias, división religiosa en el mundo popular y abstención socio-política, incompreensión cristiana hacia las culturas urbanas emergentes. Al respecto, resurgen labores de unidad, en torna a una fe liberadora; y aquí la Iglesia Católica es imprescindible.

Por otra parte, la práctica religiosa se ahonda y diversifica; en comparación con dicho auge, la militancia eclesial va disminuyendo. Es cierto que continúa la renovación eclesial y su gama de grupos parroquiales y de movimientos laicos; pero mayor es la vitalidad y reproducción de instancias semi-autónomas: catolicismo popular, nuevos sincretismos, e iglesias evangélicas. Por otro lado, un dinamismo profano-burgués “reencanta el mundo con la magia de la comunicación de masa... y (con) una racionalidad que es el nuevo nombre de la providencia divina”⁵. Una especie de religión exalta el progreso moderno y la todopoderosa ciencia y tecnología.

Este complejo escenario ¿está marcado por el espíritu del mal que engaña y disgrega al pueblo de Dios?, y, ¿habrá señales de la obra del Espíritu de vida? Una respuesta fenomenológica es que los seres hu-

manos, a través de plurales prácticas religiosas, expresan su cotidianidad y admiran el Misterio. A nivel teológico son palpables las ‘semillas del Verbo’ y los ‘carismas del Espíritu’; la pluriformidad religiosa es -en América Latina- una clara señal de inculturaciones de la fe cristiana.

La insurgencia cultural también aparece en *identidades antiguas y nuevas*. Un gran factor es la movilidad dentro y fuera de cada país y del continente. Las oleadas de migración en la segunda parte del siglo veinte han dibujado un nuevo mapa de identidades. Otro gran factor son los modos latinoamericanos de vivir la modernidad. Entonces, al llevar a cabo la inculturación no cabe presuponer identidades estáticas, ni parámetros abstractos como ‘cultura tradicional’, ‘nación’, ‘ethos latinoamericano’. Más bien hay que tener presente las sólidas raíces que alimentan los nuevos perfiles; y aquí resaltan cambiantes rasgos indígenas, afro-americanos, mestizos.

Es decir, los seres humanos y contextos donde ocurre la inculturación están en movimiento. Las capas medias, junto con las mayorías pobres, producen un amplio elenco de mestizaje cultural; la multitud urbana tiene varios modelos socio-culturales y de fe: prácticas de supervivencia y fe tradicional, voluntad integrativa y fe renovada, búsqueda de alternativas y fe comprometida⁶. El progreso mundial es hábilmente asimilado por poblaciones indígenas dentro de matrices comunales y ecológicas. Comunidades afroamericanas van superando la introyectada negación de su negritud, y continúan forjando espacios y símbolos propios. También emergen identidades juveniles, con rasgos generacionales, que hacen una selección de elementos del entorno cultural. También surgen mujeres con identidades solidarias y alternativas frente a pautas patriarcales. Cada uno de estos grupos y sectores, con sus identidades, han acogido el don de la fe cristiana y la han inculturado y continúan haciéndolo cada día.

Pues bien, ¿con qué criterio la comunidad va sopesando su labor inculturadora? Algunos plantean la adaptación del Mensaje, su traducción, y su acomodación a los receptores de la evangelización. Un mejor criterio es la *interacción* entre el Evangelio y las culturas. Así es explica-

da en lúcidos trozos del Vaticano II (GS 40-44,58; AG 22), de Puebla (400-407), de Santo Domingo: “el proceso de inculturación, al que Juan Pablo II ha llamado centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización: los auténticos valores culturales, discernidos y asumidos por la fe, son necesarios para encarnar en esa misma cultura el Mensaje...” (Nº 229). ¿Por qué? Porque el Resucitado y su espíritu están animando la historia humana, y capacitan a la comunidad creyente para inculturar el Mensaje. Y, porque es la comunidad eclesial, con sus procesos e identidades culturales, la que pone en práctica y comprende el Mensaje, inculturizándolo según los signos de los tiempos en nuestro continente.

Para terminar, unas distinciones. Ya hemos descrito la inculturación. Es distinta a la ‘aculturación’. Aquí una persona evangelizadora - con su base cultural- intenta insertarse y asumir el modo de vida de otro pueblo. Otra cosa es la adaptación y pedagogía culturalista (catequizar según la capacidad de quienes escuchan; o una jerarquía que adapta el Mensaje al laicado). Ni una labor desde otra cultura (aculturación) ni desde un cargo eclesial (adaptación) son inculturación. Esta más bien es trabajo de cada comunidad, interpelada por el Evangelio, cuyos gérmenes están en cada cultura, y obedece al Espíritu transformador de la historia.

2. Encrucijada en la acción

Nuestra Iglesia hoy respalda, de modo consensual, la inculturación; aunque algunos optan por la cultura cristiana. En el pasado tuvimos una cultura colonizadora que negaba el modo de ser autóctono; y, a la vez, la inculturación indígena y mestiza consolidada en la ‘religión popular’; aquí resalta el culto guadalupano⁷. Heredamos pues varios modos de ser cristiano. A partir del Vaticano II (GS 58), *Evangelii Nuntiandi* y Puebla, crece un amplio paradigma: evangelizar la cultura. Abarca el polo de neo-cristiandad, la generalizada ‘pastoral inculturada’, y el polo de comunidades inculturadoras. Estas tres prácticas coexisten hoy en la Iglesia, e ingresaron al texto episcopal de Santo Do-

mingo (que confusamente presenta a las tres como inculturación)⁸. ¿Cómo es cada una?

La práctica tradicional y fecunda, de incontables grupos y líderes eclesiales en el continente, es la *comunidad inculturadora*. Ella, con su ‘sensus fidei’ ha acogido el Mensaje y generado modos indígenas, afro-americanos, mestizos, urbano-modernos, etc., de vivir la fe. Además nos han incentivado buenas experiencias en Asia y Africa. En América Latina sólo a partir de los 80 es explicitada como estrategia pastoral. La sostiene una eclesialidad pluriforme, animada por el Espíritu de libertad, en medio de condiciones de muerte.

La inculturación abarca cada dimensión del ser creyente: ética y solidaridad entre personas necesitadas, sanación con sabiduría popular, vivencia juvenil de la fe, iniciativas de mujeres en la religión de base, programas de catequesis inculturada, opción por el pobre en la vida consagrada y en movimientos laicos, paraliturgias y ritos del pueblo, y tanto más. No queda pues encerrada en lo cultural.

Esta práctica engrandece la corriente de liberación. Las comunidades de base hoy descubren a Cristo y su Reino inculturados. En cuanto a la reflexión⁹: Paulo Suess plantea inculturar con una meta liberadora, y evangelizar desde las culturas y proyectos históricos. J. Comblin, F. Damen, L. Boff, P. Trigo, y otros estamos encarando sus inmensos desafíos.

También está bien presente en Santo Domingo. La inculturación es hecha en comunidades de base e Iglesias particulares (SR 142, y ver 73, 119, 120, 172; DT 509, 514, 677). El texto final es claro: inculturación “al interior de cada pueblo y comunidad”, y por su “liberación integral” (SD 243). La Virgen de Tepeyac es presentada por Juan Pablo II (Disc. Inaugural 24) como resumen de la inculturación. Además, la evangelización está atenta a procesos culturales y opta por culturas de los pobres (SR 53-56; DT 518-522, 534; SD 248-250). El Espíritu Santo es el principio de la inculturación (SR 118-120; DT 372; SD 243). Todo esto dibuja un modelo, comunitario y liberador, de la inculturación del Mensaje.

La propuesta de *neo-cristiandad* responde al secularismo. Es distinta al esquema colonial donde la religión ordenaba todo. Más bien retoma tres siglos de esfuerzos por instaurar una ‘civilización cristiana’. Ahora, capas medias y pudientes intentan reorientar cultural y espiritualmente el desarrollo humano. Sus paradigmas son: a) encarnación del Verbo (cada rubro humano estaría pues llamado a definirse como cristiano), y b) una Iglesia renovadora del acontecer moderno.

Sus gestores son campañas como la de Evangelización 2000, y movimientos laicos de carácter mundial; tanto la secularización como llegar a una ‘civilización del amor’ son asuntos transnacionales. Esto preocupa a movimientos como Comunión y Liberación, Opus Dei, Neo-Catecumenado, Focolari, Renovación Carismática, y otros. Les apoyan instancias romanas; pero suelen tener dificultades en Iglesias locales (al no ubicarse en la pastoral de conjunto). Es también la preocupación de muchos centros de espiritualidad y estudio, que promueven líderes que combinan espiritualidad con responsabilidades públicas.

A esta práctica contribuyen varios tipos de pensamiento¹⁰; dicen no adherir a una nueva cristiandad, pero sí postulan culturas modelados por la religión. En el Cono Sur modernizado y secular, renombrados laicos y clérigos (Methol Ferré, G. Carriquiry, L. Gera, P. Bigó) proponen -cada uno a su manera- una civilización cristiana y popular (sin el actual cisma entre élites y pueblo). Estos y otros asesores de una etapa del CELAM (J. Lozano, P. Morandé, J. Terán) respaldan una religiosidad del pueblo que supere el secularismo. Por otro lado, una corriente acentúa la reconciliación; ésta es la clave de la pastoral y la teología; dice que la fe debe impregnar cada cultura a fin de que sea más humana. También hay una visión metropolitana; como advierte Sebastián: “la fe cristiana no es ya la matriz cultural de Europa” y postula “una Europa en que la fe y modernidad aparezcan como dos dimensiones reconciliadas...”¹¹.

Esta propuesta ha ingresado al Magisterio latinoamericano, como una línea secundaria, pero persistente. En Puebla hay retazos de

neo-cristiandad: substrato católico e Iglesia forjadora de estructuras latinoamericanas (7, 343, 350, 393, 395, 412, 1099); y, Santo Domingo señala que toda cultura llegue a ser cristiana mediante la inculturación (13, y cf. 24, 27, 31, 33, 45, 97, 229, 263).

Por otra parte, tenemos una *pastoral inculturada*. Es una constante durante los dos milenios de fe. El Concilio la explica como plan universal a cargo de cada Iglesia particular (SC 36, 38-40, AG 22, y cf. GS 58: imagen de fecundar a cada pueblo desde sus entrañas). Sus inicios en América Latina han sido: pastoral de conjunto y contextualizada, método de ver-juzgar-celebrar-actuar, y revalorización de la religión popular. Sus fundamentos doctrinales son la Encarnación y la Redención.

En esta pastoral sobresalen logros sectoriales: sistema educacional, acción social y derechos humanos, catequesis en cada ambiente humano, y una gama de servicios pastorales (familia, encarcelados, juventud, etc.). Quienes hacen la inculturación son, no todos en la Iglesia, sino los agentes pastorales en dichos sectores. Junto a esta limitación, la propuesta tiene vacíos con respecto a los mundos indígenas, negros, mestizos.

Es un modo de acción en gran parte de los organismos eclesiales. Más se habla de ‘evangelizar la cultura’, lo que incluiría la inculturación¹². G. Remolina alaba el planteamiento papal: el Evangelio es modelo que estructura la cultura. Hay sólidos aportes de J.C. Scannone: traza toda una pastoral de la cultura -en especial la moderna- a partir de la sabiduría popular, y asume la visión del pobre y la liberación; Dom A. Cheuiche: una “doble y recíproca apropiación entre Evangelio y cultura”; J. Comblin ubica muy bien la inculturación en la historia de América Latina; y J. Silva entiende la inculturación en analogía con la Encarnación, y ve la transformación de la cultura como exigencia de la Redención.

El Magisterio es muy iluminador. *Evangelii Nuntiandi* entra a fondo en lo cultural (20, 44-45, 48, 63) y más aún en la liberación (29-39). *Redemptoris Missio* define la inculturación como encarnar “el

Evangelio en las diversas culturas” e introducir a pueblos y culturas en la comunidad eclesial (52). En nuestro continente, Puebla es significativa por la opción por el pobre y por la pastoral de la cultura (385-443). Santo Domingo ahonda esta visión. Habla de inculturación en 41 párrafos, y de cultura cristiana en sólo 9 párrafos; y lo primero es dicho sobretodo con respecto al mundo indígena y negro (SD 243-251) y a contextos urbanos y modernos (SD 252, 254, 256, 279).

Por consiguiente, contamos con varias propuestas. Pasemos ahora a la fundamentación teológica (que sustenta de modo especial la primera propuesta: comunidad inculturadora).

3. Audacia bíblica-teológica

Captamos la Revelación como en un espejo, mediante imágenes y conceptos imperfectos pero necesarios; así conocemos el amor de Cristo (Ef 3:19), y a Dios que transforma la humanidad y el universo, y que nos conduce hacia un ‘cara a cara’ (1 Cor 13: 9:12). Hacemos pues teología del amor liberador.

Como la inculturación es acción de la Iglesia, y no una manifestación de Dios, en sentido estricto no hay teología ‘de’ ella, pero sí hay teología ‘en’ la inculturación. El Mensaje comunicado hoy es el ‘qué’ de la inculturación, y la comunidad eclesial es su quién. Esto está claro. Nos falta aclarar su fundamento en la encarnación, pascua, pentecostés (su desde qué y cómo); y su objetivo: método pastoral, iglesia liberadora, iglesia que forja cultura cristiana (el para qué). Esta reflexión reafirma la audacia bíblica, y es hecha por la población creyente a quién el Espíritu hace protagonista de la inculturación.

1. Orígenes cristianos

Así ha ocurrido desde los *orígenes del cristianismo*. El Nuevo Testamento, releído con estas preocupaciones, está lleno de vivencias y normas intrépidas. Las acciones de Jesús y sus seguidores son como una proto-inculturación; ella define toda la labor posterior. Pablo es un evangelizador y teólogo de gran coraje. La Buena Nueva asume media-

ciones judías, y rápidamente también las de otros pueblos y culturas. Es asombroso.

El *Hijo de Dios* es netamente judío, y también universal. Su modo de ser está centrado en el Reino interpelador de todo (cf. Mc 1:15, Mt 11:4-6, Lc 6:20-26), en el amor a Dios y al prójimo -que es simbolizado por un samaritano (Lc 10:25-37)-, en la Pascua de origen judío pero con un sentido absolutamente nuevo (Lc 22:14-20), en el Padre-Abba de todos (Lc 11:2-4). Jesús enseña inculturadamente, a través de proféticas y poéticas parábolas, y de proverbios estremecedores¹³. Su inculturación implica sanar personas enfermas -asumiendo sus clamores-, comer con los excluidos -cuestionando prejuicios culturales y religiosos-, y combatir malos espíritus -que obstaculizan la vida- (ver Mc 1:32-34, 3:10-11, Lc 15:2, Mt 11:19, Lc 4:31ss, 11:20). El Señor Resucitado y dador del Espíritu hace a los discípulos y las primeras comunidades continuar una obra inculturada 'hasta los confines de la tierra', 'a todas las naciones'¹⁴. Por consiguiente, la proto-inculturación proviene de la encarnación del Verbo, del ministerio de Jesús y su Pascua, y del envío del Espíritu.

La inculturación propiamente tal corresponde a las *comunidades con sus apóstoles*, gracias al dinamismo de Pentecostés. Es clara la fidelidad de estas comunidades a su Maestro -un judío que interactúa con gente samaritana-, en la misión en medio de otras culturas. Las durísimas controversias en Antioquía y Jerusalén y los acuerdos tomados (Hechos 15, Gal 2) constituyen un 'primer concilio de la inculturación'. Explícitamente se conjuga la catolicidad con la particularidad de la misión y la fe. (Esta perspectiva es retomada en el Vaticano II, que también es un 'concilio inculturador').

¿Por qué actúan así las comunidades? Por el dinamismo de Pentecostés, en el contexto judío (Hechos 2:1-24, 2:4,38, 4:31), en el contexto gentil (Hechos 10:44-47, 11:15, 15:8-9), y en el judío-helenista de la iglesia laical de Antioquía (Hechos 11:19-21, 13:1-3). El Espíritu de Cristo intensamente impulsa la inculturación; pero también hay serios conflictos. Llama la atención, en los orígenes y en la trayectoria bimile-

itaria de la Iglesia, las audaces iniciativas de los apóstoles y sus sucesores y de las comunidades creyentes. La norma ha sido y es: en cada lengua, en cada universo simbólico, “hablar las maravillas de Dios” (Hechos 2:11). La inculturación no es pues para conquistar adeptos sino para testimoniar pluriculturalmente al Dios salvador de la humanidad.

La evangelización y *reflexión de Juan y de Pablo* corroboran y ahondan lo ya anotado. Es admirable la inculturación, con respecto a la identidad de Cristo: verbo, agua, pan, luz, puerta, pastor, resurrección, vida, vid; y con respecto a signos proféticos de una salvación concreta: agua/vino, tres curaciones, pan multiplicado, andar sobre agua, resucitar a Lázaro (ver Jn 1 a 12) y “otras muchas señales” (Jn 20:30). Tal como en los sinópticos, la Buena Nueva no es un acervo doctrinal sino más bien una comunicación simbólica y eficaz.

San Pablo va más lejos, al replantear el Evangelio según sus interlocutores judíos y gentiles, e identificarse con cada uno y con todos (1 Cor 9:20-23). Además, Pablo debate agudamente con el sectarismo cultural-religioso de los judaizantes (Rom y Gal); afirma sin medias tintas la salvación de pueblos paganos y reformula el Mensaje con elementos de su cosmovisión (Ef y Col). A la vez, Pablo confronta sistemas culturales: el Dios débil es fuerte -escándalo para el judaísmo- y el Dios necio es sabio -algo inaudito para la gentilidad- (1 Cor 1:18-31).

El trasfondo de la inculturación es el misterio kenótico de Cristo (Flp 2: 5-11) y la obra del Espíritu. Pablo enseña con palabras aprendidas del Espíritu (1 Cor 2:10-13); gracias al Espíritu es posible llamar -como Jesús- a Dios Abba (Gal 4:6, Rom 8:15), y vivir resucitados (Rom 8:11) Es pues paradigmática la inculturación realizada por Pablo y sus comunidades.

2. Sistematización desde abajo

A partir de estos orígenes audaces, el caminar de la Iglesia contiene una *sistematización de la inculturación*, desde abajo. Ella es llevada a cabo, en el caso latinoamericano, por cada universo cultural: mes-

tizo, negro, indígena, urbano-moderno, clase media y profesional, etc., y por sectores emergentes: juventud, mujer, comunidades de base. Cada uno elabora, de modo informal, su respuesta al Evangelio, que incluye una semiología teológica. El mensaje es captado semiológicamente en el acontecer cotidiano, rito, ética, comunidad. (Esto es distinto a la labor de eruditos, que cultivan más una hermenéutica de la fe y no tanto una semiología).

En medio de nuestra pluralidad, tenemos puntos en común. Por ejemplo, la soteriología presente en el culto a imágenes milagrosas: expresa un sentido de encarnación junto con una significación pascual. Es el Dios con nosotros, que no sacraliza sino más bien transforma la existencia, la redime. La pneumatología de las comunidades pobres sostiene su propio liderazgo religioso, una ética de la reciprocidad, y un cuestionamiento radical a toda deshumanización. También en la ecle-siología y sacramentalidad del pueblo hay una sistematización creativa, en continuidad con lo hecho por comunidades neo-testamentarias, y que hoy se llama Iglesia de los pobres. En fin, en cada rubro de la sabiduría teológica es notoria una inculturación audaz y profundamente evangélica, que expresa la capacidad socio-cultural del pueblo creyente.

Ahora bien, en esta situación latinoamericana pluriforme y en ebullición ¿cómo es que la teología está retomando la norma bíblica y el desenvolvimiento eclesial de la inculturación?

Las dos líneas de acción ya reseñadas: comunidad inculturada y pastoral inculturada -que a menudo se complementan- han posibilitado *teologías inculturadas*. El inmenso mosaico de comunidades de base conlleva una ecle-siología: comunión en la pluralidad, y aportes a la liberación integral. A ello también contribuyen pastorales especializadas, programas diocesanos, movimientos laicos, la CLAR, el CELAM (en sus iniciativas latinoamericanas). Por otro lado, las religiones populares han cultivado una fe y sabiduría acentuadamente festivas. En vivencias éticas del pueblo y en la acción eclesial solidaria se entiende a Dios como vida y esperanza. La lectura de la Biblia, en instancias de base, acoge interpelaciones de la Palabra Encarnada. Es decir, debido a la tra-

vectoria eclesial inculturada (y no por uno u otro especialista) tenemos un pensar comunitario, liberador, festivo, de vida y esperanza, fiel a la Palabra.

Esta profundización es pluralista, dada la gama de comunidades y sus diversas aproximaciones a Dios. El magisterio da testimonio de los rostros de Cristo (Puebla 31-39, SD 178), enunciando una cristología inculturada. Una mayor sensibilidad hacia las imágenes de Dios favorece una pluriformidad teológica. A la vez existen convergencias: el Dios vivo y verdadero es punto de encuentro para todas las reflexiones; el mismo Espíritu es fuente de diversas inculturaciones; y somos convocados a ser un pueblo pascual al interior de iglesias particulares. Son pues indesligables la pluralidad y la unidad en la fe.

¿Quiénes son los nuevos sujetos eclesiales y teológicos? Estos sujetos siempre han estado presentes, pero durante estas últimas décadas adquieren mayor protagonismo¹⁵. La mujer habla porque siente “a Dios de otro modo”, lo siente como misterio inefable, y habla de María y Jesús con símbolos religiosos de los medios populares (Ivone Gebara). La población negra ve lo sagrado y Dios como poder y acción -y no como objeto- (Guerin Montilius), y así este pueblo golpeado se pone de pie. Las comunidades indígenas expresan con lenguaje mítico-simbólico su experiencia vital de Dios (Eleazar López). En culturas populares (mayormente urbanas y mestizas) y en la religión del pueblo hay mucha resistencia y fuerza histórica, y allí se palpa el Espíritu de Dios (Pedro Trigo). La vivencia y perspectiva ecológica “habló siempre de Dios” desde Pachamama y Pachayachachic, y también en la Biblia y la enseñanza eclesial (Vladimir Serrano). Estos nuevos perfiles, bien particulares, expresan la condición humana que confronta la maldad y que siente a Dios-salvador. El pensar inculturado es pues concreto y universal.

Estas elaboraciones retoman logros de la nueva teología hecha en América Latina y el Tercer Mundo, gracias a la creatividad de nuestros pueblos y a la renovación evangélica y conciliar en las iglesias. La perspectiva de liberación no es una temática más; es todo un modo de

hacer teología en base a la fe y praxis de comunidades concretas (en vez de aplicar a cada grupo humano un corpus doctrinal uniforme) y de reconocer a Dios a favor de la humanidad agobiada y su afán de libertad.

Así, el marco teórico no es una teología de la cultura (como la del mundo desarrollado) sino el pensamiento de Iglesias en nuestros pueblos. Brevemente anoto pistas principales¹⁶. La tarea de evangelizar las culturas está inscrita en el acontecer liberador definido por el Dios de los pobres, y es distinta al proyecto de nueva cristiandad y su concepto del Dios-providente (Gustavo Gutiérrez). Por otro lado, contamos con un pluralismo teológico: “desde cada horizonte cultural se descubren aspectos distintos de la experiencia normativa -la comunidad apostólica- o del Dios que se hace presente ahí, en la fe (Sergio Silva). La inculturación es un proceso mediante el cual el Evangelio es asimilado desde nuestras matrices culturales, y en especial en el paso de la opresión a la vida (Leonardo Boff). Además, la inculturación está ya “en la cultura popular latinoamericana, su sabiduría y su religiosidad” desde la cual cabe evangelizar la cultura moderna (Juan C. Scannone). Son hitos en un camino iniciado y... hay muchísimo aún por descubrir.

No se trata de añadir al ordenamiento académico unas referencias a la cultura. Tampoco es una preocupación pastoral hacia valores y anti-valores de hoy. Más bien avanzamos a través de lo cotidiano y sus retos teológicos. Este es, como explican P. Trigo e I. Gebara, el porvenir de nuestra reflexión¹⁷.

¿En qué terrenos avanza la teología inculturada? En el trabajo y drama de cada día. En torno a ello los diversos sujetos teológicos entienden las estructuras de pecado y también la creación querida por Dios y en la que colaboramos. También en el terreno de la sanación, un eje de lo popular. Aquí comprendemos el poder de la fe y los signos salvíficos de Cristo. Por otra parte: la fiesta; en medio de sus ambigüedades, ella permite apreciar la pascua y la escatología. El complejo culto mariano saca a luz lo femenino en lo sagrado, y es un modo de intuir y pensar el Misterio. La comunidad, con su riqueza de carismas y su mi-

sión sacramental a favor de la humanidad, produce una eclesiología inculturada, liberadora, ecuménica. La ética del discipulado, de acuerdo con el don de Reino, que esta en nuestra historia y la trasciende. También hay otros desafíos en que el acontecer cotidiano puede hacerse teología. En síntesis, la fe cotidiana nos conduce a pensar inculturadamente.

3. Acción del Espíritu

Todo esto es obra eclesial, y a fin de cuentas es acción del Espíritu. La inculturación no es un capricho humano, sino más bien responde a la permanente animación del Espíritu del Señor. A partir de Pentecostés, cada Iglesia y cada persona constantemente recibe una fuerza para testimoniar las maravillas de Dios. El Espíritu Santo, que nos “llena” (Hechos 2:4, 4:31, etc.), es como el corazón de la inculturación llevada a cabo por los creyentes. No es un hecho espiritual sin rostro. Es el Espíritu del Verbo Encarnado, del Cristo Pascual, del Reino de los “últimos”. Por eso, afirmar que Pentecostés fundamenta la inculturación incluye toda la historia de salvación. Ahora bien, honestamente constatamos que el Espíritu casi no es tomado en cuenta en la pastoral, enseñanza oficial y en las teologías. Hay excepciones: vivencias en comunidades de base, renovación de la vida consagrada, reflexiones como las de José Comblin y Victor Codina¹⁸. La teología latinoamericana ha acentuado la Pascua y el Reino; también cabe acentuar el Espíritu. Si todo esto no es tomado en cuenta, no habría una genuina inculturación.

Este Espíritu ha optado por el pobre, su sabiduría y libertad (ver Lc 4:18, 10:21, 1 Cor 1:26-2:16); como acota J. Comblin: “actúa en la historia por la mediación de los pobres”. Los “últimos” en este mundo, y cada creyente, acoge el Espíritu “para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado” (1 Cor 2:12). En la medida pues que optamos por la sabiduría de Dios que escoge a los “pequeños”, conocemos la gracia del Dios de los pobres. La inculturación se mueve en este marco de la revelación.

También vale recordar que el Espíritu actúa en la creación, en nuestra actividad en el mundo (GS 38-39), a lo largo del acontecer humano (“dirige el correr de los siglos y renueva la faz de la tierra” GS 26), en la persona humana con gemidos y con alegría (cf Rom 8:26, 14:17), y en la contemplación de la fe (cf GS 15). Por consiguiente, si el Espíritu de Dios interviene en el universo y la humanidad, la inculturación atañe a todas estas dimensiones. No en vistas a una neo-cristiandad ni a una ‘cultura cristiana’. Más bien el Espíritu fortalece a la “familia humana (que) se esfuerza por humanizar su propia vida” (GS 38). Tampoco en términos intraeclesiales, que constreñirían al Espíritu; éste más bien convoca a la comunidad creyente. “El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 2:7, 11, 17, 29, 3:6, 13,22).

En efecto es el Espíritu quien nos mueve a confesar a Cristo, roca de nuestra fe, y a una infinidad de carismas, para la edificación de la comunidad (1 Cor 12:3-4,7, 14:12). Esto es verificable especialmente en comunidades pobres. Aquí es muy honda y sincera la adhesión a Cristo, no tanto por la enseñanza recibida (que es escasa) sino por apertura al Espíritu. Abundan servicios mutuos y carismas de todo tipo. También uno palpa santidad y martirio. Personalmente agradezco al Espíritu por personas y comunidades concretas que así dan testimonio del Misterio de Cristo matado y resucitado. Hoy todo esto conlleva calidad de inculturación, en las comunidades latinoamericanas. Sin embargo, teniendo presente la audaz proto-inculturación de Jesús, y asimismo la obra de las primeras comunidades y de Pablo y Juan, su audacia nos conmueve a quienes somos hoy Iglesia en este continente de la esperanza.

4. Signos inculturados-salvíficos

La Iglesia es sacramento de salvación de la humanidad; no es un organismo ensimismado. Ella es fuente de sentido, ante el impasse de la civilización moderna, ante una creciente pluriformidad religiosa, ante identidades antiguas y nuevas. El magisterio universal y regional exige evangelizar las culturas, y aún más, hacer inculturaciones¹⁹. Iglesias hermanas, en especial las asiáticas y africanas, nos incentivan con expe-

riencias y reflexiones²⁰. Los procesos latinoamericanos muestran gran creatividad, ayer y hoy, de comunidades inculturadoras. Vemos los retos de la inculturación en contextos diversos, y nos alarman tendencias uniformizantes que cierran los ojos ante los signos de nuestra época²¹.

1. Matrices y modernidad

La inculturación tiene unos *ámbitos prioritarios*. Son las matrices: mestiza, afroamericana, indígena; y, la dinámica envolvente es la modernidad urbana en América Latina.

Nuestras matrices ofrecen muchas señales de salvación. Signos mestizos son la “religiosidad popular... forma inculturada del catolicismo”, y “fe arraigada de los valores del Reino de Dios” (SD 247,250, y cf 36, 53). La evangelización anima proyectos mestizos de nueva sociedad (incluyendo espacios y aportes propios de negros, indígenas, asiáticos). Signos negros son la resistencia social, defensa de identidad, presencia del Dios creador, expresiones religiosas propias (SD 246,249). También inculturan el Mensaje al luchar por buenas condiciones de vida, y al manifestar el rostro negro de Dios. Signos indígenas son sus valores humanos, cosmovisión, tierra, organización, presencia del Creador, símbolos y ritos, reflexión teológica, y en general, “la inculturación de la iglesia para lograr una mayor realización del Reino” (SD 248, y ver 245, 251). La evangelización no avala su marginación, ni su integración; por el contrario, apoya su autodesarrollo (SD 251).

Otro ámbito prioritario es la modernidad urbana, que envuelve y transforma las matrices antes mencionadas. Requiere un discernimiento y luego toda una programación pastoral (SD 252-262). Signos de vida allí son la personalización, convivencia, apertura, diversificación, movilidad, ciencia, nuevas formas de cultura y comunicación (SD 252-3, 255, 257). En esta tarea eclesial cabe una audacia como la de San Pablo, que volcó un Mensaje marcado por lo rural hacia lenguajes de fe en comunidades urbanas.

En medio de todo esto hay *fascinantes y complejos desafíos*. El reto global es que el Mensaje sea inculturado y exculturado (como indi-

cábamos al inicio) en un contexto moderno en crisis, y que el Mensaje sea asumido al germinar nuevos modos de vida latinoamericana. El Espíritu da libertad tanto para apreciar lo bueno de la modernidad como para vivir la fe al construir sistemas más humanos. Otro inmenso desafío es la pluriformidad religiosa, con sus acertadas o sus erróneas búsquedas de vida plena. Comenzamos a ver que a practicantes en otras religiones les llega el misterio de salvación en Jesucristo “por acción invisible del Espíritu”²². El crecimiento de iglesias ‘independientes’ en África y del evangelismo popular en América Latina (siendo ambos bien inculturados), contrasta con ciertas estructuras católicas poco o nada inculturadas.

También tenemos la insurgencia de identidades, debido a procesos de migración, participación y protagonismo de la mujer, heterogéneas formas culturales de la juventud, y tanto más, en el actual panorama latinoamericano. Cada uno de estos acontecimientos sociales, eclesiales, teológicos, manifiestan un proceso inculturador. Ellos pueden conjugarse a fin de contribuir desde varios ángulos a un proyecto de liberación. También pueden comunicarse unos a otros sus descubrimientos del Evangelio, y sus imágenes y símbolos del Misterio.

2. *Frutos y flores de inculturación*

Con respecto a la existencia eclesial, podemos hablar de *frutos y flores de inculturación*. En las comunidades concretas, las ‘semillas del Verbo’ y del Espíritu implícito en ellas, conllevan el crecimiento de la inculturación con resultados maravillosos. Esto ocurre en todas las dimensiones del ser y del hacer creyente.

Al conjunto del pueblo de Dios le corresponde la inculturación. No es propiedad de peritos ni del clero. Sus frutos provienen de labores del laicado en la familia, la comunidad eclesial de base, grupos y movimientos (SD 58, 102), de la vida consagrada (SD 87, 91), de sacerdotes y la Iglesia particular presidida por su Obispo (SD 55, 84). El protagonismo del laicado -un eje de la última Conferencia del Episcopado Latinoamericano- les pone también en la vanguardia de la inculturación. Esto sólo puede ser detallado por el mismo laicado.

Flores de la inculturación se encuentran en la liturgia, sacramentos, catequesis, espiritualidad (SD 35, 43, 45, 49, 53, 248, 254, 256). ¿Crece la inculturación en cada una de estas bases de la vida cristiana? Para que sea así, hay que dar pasos lentos y audaces. La expresión “por la liturgia (es) como el Evangelio penetra en el corazón mismo de las culturas” (SD 35) tiene su complemento: pueblos con sus culturas reformulan la liturgia y la sacramentalidad (hasta ahora muy uniformizada). Esto ocurre muy poco a nivel oficial, pero abunda a nivel de la religión popular, sus celebraciones y su ética solidaria. Asimismo, en la catequesis y la espiritualidad hay más inculturación en las modalidades ‘informales’ y laicales. Podría haber en todos los niveles. En este sentido actúa el Espíritu ¡Que no sea obstaculizado!

La vasta acción socio-cultural: política, derechos humanos, educación, medios de comunicación social, arte, etc., también ofrece frutos y flores de inculturación. Llama la atención que allí el magisterio no suele ver inculturación, salvo excepciones (SD 29, 30, 106, 137, 190, 251). Hay una fuerte tendencia a reducir la inculturación a valores, costumbres, creencias, asuntos religiosos. No es así, porque el Espíritu -autor de la inculturación- está presente en la naturaleza y el mundo de hoy, en la historia y en la persona.

La flor más linda es encontrada al contemplar la Gloria. El Espíritu nos hace posible creer en Jesucristo y reconocer a Dios como Abba (1 Cor 12:3, Ef 3:16, Rom 8:15). Esto va aún más lejos: ver la gloria de Dios (Hechos 7:55; cf Jn 1:15, 17:5), en el valiente testimonio de vida, en el silencio, en el gozo. Esto también es obra del Espíritu, y en consecuencia forma parte de la inculturación. Bien sabemos que contemplar la Gloria no proviene de un esfuerzo espiritual. Es puro don.

En síntesis, signos inculturados-salvíficos (en otras palabras: frutos y flores de la inculturación), son cultivados y desarrollados por la Iglesia conducida por el Espíritu del Señor. “Dios, a través de su Espíritu” actúa al “interior de todas las culturas” (SD 243). De acuerdo con ello, la Iglesia particular “bajo la acción del Espíritu” lleva a cabo la “inculturación” de la fe” (SD 55). No se realiza desde posiciones de po-

der económico-social, ni con medios culturales dominantes, ni con un afán eclesiocéntrico. Estos problemas han trabado las inculturaciones en América Latina y el Caribe. Por otro lado, contamos con prácticas y con reflexiones acertadas.

Concluyo. Anoto dos hechos significativos, del pasado y el presente.

Un gran precursor de la inculturación ha sido el jesuita José de Acosta. Ubicado en medio de la imposición colonial, no se deja llevar por la corriente, y da testimonio de la acción de Dios y su Espíritu presentes en los pueblos originarios de este continente, Decía: “no hay género de hombres... ajeno a la salud del evangelio, pues a nadie llama Dios que no le dé el entendimiento y la gracia”, y añadía (algo sorprendente en esa época destructora de religiones-culturas nativas): Dios “repartió su espíritu y sus carismas... también a los gentiles”²³. Con lucidez y libertad espiritual uno puede descubrir, ayer como hoy, el conocimiento, la gracia, la salvación, los carismas del Espíritu, presentes en cada pueblo.

Un hecho actual, brillante y con implicancias largo plazo, es el desafío global de la inculturación propuesto por nuestros obispos reunidos en Santo Domingo. Nos cabe a todos una audacia evangélica y una acción de conjunto en cada Iglesia particular. La inculturación no avanza si hay complacencia o si sólo hay esfuerzos individuales. La tarea es audaz y es en comunidad eclesial. Como dicen los obispos: la inculturación tiene como “meta... la liberación integral” (SD 243); es una inculturación “de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino” (SD 248). Ello implica no propiciar una ‘cultura cristiana’ (que por lo demás sería inviable). Más bien somos signos, dado el carácter sacramental de la Iglesia, de inculturación-salvación. En este sentido se desempeñó Jesús durante su vida (ver Jn 1 a 12). Así también actuamos sus discípulos, asumiendo retos en los procesos socio-culturales contemporáneos.

Notas

1. Ver H.C.F Mansilla, *Los tortuosos caminos de la modernidad*, La Paz: CEBEM, 1992 (y su crítica a la magia del progreso, pág. 27); N. García C., *Políticas culturales en América Latina*, Méjico: Grijalbo, 1987 (junto al inviable modelo metropolitano de modernización, anota el peso de lo cultural en un desarrollo alternativo, pág 23); Jorge Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago: Andrés Bello, 1996 (una mirada rigurosa al debate sobre lo moderno).
2. Es una estrategia presente en 1977 en el doc. de consulta para Puebla (309, 219-220, 638, 640, 643, 1027), y en 1989 en el doc. de consulta para Santo Domingo (728, 731, 739, 755, 763, 1128); pero en los textos finales de ambos eventos, la “cultura cristiana” tiene un lugar marginal.
3. Para el Brasil, ver *Cadernos do ISER*, números 21, 22, 23 (1989-1990), y para el Perú los estudios encargados por el Episcopado: ‘Grupos religiosos contemporáneos no católicos en el Perú’, primera y segunda etapa, 1985-7, Lima (por Y. Rodríguez, H. Muñoz, A. Sueiro C. Romero).
4. A. Torres Q., *El dialogo de las religiones*, Santander: Sal Terrae, 1992, 34-38.
5. Marilena Chauí, *Cultura e democracia*, Sao Paulo: Cortez, 1989, 83
6. Cristian Parker, ‘Fe popular y campo cultural...’, en *Por los caminos de América*, Santiago: Paulinas, 1992, 149 y 183.
7. En México, los famosos 12 franciscanos asocian a Dios con los españoles, y nombran a Dios como ‘in teotl in tlatoami’ (Dios con poder político absoluto). Inculturizan colonialmente. Los indígenas, como advierte B. de Sahagún, a María la llaman Tonantzin (Nuestra Madre). La comunidad nahuatl hace su inculturación. Ver C. Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, Quito: Abya Yala, 1990, 103, 118, 233; y X. Serrano, *Los primeros 50 años de evangelización en el mundo nahuatl*, México: La Cruz, 1991, 22 y 74.
8. “Inculturación” aparece 4 veces en la ‘Primera Redacción’ (1989), y 5 veces en el ‘Instrumento Preparatorio’ (1990). Luego de la ‘Prima Relatio’ (1990)), que recoge aportes de los Episcopados, el ‘Doc. de Consulta’ (1991) tiene inculturación en 48 párrafos, y la ‘Secunda Relatio’ (1992) tiene inculturación en 67 párrafos y cultura cristiana en 11 párrafos. El Doc. de Trabajo (1992) tiene inculturación en 28 párrafos y la cultura cristiana aparece en 9 párrafos. El Doc. SD menciona la inculturación en 41 párrafos y la cultura cristiana en 9 párrafos. Son datos significativos. (En el texto, los tres últimos documentos son citados con las siglas SR, DT, SD).
9. Paulo Suess, ‘Evangelización desde las culturas’, en *Vida, clamor y esperanza*, Bogotá: Paulinas, 1992, 221-238, y *Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros*, Sao Paulo: Paulus, 1995, 121-144, 167-194, 213-237; F. Damen, *Hacia una teologia de la inculturación*, La Paz: CRB, 1989, págs. 38-40; L. Boff, *Nova evangelizacao*, Petrópolis: Vozes, 1990, págs. 62ss y 82-96; E. Cavassa, ‘Vivir lo de Dios de otro modo: inculturación y fe’, *Páginas 106* (1990), 22, 29, 31-38; N. Zeballos, ‘Cultura e incul-

- turación...”, en *La nueva evangelización*, Lima: CEP/IBC, 1992, 75, 95-7; para inculturación y culturas populares ver artículos de Pedro Trigo y de Ronaldo Muñoz en *Por los caminos de América*, Santiago: Paulinas, 1992, 273-302; y ver revista *Inculturación*, publicada a partir de 1995 por el Instituto de Estudios Aymaras, Puno, Peru.
10. En diversos aportes hay esbozos de neo-cristiandad: A. Methol F., “El resurgimiento católico latinoamericano”, *Religión y cultura*, Bogotá: CELAM, 1981, 63-124, y redacción del debate en dicho evento, por J. Terán, *obra citada* 328-367; G. Carriquiry, “Cinco siglos de la Iglesia en A.L.”, *Vida y Espiritualidad*, (Lima) 22 (1992), 35-62; P. Bigó “la Iglesia L. A. frente a la mutación cultural de la modernidad”, *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago: ILADES, 1988, 11-22; P. Morandé, en este mismo libro, “Modernidad y cultura L.A.: desafíos para la Iglesia”, y su “Comentario al tema propuesto para la IV Conferencia”, *Vida y Espiritualidad* (Lima) 19 (1991), 121-124; y para la corriente de “reconciliación”, Germán Doig, *De Río a Santo Domingo*, Lima: VE, 1993, 84-90, 222-239, y ponencias en el V Congreso Internacional de la Reconciliación, VV.AA., *Nueva evangelización rumbo al tercer milenio*, Lima: VE, 1996.
 11. F. Sebastián A., *Nueva Evangelización*, Madrid: Encuentros, 1991, 31 y 81.
 12. Ver G. Remolina, “Problemática de la evangelización de la cultura hoy” (págs. 99-100), J.C. Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en A.L.”, (págs. 270-4), ambos en *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, B. Aires: Guadalupe, 1988; Dom A. Do Carmo Cheuiche, *Evangelización de la cultura e inculturación del evangelio*, Bogotá: CELAM, 1988, 49-50; J. Comblin, “Perspectivas teológicas sobre la cultura”, en VV.AA., *Teología y cultura*, Santiago, 1992, 6-15, J. Silva, “Evangelización y cultura...” en *Por los caminos de América*, 332-342.
 13. Parábolas de lo cotidiano como señal del Reino: Mc 4:26-29, Mt 13:24-33, 44-50, 18:23-35, 20:1-16, 22:1-14, 25:1-13. Proverbios incisivos y paradójales: Lc 9:60, 62, Mc 3:24-26, Mt 5:44, 7:13-14, etc.
 14. Ver Lc 9:1-9, 10:2-11, Mt 28:18-20, Lc 24:47, Jn 16:13, 20:22, Hechos 1:8.
 15. I. Gebara, “Presencia de lo femenino...”, en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Trotta, 1993, 210-211. G. Montiluis, “Dios y lo sagrado...” en *Cultura negra y teología*, San José: DEI, 1986, 163. E. López, *Caminar teológico de los pueblos indios*, (ponencia en Guatemala) 1992, 10. P. Trigo, “El futuro de la teología de liberación”, en *Cambio social...* 309-313. V. Serrano, *Teología de la ecología*, Quito: Abya Yala, 1991, 23.
 16. G. Gutiérrez, “Sobre el Documento de Consulta para Puebla”, *Páginas 16-17* (1978), 6-7, 18-20. S. Silva, “Teología y Cultura”, en *Por los caminos...*, 196. L. Boff, *Nova evangelizacao*, 24, 122-6. J.C. Scannone, *loc. cit.*, 271.
 17. Ver artículos de P. Trigo y del I. Gebara (citados en nota 15).
 18. Cf F.L.C. Teixeira, *Comunidades eclesiales de base, bases teológicas*, Petrópolis: Vozes, 1988, 121-19. CLAR, *La vida según el Espíritu; comunidades religiosas de América Latina*, Bogotá: CLAR, 1977. José Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Ma-

- drid: Paulinas, 1978 (cito pág. 79); Victor Codina, *Creo en el Espíritu Santo*, Santander: Sal Terrae, 1994.
19. El gran paradigma de ‘evangelizar las culturas’ (Vat. II, *Evangelii Nuntiandi*, Puebla) es ahondado con propuestas de inculturación: *Catechesi Tradendae* (1979) N° 45,53, *Slavorum Apostoli* (1985) N° 21-26, *Redemptoris Missio* (1991) N1 52, de Juan Pablo II; Sínodo Extraordinario (1985) parte II, D, 4; ‘Libertad cristiana y liberación de la Congreg. de la Doctrina de la Fe (1986) N° 96; Santo Domingo N° 228-230, 143-285.
 20. Ver *Voices from the Third World*, June 1979; Pro Mundi Vita, *La política de inculturación en Asia Oriental*, 104, 1986/1; Aloysius Pieris, “A theology of liberation in Asian Churches?” en *Liberation in Asia*, Delhi: Vidyajyoti, 1987, 17-38; J.M. Waliggo et alii, *Inculturation*, Kampala, Uganda, 1986; A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, N.Y.: Orbis, 1988; P. Schineller, *Handbook on inculturation*, N.Y.: Paulist, 1990; N. Bitoto Abeng, “Are attempts at the I. of christianity in Africa failing?”, *Concilium*, 5 (1990), 89-102; M. M’nteba, “La inculturación en la tercera Iglesia...”, *Concilium*, 239 (1992), 169-189; R. Schreiter “A framework for a discussion of inculturation”, en *Mission in Dialogue*, Maryknoll: Orbis, 1982, 544-556.
 21. D. Ribeiro plantea que en nuestra historia, influencias externas postulan la uniformización en lo económico-político: “La cultura latinoamericana”, *Cuadernos de cultura latinoamericana*, México, 1970; también operan de ese modo en el plano religioso unas fuerzas externas sumadas a factores internos.
 22. Documento “Diálogo y Proclamación” de la Congregación para la Evangelización de los pueblos, Roma, 1991, N° 29-30 (y cf *Redemptoris Missio*, N° 28-29).
 23. *Obras del P. José de Acosta*, ‘De procuranda indorum salute’, BAE, tomo 73, Madrid, 1954, libro I (págs. 407-408) y libro V.

III

FUENTES: ENCARNACION, PASCUA, PENTECOSTES

La actual inculturación del acontecimiento cristiano ¿es también relevante para dos tercios de la humanidad que tiene otros referentes trascendentes?¹. ¿Se trata de una preocupación sofisticada, o es tarea característica de los pobres del mundo? ¿Es una actividad sectaria, en que ‘un cristianismo’ se contrapone a ‘otras culturas’? O bien, ¿es un proceso ecuménico? Estos interrogantes son urgentes, ya que una civilización planetaria -con sus absolutos deshumanizantes- penetra los modos de vida local. Estos son arrastrados hacia una ‘civilización universal’ cuyo objetivo es bien limitado: la expansión de Mamon. Sin embargo, en cada lugar también hay señales de una fe inculturada y liberadora.

Al respecto, nuestras instancias cristianas son temerosas y ambivalentes. Exaltamos la inculturación, pero por otro lado ella es desradicalizada y folclorizada. Suele ser reducida a valores y ritos, a actitudes tolerantes hacia culturas largo tiempo discriminadas, a la realización de alguna liturgia con elementos novedosos. No puede ser así. La inculturación no tiene que ver con fragmentos de la realidad; ella abarca todo, y no está circunscrita a lo ‘cultural’ o lo ‘religioso’ en sí. La desradicalización ocurre cuando el cristianismo es considerado algo uniforme que requiere traducción a cada situación; cuando, por ejemplo, se postula que el nuevo Catecismo es una inculturación universal². En el contexto latinoamericano y caribeño, la IV Conferencia de Obispos ha hecho una propuesta que está siendo silenciada y tergiversada³. A la criatura no la quieren dejar caminar y hablar. ¡Pero ha nacido y goza de buena salud!

Mi opción epistemológica brota de una población indoamericana, donde vivo, trabajo, celebro, comparto pensamientos. Ella, durante siglos, ha inculturado la fe (existen cristianismos quechuas, aimaras, mestizos, etc.); y algo semejante ha ocurrido en espacios afroamericanos, asio-americanos, y otros. Me parece que desde los bordes de la llamada civilización occidental, y gracias a una militancia anticolonial, es clara la radicalidad de la inculturación. Por lo demás ella no quiebra la unidad cristiana, más bien es una condición básica para que ella sea posible.

En esta temática, el Tercer Mundo ha hecho una recepción creativa del Vaticano II. De la “evangelización de la cultura” hemos avanzado hacia las “inculturaciones”. Redescubrimos la diversidad en la unidad (ver LG 42, 92; UR 4, 16; OE 2); un “intercambio -y no mera adaptación- entre la Iglesia y las diversas culturas” (GS 44, AG 22). Visualizamos la Encarnación, la Pascua y Pentecostés, desde una racionalidad cultivada por comunidades marginadas pero muy creativas. Esto es algo inaceptable, a los ojos de quienes hacen proselitismo, o hacen la ‘adaptación’ y ‘traducción’ del Mensaje. Tampoco agrada a quienes tienen una lógica uniforme y centralista (característica de sectores pudientes), y a fundamentalistas que proliferan tanto en medios ilustrados como en ambientes populares.

Este ensayo subraya dimensiones fundantes⁴. Muchos plantean la inculturación principalmente como táctica pastoral a fin de que la gente comprenda la fe. No es una táctica; es una cotidiana praxis del pueblo de Dios y de su espiritualidad liberadora. Tampoco es algo sólo derivado de la Encarnación. Hay que ser fiel al conjunto del acontecimiento cristiano; así la inculturación puede ser honda, pascual, pentecostal; y así también es relevante para una humanidad mayoritariamente no cristiana.

Reafirmamos pues nuestros fundamentos. Al hacer esto no excluimos otras tradiciones humanas y religiosas. Tampoco se trata de intereses eclesiásticos. Una de las críticas, a quienes hoy levantan banderas inculturadas, es que buscan reconstruir un poderío cristiano en me-

dio de la modernidad y su pluralismo. Nuestra preocupación no es el poder, sino los fundamentos humildes establecidos por Jesús de Nazaret y su Iglesia. En el actual escenario mundial la pequeñas comunidades cristianas somos signos -y no máquinas todopoderosas- de la salvación que el Dios de Jesucristo regala a toda la humanidad.

I. Rutas humanas hacia la plenitud

Antes de considerar las fuentes de la acción eclesial inculturada (que es el corazón de este ensayo), vale desentrañar su relevancia para los modos como existimos los seres humanos. Hoy, aproximadamente, dos terceras partes de los seres humanos buscan y encuentran su realización personal y espiritual sin la presencia del cristianismo. Cabe pues preguntarse ¿cómo se hacen realidad las líneas básicas de la revelación y la salvación destinadas a todo ser humano? ¿Ellas animan -atemáticamente o de alguna otra forma- a los pueblos no cristianos? ¿Cómo es que éstos han inculturado la comunión y la verdad que atribuimos -en nuestra fe cristiana- al Dios encarnado? Bien sabemos que cada pueblo denomina lo primordial, lo definitivo, según su trayectoria particular y según su simbología, o bien según su visión secular. Estas categorías expresan grandes preocupaciones humanas. Estas diversas vivencias e intuiciones ¿dialogan con?, o ¿son incompatibles con? la inculturación del acontecimiento cristiano.

Presuponemos que cada persona y asociación humana busca plenitud, en términos implícita o explícitamente transcendentales. El misterio del amor es invocado y disfrutado de muchas maneras. Es un caminar, jalonado por tropiezos e infidelidades, en que se va construyendo el sentido de la existencia. Así todos vamos inculturando la búsqueda de la felicidad. En estos terrenos germinan, crecen y dan frutos las inculturaciones específicamente cristianas.

También reconocemos la pluriforme intencionalidad de avanzar hacia una vida plena, hacia una liberación con todas sus implicancias. Así lo expresan tanto la meta como el itinerario de incontables vivencias. Sin embargo, abundan los casos de propuestas positivas que van de la mano con mediaciones deshumanizantes; abundan la conse-

cuencia y la maldad. Por lo tanto, la inculturación es indesligable de la liberación; la primera indica un dinamismo dentro del complejo proceso sintetizado por el segundo concepto.

En cuanto a los actuales caminos de la humanidad, parece imposible clasificarlos de modo general. Cuando uno hace memoria de los mayores momentos y orientaciones que uno ha tenido en la vida, y los compara a los de otras personas, no hay equivalencias. Sin embargo, existen anhelos y prácticas comunes con respecto a lo más significativo, a lo trascendente. Podemos decir que existen unas rutas principales. Con respecto a ellas, más adelante explicitamos los fundamentos de la inculturación cristiana.

Se trata, pues, de rutas supremas, que condensan asuntos de vida y muerte. Son maneras de existir que dan sentido a la muerte, y modos de encarar la muerte que nos hacen valorar la vida. Entonces no hay que limitarse a 'rutas religiosas', como si éstas fueran un sector de la existencia. Más bien se trata de todo lo que colectivamente disfrutamos, sufrimos, hacemos; y es en el corazón de todo esto que abundan fenómenos religiosos en torno a deseos y necesidades fundamentales. Tampoco cabe un elenco de vías teístas y de vías no teístas; ni un elenco de formas históricas (como sería el cristianismo) y formas naturales (como serían las culturas primitivas). Más bien es una gama de caminos hacia el Misterio; hacia lo que estremece nuestra condición humana, al palpar el mal, al compartir belleza, al construir espacios de progreso humano. En este sentido nos preguntamos ¿cómo los pueblos se acercan hacia lo que a cada uno se le manifiesta como Amable?

Las grandes rutas humanas pueden ser enunciadas así: armonía en el universo, sistemas salvíficos, absolutos de la modernidad, estructuras fundamentalistas, nuevas configuraciones simbólicas. Me parece que cada persona se afilia, con mayor o con menor intensidad, a algún modo básico de vivir y morir, y esto es hecho grupalmente en contextos particulares. Vamos a anotar estas grandes orientaciones humanas, en términos latinoamericanos y caribeños (e incluyendo otras realida-

des). Estas orientaciones las tenemos en cuenta al considerar las fuentes de la inculturación cristiana.

1. Armonía cósmica

La inculturación es relevante para la inmensa mayoría de los seres del pasado y presente que buscan sobrevivir dentro de una *armonía y sabiduría cósmica*. Se trata de poblaciones periféricas del mundo moderno. Ellas sienten lo sagrado en toda su existencia, interactúan intensamente con sus antepasados y con espíritus benignos y malignos, consideran a la mujer como centro socializador y espiritual, han generado cálidos rituales y relatos míticos con respecto a la vida y la muerte. Su orientación cósmica y mágica tiene implicancias históricas; comunitariamente se participa en acontecimientos para hacerlos favorables a personas frágiles y marginadas. Estas comunidades, cuando tienen contacto con misiones cristianas extranjeras, intuitivamente desoccidentalizan el cristianismo, lo enraízan en una gama de culturas locales, lo enriquecen con valores cósmicos, y -a la vez- abren su corazón a la novedosa salvación cristiana. Cabe recalcar que esta orientación cósmica es cultivada por muchas personas adscritas en las 'grandes religiones' del mundo (p.ej. la multitud católica tiene terapias cósmicas para obtener salud, y mantiene intensos vínculos con los antepasados).

Son, pues, modos de caminar, vivir, morir, generados por comunidades pobres, urbanas y rurales. Ellas no se autodenominan cósmicas, pero esto es lo característico en su caminar. Han ido inculturizando su fe corporal, comunal, particular, cósmica. Al hacerlo, implícitamente interpelan una modernidad expoliadora de la naturaleza y disgregadora de personas. ¿Cómo es ésta inculturación de la presencia y pascua de Cristo y, en especial, de la obra del Espíritu? Estas comunidades palpan el Verbo, por quien y para quien todo ha sido creado y en quien todo subsiste. También aprecian el dinamismo pentecostal del amor en los corazones, y una variedad de dones para beneficio común. Por eso, poblaciones que a veces son llamadas 'primitivas', de hecho son maestras de humanidad. Aquí la acción eclesial inculturadora es, no la sustitución del modo de vida llamado natural, sino más bien redescu-

brir en la Buena Nueva el factor holístico y cósmico. Recordemos que en Galilea los pastores, pescadores, enfermos, excluidos, también vivían marcados por ciclos naturales, vínculos con antepasados, ritos ‘primitivos’ y una gama de creencias en lo sagrado. Jesús se ha sentido en casa con ellos. Esta misma actitud puede caracterizar a la Iglesia de hoy. Podemos asumir la sensibilidad cósmica de los pobres y sus intuiciones inculturadoras, y, con este impulso, releer nuestras fuentes.

2. *Sistemas de salvación*

En cuanto a pueblos que cuentan con *sistemas de salvación* (distintos al cristiano), dialogamos y compartimos con ellos de acuerdo con la fidelidad a la persona y acción de Jesucristo. Nuestro proceder no es excluyente ni competitivo (lo cual es exigido en los mundos árabes y prácticamente en toda Asia). Cristo no es propiedad de quienes llevamos su nombre. Pues bien, ¿es posible dialogar hoy con musulmanes, hindúes, etc., como lo hizo Jesús con la samaritana, Nicodemo, el funcionario en Cafarnaum? ¿Reconocemos en el Reino a quienes parecen más distantes? ¿Si el Señor testimoniado por Pablo fue acogido principalmente por los gentiles, damos un testimonio semejante y percibimos tal acogida por los gentiles de hoy?

Los pueblos que tienen civilizaciones/religiones mayores también tienen sus itinerarios salvíficos. Aprecian la trascendencia que da vida a todo ser necesitado. La divinidad se les ha manifestado. Pero, como ocurre en el cristianismo, también ellos tienen tendencias fundamentalistas, cuya meta es la conquista del ‘otro’ y afianzar instituciones propias (mejor dicho: sectarias). Por otro lado, hay tendencias ecuménicas y fieles a un Dios asombroso (que no es religiosa ni culturalmente aprisionable). Bien se ha dicho que todos los seres humanos compartimos la pregunta sobre la salvación, aunque sean diversas las formulaciones de la pregunta y también sus respuestas⁵. Podemos orientar dicha pregunta hacia las fuentes de la inculturación, de modo que sea relevante para comunidades cristianas y comunidades no cristianas.

El itinerario musulmán, en una comunidad con proyección universal, ordena cada aspecto de la vida e incondicionalmente se somete a Allah. La alianza judía entre YHWH y el pueblo elegido conlleva la salvación de la naturaleza y de todo ser viviente. Las poblaciones hindúes cuidan amorosamente la vida y veneran signos sagrados y divinidades que están insertas en sus culturas y que sustentan la felicidad humana. El budismo, presente en tantas culturas, tolera diversas representaciones de la divinidad; es un camino para atravesar el sufrimiento, ser compasivo y generar la paz. La vía ('tao') de poblaciones chinas es sólida y misteriosa, e incluye a nivel de la gente común ritos y creencias en seres como el Compasivo Kwan-In. Son diversos modos sistemáticos de sentir, transformar y trascender la realidad. Estos sistemas invitan (y no obtaculizan, como algunos presuponen) a preguntar acertadamente por la salvación cristiana y su proceso de inculturación.

En estos contextos, el objetivo no es facilitar el paso de otro sistema religioso al cristianismo, abandonando la cultura de origen. Más bien, una práctica cristiana sensible al Misterio reconoce las diversas rutas por las que la humanidad es salvada. Estos itinerarios son maneras de humanizarse y de ser interlocutores con lo trascendente. Por eso nuestro diálogo con cualquiera que se hace la pregunta fundamental sobre la salvación es un diálogo entre creyentes y receptores de la gracia divina.

Las fuentes cristianas de la inculturación no la hacen algo proselitista. Sin poderes mundanos (y despojándonos de muchos que ya cargamos), afirmamos la universalidad del acontecimiento cristiano y de la misión a todos los pueblos. Somos testigos y adoradores del Dios encarnado y pascual, que se explicita en el amor incondicional al prójimo. Quienes transitan por otros caminos pueden descubrir un cristianismo que no cancela sus mediaciones culturales en el cultivo de la Vida. Alguien dirá: confesar a Cristo como único mediador y salvador, implica que "ellos" abandonen lo que son y pasen a ser como "nosotros". No tiene que ser así. A cada pueblo Dios le habla y le salva, en Jesucristo, asumiendo su itinerario cultural y espiritual. Cada pueblo recibe la gracia de la salvación. Lo característico del camino cristiano es

el ser discípulos y miembros de la comunidad eclesial guiada por el Espíritu de amor. Con esta identidad propia auscultamos las fuentes de la inculturación de la fe cristiana, y a la vez dialogamos con otros sistemas salvíficos donde Cristo no está ausente.

Hoy, al crecer el afán misionero *ad gentes* desde América Latina hacia África y Asia, pueden reiterarse viejas incomunicaciones, o bien pueden haber condiciones no coloniales de difusión de la Buena Nueva. Al respecto, es importante el contacto, especialmente en Brasil y el Caribe, con comunidades de raigambre asiática y otras con herencias africanas.

3. *Absolutos modernos*

En cada uno de nuestros contextos culturales, la vivencia cristiana confronta *absolutos modernos*. Cuando algunos elementos cristianos son absorbidos por estas absolutizaciones (p. ej. por un 'liberalismo cristiano'), se hace necesaria una tarea ex-culturadora.

Hablando en términos generales, una civilización planetaria influye y condiciona los modos de vida en cada pueblo. Lo problemático no es esta modernidad en cuanto tal, sino sus promesas inviables y sus aspectos idolátricos. No es que ser cristiano sea imposible dentro de la modernidad; si fuera así, descontextualizamos la fe, y negamos la libertad del creyente. Lo inaceptable es la absolutización de factores que no dan felicidad pero la proyectan ilusoriamente. Se dice: "ahora todo es dinero", "la ciencia explica todo". Son sacralizaciones. Sin embargo, por otro lado, la fe inculturada asume valores modernos que contribuyen a la humanización de todos.

Cabe, pues, un discernimiento del ser moderno. No constituye ni pretende ser una religión, pero incluye rasgos trascendentes. Además, interfiere en los caminos humanos de hoy. Quienes viven cósmicamente, o quienes adhieren a un sistema de salvación, suelen asumir absolutos modernos: la ciencia y tecnología todopoderosas, la planificación elitista, la autonomía individual. Ante esto, la fe y sabiduría cristiana

apuntan a que lo moderno sea vivido como factor positivo pero sin sacralizarlo.

Con los ojos de la fe afirmamos logros modernos: sujetos humanos que transforman y conocen, que disfrutan artefactos y organizan la existencia. Estas realidades pueden hacer referencia a la Creación y la Encarnación. Cuando son logros concentrados en pocas manos y expoliadores de la naturaleza, hay que cuestionarlos y buscar alternativas. Esto forma parte de la vivencia de la pascua cristiana. Cada sobredimensionamiento de capacidades humanas tiene que ser confrontado desde las fuentes de nuestra fe.

Entonces, la inculturación del acontecimiento cristiano es llevada a cabo no sólo al interior de cada itinerario cultural, sino también asumiendo críticamente la modernidad. En este sentido se desabsolutizan factores modernos a fin de que no perjudiquen al ser humano. Esto es hecho sin nostalgias de cristiandad. Más bien se hace buscando alternativas viables. Con estas preocupaciones escudriñamos las fuentes de la inculturación. Así volvemos a apreciar la manifestación pequeña del Dios-con-nosotros. Ella no concuerda, por ejemplo, con esquemas de éxito en que algunos superhombres hacen milagros seculares. Ella también interpela el positivismo moderno, ya que éste pasa por alto el sufrimiento y la maldad humana. Al respecto, el camino pascual desde la cruz hacia la vida es fundamento de una inculturación atenta a todo lo humano. Otro desafío es el progreso humano, que la modernidad hace unidimensional. Este problema es encarado con la fe en Pentecostés, que reconoce en cada pueblo capacidades ('carismas' en lenguaje bíblico) en su búsqueda de la plenitud.

4. *Fundamentalismos*

El proceso inculturador confronta *estructuras fundamentalistas*, que proliferan en el escenario contemporáneo. Son modos unilaterales de vivir, y excluyen a quienes son 'diferentes'. Son rutas obsesivas en torno a un plan humano (p. ej. un modelo de sociedad), un texto tratado gnósticamente (p. ej. la biblia), un líder terapéutico, un cuerpo

doctrinal, una agrupación totalizante, un código moral. Cada una de estas estructuras ofrece una seguridad absoluta.

También cada una tiene ciertos rasgos inculturados. Son respuestas unilaterales a problemáticas que requieren de respuestas integrales. En una época (como la actual) de mutaciones civilizatorias, las estructuras fundamentalistas atraen a multitudes anhelantes de soluciones rápidas. En el terreno cristiano, además de vigorosos fenómenos evangélicos y sincréticos, abunda el integrismo y el providencialismo católico.

Todos ellos en cierto sentido recogen y canalizan necesidades irresueltas que estremecen el alma humana. A través del fundamentalismo se puede protestar (implícitamente) contra el secularismo. También expresan la búsqueda de salud por muchedumbres enfermas y globalmente marginadas; la búsqueda de lo comunitario y del consuelo ante la inseguridad de hoy.

Sin embargo, se trata de rutas proselitistas y agresivas. Excluyen maneras distintas de vivir. Exaltan unos elementos y prohíben otros, debido a sus esquemas dicotómicos. Fanatizan a las personas: en una veta religiosa, o en un plan político, o en una novedad moderna. Niegan la libertad personal en aras a la disciplina y al autoritarismo. En algunos casos reprimen todo lo corporal y lo festivo. En general, no asumen la racionalidad ni la responsabilidad histórica moderna.

Para superar estas maneras de sobrevivir hay que reafirmar los verdaderos fundamentos. Para no absolutizar ni lo religioso ni lo mental ni lo emocional, vale considerar la Encarnación que nos ubica en todo lo humano y lo divino. Ante el afán fundamentalista por soluciones inmediatas (ahistóricas), redescubrimos las fuentes pascales y escatológicas de la inculturación, que dan sentido al sacramento, al testimonio, a la diakonía social. En cuanto a carismas y manifestaciones del Espíritu -atribuidas a muchas de estas vivencias- cabe evaluarlas con criterios teológicos. La “vida en el Espíritu” conlleva no un fanatismo sino apertura a todo lo que Dios ama.

5. Configuraciones simbólicas

Las *nuevas configuraciones simbólicas* estimulan la inculturación de la Buena Nueva. Son también una llamada de atención a nuestros organismos católicos, insensibles a muchas realidades humanas que desarrollan referentes trascendentes. Hay, pues, una cierta correlación entre, por un lado, aparatos religiosos desvinculados de búsquedas actuales, y por otro lado, incontables innovaciones religiosas, “resurgimientos espirituales”, una gama de nuevos espacios simbólicos.

Estos fenómenos tienen muchas facetas: sicosociales, regionales, étnicas, económicas, afectivas, políticas, místicas; es decir, no son sólo facetas religiosas. Las capas pobres acuden principalmente a pequeñas y eficaces agencias terapéuticas y a santuarios multitudinarios. Allí encuentran apoyo a sus necesidades de sobrevivencia, contacto directo con lo sagrado y salvífico, identidad y cohesión social. Las capas medias cultivan el poder mental, el espiritismo, la esotérica, filosofías y religiones con rasgos orientales, prácticas ecológicas, teísmos, corrientes humanistas. En sectores católicos y evangélicos abundan estos movimientos semiautónomos, con sus propios liderazgos y códigos. Tenemos, pues, una gran diversificación y creatividad en la espiritualidad de los pueblos latinoamericanos y caribeños.

Anoto unas líneas comunes. Se afianzan particularidades, como respuesta a la homogeneización universal, y como persistencia de identidades de cada grupo humano. Otra línea de fondo es la innovación religiosa moderna (lo que implica que el secularismo y el ateísmo son asuntos de minorías). Por otro lado, hay tendencias hacia una concentración de la existencia personal al interior del movimiento o grupo espiritual (como ocurre en las estructuras fundamentalistas). En toda esta gama de fenómenos existen algunas inculturaciones marcadamente cristianas; otras tienen sellos religiosos; o bien tienen orientaciones humanistas. Constituyen un abanico de desafíos para la comunidad católica que desea inculturarse en cada búsqueda humana.

En la inculturación se realiza un diálogo humano con Dios. Esto ocurre -de varias maneras- en las corrientes simbólicas ya anotadas.

Sin embargo, hay fenómenos centrados en sí mismos y sin un sentido integralmente salvífico. Cabe cuestionarlos a partir del acontecimiento pascual. Una auténtica espiritualidad encara el sufrimiento de modo solidario y se esfuerza para generar condiciones dignas para todos. Ante expresiones unilaterales (gnósticas, carismáticas, humanistas, etc.) volvemos a plantearnos la fe en la Encarnación y sus implicancias inculturadoras. En cuanto a instancias de sanación -importantes en la fe inculturada por muchedumbres adoloridas- releemos la historia de salvación jalonada por intervenciones de Jesús y su Espíritu que sanan.

Recapitulemos lo ya anotado. Cada grupo y pueblo transita hacia una plenitud humana y espiritual; estos son los contextos de la tarea eclesial inculturadora. Dichos itinerarios estimulan la atención a nuestros fundamentos. Ponemos atención principalmente a los misterios de la Encarnación, la Pascua, y Pentecostés, porque orientan la tarea inculturadora. Esta ocurre ya sea en pueblos con presencia institucional cristiana, o bien donde ésta es escasa o inexistente. Es decir, vemos cómo las fuentes de la inculturación están abiertas a todos los pueblos. En cada itinerario humano reconocemos las huellas del Salvador. A la vez, esos fundamentos de la inculturación cristiana permiten detectar -en cada ruta humana- qué elementos valen verdaderamente y qué factores deshumanizan.

Reitero un asunto crucial. Las fuentes de la inculturación son normativas para las comunidades cristianas, y son relevantes para muchos que tienen otros referentes cósmicos y trascendentes. ¿Por qué? No porque exista subrepticamente una agenda proselitista. Ni porque se inventan denominadores comunes que intentan borrar diferentes culturas y religiones.

¿Por qué pueden ser relevantes para todos? La condición humana busca pluriformemente su plenitud. Esto confluye con la dinámica de lo sagrado que siempre está a favor del ser humano y de todo ser, y con la verdad primordial: la automanifestación y salvación que el Dios de Jesucristo ofrece a la humanidad. En efecto, la revelación y salvación cristiana -fuentes de la inculturación- atañen a todos los pueblos y les

es ofrecida al interior de su trayectoria histórica y cultural. Por consiguiente, la Iglesia no está llamada a imponer ni una cristiandad, ni una neocristiandad, ni una “cultura moderna cristiana”. Más bien ella es sacramento para que cada pueblo -con su cultura y religión- encuentre la verdad y sea transformado por el amor de Dios.

El pluriforme encuentro humano con lo sagrado, y sobre todo con el Dios vivo, está caracterizado por la libertad. Ella también caracteriza la fidelidad a la Encarnación-Pascua-Pentecostés. Estos misterios son libre y gozosamente vividos y contemplados por cada persona y por la comunidad eclesial. También en este sentido vemos la acción de Dios. El Dios salvador ofrece gratuitamente vida a todos, lo que implica comunicarse multicultural y plurireligiosamente con la humanidad. Tajantemente lo decía el Concilio: “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en el modo sólo por Dios conocido, se asocien a su misterio pascual” (GS 22, cf LG 16, AG 8). Esta confluencia entre los itinerarios humanos y la gracia divina hace posible y exige la inculturación de la fe.

2. Fundamentos de inculturación liberadora

1. Opción metodológica

Algunas categorías tienen gran sintonía con las bases de nuestra fe; expresan líneas gruesas de la Sagrada Escritura y de la enseñanza eclesial. Por ejemplo: creación, vida, salvación, pueblo. No ocurre así con la categoría ‘inculturación’. No es un término con raigambre bíblica. Proviene de la ciencia contemporánea, y desde hace tres décadas está presente en la teología y en el magisterio. No tiene densidad doctrinal, salvo cuando va asociada a ‘evangelización de la cultura’. Por lo tanto, es un término que requiere sopesada conexión con las fuentes de la fe. Por otro lado, es un tema fresco que puede ser trabajado con libertad. Se trata de una lectura de nuestros fundamentos a partir de nuevas indentidades humanas (sectores urbanos pobres, etnias tradicionales, la mujer, la juventud, etc.) y de la praxis cristiana de cada uno de estos sectores. No se trata, pues, de la preocupación de evangelizar objetos culturales.

Otra dificultad con esta categoría es que su uso corriente no corresponde con la realidad. Generalmente es empleada en contextos pragmáticos. Allí está siendo diluida y tergiversada. La verdad es que poca inculturación ocurre debido a la planificación eclesial. Más bien se trata de muchas iniciativas de comunidades que no hablan de inculturación pero sí la están llevando a cabo. Existen modalidades mestizas, indígenas, afroamericanas, de existencia cristiana, debido a la fuerza inculturadora de cada población creyente, y no porque cuenten con un liderazgo eclesialístico.

Conviene estar atentos a varias estrategias eclesiales y a sus modos de entender la relación fe-culturas. Podemos distinguir⁶: la “comunidad inculturadora” guiada por el Espíritu; la propuesta de “cultura cristiana” con un sentido de encarnación en el proyecto moderno; la “pastoral inculturada” centrada en Cristo. Son distintas tendencias en el seno de nuestra Iglesia, y es bueno sacar a la luz sus fundamentos. La primera y la tercera manifiestan mayor fidelidad al Evangelio y a los “signos de los tiempos”. La segunda defiende un modo de ser Iglesia y desea que lo cristiano sustente una nueva fase civilizatoria.

Pues bien, ¿qué fuentes, qué acontecimientos salvíficos, configuran la inculturación? Se puede entender la Encarnación como “condición”, la Pascua como trasfondo del “proceso” inculturador, y Pentecostés como el “protagonismo”. En términos generales, el misterio de la muerte y resurrección del Hijo de Dios es significativo cuando cada comunidad lo inculturiza aquí y ahora. También es significativo en el diálogo con quienes tienen otros referentes trascendentes. Por lo tanto, las fuentes tienen un sentido salvífico universal -en el plano de la fe- y un sentido humanizador -en el plano antropológico y político-. No son, pues, paradigmas impuestos por “nosotros” a los “otros”, sino más bien algo asequible a cada persona humana. No hay que olvidar que la inculturación es sostenida por cada dimensión del misterio salvífico: la economía trinitaria, la creación, el eschaton, el pueblo de Dios y la Iglesia, la ética del ágape. En esta reflexión subrayo el tríptico: encarnación-pascua-pentecostés, que trasluce todo el acontecimiento cristiano.

Otra faceta de nuestra opción. No cabe limitarla -como muchos hacen- a la analogía con la Encarnación. Así no sólo se comprime la acción inculturadora, también se reduce la comprensión de la obra de Dios y la misión eclesial. Empleando esa analogía se ha postulado la “implantación” y (lo que es peor) el “trasplante” de la Iglesia de un lugar a otro (en vez de un crecimiento al interior de cada cultura con sus semillas del Verbo). Además, dicha analogía no suele tomar en cuenta el conflicto histórico, ni la transformación de cada cultura según el paradigma de la Salvación. Por nuestra parte, vamos a explicitar fundamentos que son normativos en la comunidad católica, y que son relevantes en contextos no-cristianos.

En primer lugar, ponemos atención a comunidades latinoamericanas y caribeñas. Ellas han sido y continúan siendo religiosamente colonizadas. Nuestra temática no es un punto más en la agenda; es una prioridad. La inculturación es exigida por los fundamentos de nuestra fe, a la que de verdad adherimos cuando lo hacemos de modo inculturado y liberador. También es una imprescindible tarea histórica. Durante siglos nos han entregado un cristianismo colonizador y (últimamente) “adaptado” a nosotros. Nos han considerado objetos de acciones implementadas por miembros de sociedades “superiores”. Por eso es necesario descolonizarse, asumir la fe al interior de nuestras trayectorias culturales, y vivir con la libertad de los hijos e hijas de Dios. También nos cabe abandonar la dependencia hacia centros monopolizadores de lo religioso, ejercer el derecho a ser cristianos conducidos por el Espíritu, y con coraje reafirmar formas propias. Cuando bebemos de las fuentes, ya no volvemos a tomar líquidos artificiales y alienantes. La Iglesia particular desarrolla su itinerario inculturador; dejamos atrás la imitación y el trasplante de modelos externos. Tenemos, pues, caminos propios, como Iglesia Católica realmente presente en cada itinerario humano. A la vez, uno puede valorar fenómenos complejos, como el abundante sincretismo cristiano en las Américas, o como las vigorosas Iglesias africanas independientes, que han logrado grados de inculturación (cuestionables pero reales)⁷.

En segundo lugar, descubrimos que los fundamentos de la fe son significativos para contextos humanistas (a-religiosos) y para quienes cultivan otras religiones. Las teologías sectarias se autoincomunican. Nuestra teología no excluye al otro. El Cristo de la fe pascual está en “todo el mundo”, la Buena Nueva está en “toda la creación” (Mc 16:15).

Vale decir, en cada una de las culturas y de los seres del universo uno encuentra al Dios Salvador. Esto contrasta con un cristomonismo en que el creyente se segrega de otras simbologías salvíficas. En nuestro medio abundan énfasis cristocéntricos, que en el fondo son cristomonistas. Por ejemplo, muchos representantes de la Iglesia no están en comunión con la espiritualidad de los pobres, y erróneamente califican sus religiones como no cristocéntricas. Por mi parte, considero que la pluriformidad católica es fruto del Espíritu del Señor, y también lo es la pluralidad de caminos religiosos.

Por lo tanto, las fuentes cristianas de la inculturación no son una propiedad privada. Ellas son relevantes para todas las personas que buscan en medio de incertidumbre y para quienes cuentan con caminos salvíficos. Nos encontramos, pues, personas de distintas religiones pero que podemos unirnos en la opción por la vida. Bien lo ha planeado A. Pieris: más allá de actitudes excluyentes, o pluralistas, cabe una “simbiosis de religiones”, en el sentido que tenemos herencias comunes y la especificidad de cada religión.⁸ En efecto, los pueblos de la tierra confluyen en la lucha contra la maldad, y adhieren a todo lo que da vida. Al ser así, cualquier persona encuentra significativo a un Dios cristiano que es vida en abundancia. El Logos de la creación, el sufrimiento y la resurrección de Jesucristo, y la presencia del Pneuma, constituyen fuentes inagotables; ellas responden a las preguntas básicas de la condición humana.

Además, ellas hablan al corazón de pueblos adoloridos que desean compasión; ellas apuntan a procesos de liberación. El horizonte de la inculturación no es un fragmentario bienestar cultural, ni “adaptar” el cristianismo a cada persona. Todas las fuentes de nuestro ser cristiano no orientan a la salvación, a la liberación integral. ¿Será esta la me-

ta, y será la inculturación como una ruta para llegar allí? O entre ellas ¿es más acertado plantear una correlación? O ¿es mejor considerarlas como dos adjetivos de la identidad cristiana? Me parece que ambas (y cada una con su especificidad) indican algo radical: un sentido de inculturación liberadora, de acuerdo con las fuentes cristianas. La inculturación indica que gracias a identidades creativas aunque marginadas (característica de la mayoría de comunidades cristianas), se asume polifacéticamente el acontecimiento cristiano y éste transforma a cada cultura. La liberación indica que pueblos pobres amados por Dios van avanzando por muchas rutas, desde condiciones inhumanas hacia condiciones de plenitud. Dicho de otro modo, se trata de fundamentos que muestran a Dios aliado con los últimos, con quienes lloran, con quienes son saciados y disfrutan la alegría (cf Lc 6:20-26).

Esta meditación metodológica nos invita a no sacralizar el neologismo inculturación, y a ir -más allá de la pragmática pastoral- hacia los fundamentos de la fe. Se trata de una temática valiosa en la medida que señala exigencias del acontecimiento cristiano: creer como personas con tal o cual identidad cultural, cambiar nuestras existencias y nuestro mundo, y libremente caminar hacia el Reino (cf Mc 1:15). Continuemos desentrañando exigencias inculturadoras del tríptico: la Palabra encarnada, la Salvación pascual, la pluralidad de dones de Pentecostés. Esto es hecho tanto en comunidades cristianas como en la humanidad no-cristiana en cuyo seno el Verbo y el Pneuma nunca están ausentes.

2. Encarnación, como condición

Desde situaciones de carencia, agresión, inseguridad básica, uno se pregunta: ¿si la vida del pueblo siempre empeora, cómo confiar en un Dios-con-nosotros? (Mt 1:23). También, a partir de experiencias de lo sagrado que le permiten al pobre pasar de un día a otro, uno escudriña el sentido del único Hijo de Dios encarnado. Además, la inculturación es vista en analogía con la encarnación, por buena parte de la reflexión contemporánea: líneas conciliares (AG 10, GS 58), y la labor precursora de teólogos como P. Suess, T. Okure, A. Cheuiche, P. Schi-

neller, R. Schreiter y otros⁹. Es decir, nos aproximamos a este misterio fundante de nuestra fe, con la angustia y espiritualidad de pueblos pobres y con la sensibilidad teológica de hoy.

Vale comenzar con una distinción. Un “cristianismo” homogeneizado y uniformizador no es fuente de la inculturación. Sí lo es el Hijo de Dios encarnado en Nazaret y para siempre humano en forma particular. El es eterno y universal como Dios, como enviado del Padre; pero no es un ente ahistórico. El primer fundamento para la inculturación no es, pues, “el cristianismo”, sino el Cristo trascendente y presente en cada comunidad humana. ¿Cómo lo es en nuestras tierras americanas?

En América Latina el factor cristiano fue durante siglos una “cristiandad” atada al colonialismo; hoy es en gran parte una neocristiandad inserta en el proyecto moderno. Pero los “cristianismos” han sido de carácter mestizo, indígena, negro y de otros universos socioculturales americanos. En estos casos, el misterio de la Encarnación sí es significativo y les abre nuevos horizontes. Estos cristianismos expresan el escándalo de la particularidad de Cristo; y nos distinguen de concepciones atemporales y aespaciales de la fe. Por un lado, es claro que la fidelidad a la Encarnación reconoce a Dios en todo lo humano e histórico, en la carne, en el cosmos. Por otro, también es claro que los seres humanos, de hecho, captamos lo trascendente a través de signos del medio ambiente físico y del comportamiento humano. Me parece que toda esta concreción de la divinidad es una paradoja que nos mueve a la contemplación.

Es algo maravilloso; parece increíble. El Verbo de Dios Trino asumió, en Jesús, la naturaleza humana, y permanece siempre en ella. Según la perspectiva oriental, hemos sido divinizados; en la encarnación ya ocurre la salvación. Según la mayor parte de las religiones populares, todo habla de y todo celebra a Dios; somos, pues, creyentes en símbolos.

Otra paradoja es que la única encarnación de Dios vale para toda la humanidad. Es un hecho particular, pero no excluyente; es una re-

velación universal, marcada por Nazarte, Galilea y Samaria, y luego por cada comunidad del mundo. En el pobre e insignificante Jesús (“¿Quién es éste?” decían sus contemporáneos) se manifiesta el omnipotente Dios Padre (cf Mt 11:27, Jn 10:38, 14:9-11, 17:21-22). La praxis de las Iglesias primitivas y la trayectoria eclesial a lo largo de los siglos testimonian que “no hay otro nombre” por el cual somos salvados (Hechos 4:12). Las reflexiones de Lucas y Hechos sobre Jesús y el Espíritu, de Juan sobre el Logos, y de Pablo sobre la kenosis, la escatología y la creación en Cristo, concuerdan en que la encarnación-salvación incide en todo lo existente y en el conjunto de la historia humana. Puede entenderse la encarnación (si me permiten inventar palabras) como en-humanización y en-pobreización, como en-pascualización, en-pneumatización, en-escatologización. Así, entendida de modo amplio, la encarnación es “condición” de toda la inculturación. Entonces, el proceso inculturador a los cristianos no nos segrega de cada realidad natural, humana, espiritual donde nos encontramos; más bien nos impulsa a asumirlas plenamente.

Para las comunidades concretas, la fe en la Encarnación fundamenta nuevos horizontes. De partida uno cuestiona prácticas del pueblo contrarias a la presencia del Verbo encarnado (como absolutizar algo de este mundo moderno, o como el espiritualismo). En términos positivos, reconocemos que “Dios es un ser humano y así lo es para siempre...; el ser humano articula para siempre el misterio de Dios” según la feliz expresión de K Rahner¹⁰. Esto conlleva una inculturación no sectaria, sino un ser plenamente humano y creyente en el Dios encarnado en medio de los pobres. También implica que de modo preferencial la comunidad eclesial pobre, con sus culturas y religiones, es portadora de la inculturación.

La paradoja de la Encarnación también nos hace reconocer el misterio presente en los últimos (Mt 25:34-45). Hoy podemos decir que se trata de Cristo en la negritud, en la muchedumbre mestiza, en la mujer, en pueblos indígenas, en la juventud. Otros nuevos horizontes aparecen gracias a la espiritualidad holística y cósmica de la mujer, en la praxis solidaria que verifica la presencia de Dios-con-nosotros, y en

general, en referencias humanas al Misterio que son asumidos por Dios en su Encarnación¹¹. En resumen, la inculturación es una analogía para la encarnación particular de Dios que tiene un sentido salvífico universal. Esta es la “condición” de la tarea eclesial inculturadora. Pasemos ahora a examinar su proceso.

3. Pascua: proceso inculturador

En nuestro continente, las mayorías creyentes sienten honda compasión hacia el Crucificado, e implícitamente sienten que el Resucitado les bendice. Estas son dos indesligables dimensiones de la fe pascual; la primera ha sido bien acentuada por la evangelización, y la segunda dimensión sólo ahora comienza a ser resaltada. Se trata del acontecimiento objetivo de Dios que salva a la humanidad a través de la muerte y resurrección del Señor. En cierto sentido la cristología vivida por el pueblo brota de la soteriología. A través de la experiencia de ser salvados de la maldad y de la comprensión del amor de Dios, es como la mayor parte de los seres humanos captan la Pascua y cómo ella incentiva la inculturación. Esta constituye un proceso no sólo por el menor o mayor grado de conversión y aceptación humana del único Salvador, sino sobre todo por la pedagogía de Cristo que camina y comparte el pan redentoramente con cada pueblo.

Con respecto a la inculturación, su fuente es la vivencia eclesial de la liberación en Cristo. No es un “adaptar” ni un “trasplantar” lo de Cristo a un grupo o a un contexto determinado. Nuestro Señor no está distante ni ausente del itinerario personal y colectivo. Por eso en la inculturación la comunidad hoy descubre y celebra a Cristo caminado y comiendo con ella, como lo hizo con los discípulos de Emaús (cf Lc 24:15). En medio de cada pueblo, Jesucristo toma la iniciativa y siempre ofrece su gracia y su Espíritu (sea o no sea temáticamente reconocido). Así lo planteó con lucidez el Vaticano II: “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en el modo sólo por Dios conocido, se asocien a su misterio pascual” (GS 22, y cf LG 16). Quienes como Iglesia vivimos este misterio no podemos disminuir ni negar la participación de la humanidad en la obra del Liberador. En otras palabras, la co-

munidad cristiana puede vivir la Pascua con las categorías culturales y religiosas de cada contexto particular, tal como Jesús celebró la Eucaristía en continuidad con un esquema judío.

La salvación es dada y recibida en términos muy precisos: bienestar físico y reivindicación de los pstergados (ver las respuestas de Jesús a los discípulos de Juan: los ciegos ven... Lc 7:22ss). Entonces, la inculturación ocurre mediante signos concretos en la liberación del pueblo. Si el discipulado es un proceso de asumir la carga de la Cruz y de encontrar una vida nueva (cf Mt 16:24-28, 1 Cor 15:22), entonces la inculturación se mueve entre condiciones de hambre y muerte y condiciones de alegría y resurrección. Además, la salvación no se logra por acatar la Ley, ni por el poder, ni por la sabiduría. Ella es recibida sólo con fe en la gracia de Dios, quien nos da libertad al hacernos sus hijos e hijas (Romanos, Gálatas, Corintios).

Entonces, un proceso de inculturación es un itinerario de fe, en que la obra humana no es una autojustificación sino que es un responder a la iniciativa salvífica de Dios. En conclusión, la salvación pascual orienta la inculturación hacia una transformación de toda realidad. Esto implica que la inculturación no es “culturalista” sino que apunta a una liberación integral. Se trata -según lenguajes clásicos- de la salvación del pecado (acento occidental), de la divinización del ser humano (acento oriental).

Ahora bien, ¿qué desafíos tienen las comunidades en su praxis de salvación? Les cabe detectar errores latinoamericanos y caribeños al no llevar a cabo la vocación de ser hombres y mujeres nuevos. Pueden calificarse como anti-pascuales: la desunión entre los oprimidos, la agresión contra mestizos, lo indígena, lo negro, la explotación económica, el hedonismo, obstáculos puestos al potencial de la juventud y de la mujer, fundamentalismos dualistas, y tantos más. Cuando estos factores incluyen legitimaciones “cristianas”, hay que ex-culturarlos del itinerario cristiano. Es decir, las realidades contrarias al Evangelio tienen que ser reemplazadas por una genuina inculturación.

Por otro lado tenemos abundantes prácticas humanas de sentido pascual. Aunque así no sean llamadas, la verdad es que la vocación pascual es interiorizada y puesta en práctica por la población creyente. Resalta como la gente sencilla encara inculturadamente la maldad y el sufrimiento cotidiano. Estas realidades suelen ser ocultadas por sectores ilustrados y pudientes (dicen: no existe el pecado ni el demonio; los problemas dolorosos son resueltos por la ciencia y la tecnología). También el trabajo y la fiesta son importantísimos terrenos de vivencia pascual y, consecuentemente, de inculturación de la fe. Mucha actividad laboral es una forma de colaboración con la naturaleza y con otras personas; para pasar de la muerte-hambre a la vida-fiesta. La proliferación de fiestas del pueblo también son (en algunos casos mas que en otros) un proceso: desde la desintegración hacia la plenitud humana; generalmente incluyen dimensiones trascendentes. En contextos católicos, la procesión, la peregrinación y la danza religiosa son metáforas de la Pascua. Otro hecho significativo es cómo numerosas personas jóvenes luchan contra estructuras de domesticación. Pues bien, en cada aspecto - encarar el dolor y el mal, trabajo, celebración, anhelos de la juventud - hay señales de la Pascua de Cristo; y esto ocurre tanto en quienes nos identificamos como cristianos y en quienes tienen otras orientaciones humanas y religiosas. Como decía el Concilio, todos son asociados al Misterio pascual.

En conclusión, la Pascua liberadora es fuente que sostiene el “proceso” de inculturación, y este proceso involucra tanto a cristianos como a los que no lo son. Por eso, al inculturar nuestra fe cristiana -en cada contexto y coyuntura humana- ofrecemos perspectivas pascales sobre la condición humana, que son relevantes y tocan nuestro corazón y el de seres humanos que nos rodean.

4. Pentecostés: protagonistas

La obra del Espíritu constituye una tercera y decisiva fuente de inculturación. Se trata de un dinamismo espiritual que no debe ser reducido -como a menudo se hace- a asuntos eclesiales y a la santificación personal. La teología contemporánea comienza a ver al Espíritu en

términos de las culturas, las religiones, la liberación. Dom Antonio Cheuiche plantea que entre el Evangelio y las culturas de hoy existe una “doble y recíproca apropiación”, y el Arzobispado Carrasco señala que la presencia de Dios y de Cristo anteceden a la evangelización, ya que “son obra del Espíritu que sopla donde quiere¹². Aún más, podemos decir que a los creyentes el Espíritu de Pentecostés les da una fuerza para ser “protagonistas” de la inculturación. ¿Por qué? Porque el poder del Espíritu nos da abundante esperanza (cf Rom 15:13); es un poder para ser testigos “hasta los confines de la tierra” (Hechos 1:8). Hay que ver lo que implica todo esto para las culturas y los caminos de humanización en el mundo de hoy.

Según el Nuevo Testamento, el Espíritu es fundamento para la acción. Despierta liderazgos y ministerios; en los momentos más importantes de su vida, Jesús y los discípulos son claramente conducidos por el Espíritu. Nos guía hacia la verdad (Jn 16:13). Distribuye dones (en especial el de profecía): “los dones del Espíritu a cada uno son para el bien común” (1 Cor 12:7). ¿Permanecen estos dones sólo dentro de la Iglesia? O ¿es un poder que permite a cada comunidad caminar con el Señor al servicio del bien común? Para encarar estos interrogantes, vale revisar el proceso de Pentecostés, en distintos ambientes socio-culturales.

Algunos interpretan Pentecostés como un hecho aislado (tomando sólo en cuenta Hechos 2). El estudio de los textos, nos permite ver en Pentecostés varios tipos de participantes y varios momentos. De partida se trata de una comunidad judía-cristiana que recibe el coraje del Espíritu y habla en varios idiomas (Hechos 2:4, 4:31). En otros momentos, los protagonistas son cristiano-gentiles: un grupo en la casa de Cornelio en Cesarea, que también habla en lenguas; un grupo en Jopa, donde el Espíritu llega “a ellos tal como a nosotros al comienzo”, y a gentiles “como a nosotros” (ver Hechos 10:44-47, 11:15, 15:8-9). En Antioquía, la comunidad gentil y laical impone las manos y envía a la misión a dos personas escogidas y conducidas por el Espíritu (13:1-4). Es decir, desde los inicios varias comunidades cristianas -cada una con sus propios rasgos- reciben el Espíritu de Dios y entienden la Buena

Nueva según el idioma (el universo cultural) de cada una. Además, todo el trabajo misionero de Pablo presupone que la fe no está atada a un solo sistema simbólico, sino que más bien siendo una fe universal ella va creciendo en todas partes.

Pero hoy tenemos un problema grave. Las fuentes bíblicas y los documentos eclesiales poco indican al Espíritu presente en el mundo y en las culturas. Más bien el acento es puesto en la iglesia y la santificación de la persona. Así es presentado por el Vaticano II (LG 12, 15, 22, 27, 39, 44). Sólo ahora comienza a emerger una visión más amplia: el Espíritu está presente y “afecta a las sociedades, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones” (Redemptoris Missio 28). Es una doctrina necesaria para que el proceso de inculturación sea integral. Si no ocurre así, sólo unos fragmentos de la realidad humana entran en contacto con el Evangelio; y el resultado es una correlación superficial entre culturas y Buena Nueva.

Nuestra tradición recalca que el Espíritu Santo sostiene la experiencia de fe (“nadie puede decir que Jesús es el Señor, sin el Espíritu”, 1 Cor 12:3) y sostiene la misión universal (Hechos 1:8). Es decir, la actual preocupación por la inculturación no es un mero asunto pragmático e institucional; es una realidad espiritual. Podemos decir que es una obra del Espíritu. Así como Pablo enumeró unos frutos espirituales: amor, gozo, paz, perseverancia, bondad, podríamos hoy añadir: sensibilidad inculturada, solidaridad con los últimos, comunidad, etc. Me parece que hoy vemos a comunidades cristianas, y también a personas humanistas o de otras religiones, llenas con el coraje del Espíritu, con sus dones. El gran potencial de la gente latinoamericana y caribeña puede ser atribuido al Espíritu.

Sin embargo, hay que desenmascarar factores que podemos calificar como anti-pneumáticos. Me refiero a la falta de esperanza que impide cambiar el actual orden mundial, a cada fundamentalismo autoritario (lo que también desfigura a la iglesia católica), carencia de diálogo con el humanismo y con otras religiones que a su modo tienen dones del Espíritu, dar la espalda a los maravillosos carismas en la comu-

nidad eclesial. Estos y otros factores negativos existen, aquí en latinoamérica y en otras partes del mundo. A pesar de ello, hay un nuevo Pentecostés; por ejemplo, como dice M. M'nteba: la inculturación es "asumida existencialmente en Africa por quienes oran el evangelio de salvación"¹³.

En nuestro continente, las comunidades manifiestan una riqueza de carismas. Abundan las potencialidades. Los hechos muestran - aunque no suelen ser llamadas así- obras del Espíritu: líderes y ministerios, preocupación amorosa por los demás, lucha solidaria a favor de la vida, dones para el bien común. Resalta la sanación; los incontables testimonios de personas que así sienten la salvación en Cristo: sanación de fuerzas malignas, de enfermedades físicas y emocionales, de frustración personal y grupal, de incertidumbre espiritual, del pecado. También es evidente el contenido pneumático en la praxis de la mujer: su relacionalidad, trabajo, modo de dar vida y de celebrarla inculturadamente. Al mirar atentamente el comportamiento y caminar espiritual de gente no cristiana, uno admira la honda presencia del Espíritu de Dios (que no se deja encerrar en una u otra tradición religiosa). Puede decirse, en un sentido general, que estas realidades germinan y crecen debido a la fuerza del Espíritu y a la colaboración humana en dicho crecimiento. Es decir, Pentecostés es hoy palpable y eficaz a través de muchos idiomas, culturas, colores, sabores, melodías, movimientos. Esta base pentecostal de la inculturación la hace dinámica y pluriforme. Son procesos con innumerables líderes laicos; no se limitan a agentes eclesiásticos, expertos, jerarquías; más bien es preocupación del pueblo de Dios con sus comunidades y autoridades. Además, envuelve a la historia humana y al cosmos, a las iglesias y a las religiones del pueblo, a la trayectoria sinuosa de cada ser humano. Vale recalcar que el amor de Dios y la obra del Espíritu no tienen fronteras.

Conclusiones

Los fundamentos de la inculturación son relevantes para cada ser humano y cada pueblo. Por consiguiente, la tarea eclesial de la inculturación entra en diálogo con quienes no son miembros de ella. La

redención, según lo ha recordado Juan Pablo II, está dirigida a cada ser humano con quien “se ha unido Cristo” (RH 13, 14, 18). Esta obra del Salvador determina la misión sacramental que lleva a cabo la Iglesia a través de todo el mundo.

He hablado de ex-culturación y de in-culturación. La primera se refiere a las deshumanizaciones que carcomen la existencia cristiana, cuando una cultura absorbe y distorsiona la fe. Esto ocurre en modos de vida de la gente común, y, en la macro-cultura de la modernidad; en cada caso cabe llevar a cabo una ex-culturación de elementos deshumanizantes que atentan contra la fe. Por otra parte, la genuina inculturación ocurre en cada cultura particular, cuando la comunidad cristiana asume y celebra la Buena Nueva de modo inculturado. Con respecto a la modernidad, J. Comblin dice agudamente que lo inculturador no parece ser aplicable a ella, siendo ella una crítica de las tradiciones¹⁴. Sin embargo, como la modernidad penetra y redimensiona cada cultura local, me parece que la inculturación también se desenvuelve allí, y valora sus logros y cuestiona sus absolutos.

Otro asunto crucial es la relación entre liberación e inculturación; esta fecunda relación caracteriza los signos de los tiempos latinoamericanos. Mi parecer es que ello corresponde a los fundamentos de nuestra fe: la Trinidad, creación, encarnación, liberación en Cristo, el Espíritu en el mundo y en la Iglesia, la escatología. El desarrollo de la salvación constituye la meta de la actividad inculturadora. El primer teólogo que en nuestro continente ha trabajado intensamente esta temática, Paulo Suess, lo ha planteado así: la inculturación precede y acompaña la marcha de la liberación, así como la Encarnación precede y acompaña la economía de salvación, “la meta de la inculturación es la liberación, y el camino de la liberación es la inculturación”¹⁵. Los Obispos del continente, reunidos en Santo Domingo, presentan la inculturación dentro de “cada pueblo y comunidad”, teniendo como meta la “liberación integral”, y anotan que sus fuentes son la encarnación, pascua y pentecostés (SD 243 y 230).

Si de modo realista evaluamos la inculturación y su porvenir en el continente, vemos varios tipos de acción y de posibilidades. He su-

brayado tres estrategias. La comunidad inculturadora; así se ha hecho durante siglos (aunque no se haya usado el término inculturación)¹⁶. Sus fuentes son el proceso de salvación y la obra del Espíritu. Otra estrategia es generar culturas cristianas. A veces emplea un lenguaje inculturador; pero su meta es que la iglesia reoriente la modernidad. Juan Pablo II postula una “Iglesia creadora de cultura en su relación con el mundo moderno”¹⁷. La propuesta principal es hacer una evangelización inculturada; en cada contexto, la misión cristiana asume valores culturales y confronta la deshumanización. Esta propuesta tiene mayor peso en la iglesia de hoy. Pero no hay que confundir cultura cristiana con pastoral inculturada; también vale subrayar lo que la cultura aporta a la iglesia¹⁸. Estas dos última estrategias plantean que la salvación conlleva cambios culturales, y resaltan el sentido de la Encarnación. Opino que si estas estrategias no estan más abiertas a la obra del Espíritu, entonces la inculturación no llega a ser un proceso global y transformador.

Una anotación final. La reflexión sobre los fundamentos de la inculturación brota del hecho que todos intentamos ser fieles al Dios vivo y amoroso. También es significativa para las culturas contemporáneas, y de modo especial, para los sistemas simbólicos de los pobres que luchan por lograr plenitud de vida. A cada persona y pueblo, los fundamentos de la fe cristiana nos desafía, fortalece nuestras potencialidades, y nos ofrece nuevos horizontes.

Notas

1. Las cifras son significativas: en 1900 un 34.4% de los seres humanos han sido cristianos; y en 1998 lo son un 33.2%. (Datos del *International Bulletin of Missionary Research*, 22/1, 1998). Es decir, durante este siglo el número de cristianos permanece casi igual en términos porcentuales. En 1998, el total de creyentes (en millones) se desglosa así: cristianos 1,965,993, musulmanes 1,179,326, no-religiosos 776,672, hindúes 767,424, budistas 356,875, ateos 146,406, nuevas religiones 99,191, religiones tribales 244,164, sikhs 22,874, judíos 15,050.
2. Dice el Card. José Sanchez: el Catecismo es un “intento acabado de inculturación de la fe... en el ámbito de la Iglesia universal”, *L' Osservatore Romano*, 1266 (2/4/93), 10.

3. Por ejemplo, Germán Doig, *De Rio a Santo Domingo*, Lima: VE, 1993, habla mucho de cultura cristiana (132, 141, 201, 242) y en una ocasión (citando al Papa) habla de inculturación (132).
4. En el capítulo 2 he desarrollado aspectos metodológicos y teológicos.
5. Ver Paul Poupard, *Las religiones*, Barcelona: Herder, 1989 (en especial pg. 131).
6. Ver mi capítulo 2.
7. Para una visión global del sincretismo: C. Parker, *Otra lógica en América Latina*, Mejico-Chile: FCE, 1993, 27-36, 366-369, 375-382; y estudios de casos: A.R. Martynow, G.S. Madanes (eds.), *Notre Amerique Metisse*, París: Decouvert, 1992. En cuanto a las iglesias independientes en Africa, algunos las consideran cristianas, como Eboussi Boulaga, *Christianity without fetiches*, New York: Orbis, 1984; otros aprecian su sentido inculturador, como Kossi Tossou, "Chancen und Schwierigkeiten der Inkulturation in Afrika", en *Die Theologische-Praktische Quartalschrift*, I (1991), 49-57.
8. Aloysius Pieris, "Inter-religious dialogue and theology of religions", *Voices from the Thrid World*, XV/2 (1992), 188.
9. Ver Paulo Suess, "Inculturacao", *Revista eclesiastica brasileira*, 49/193 (1989), 115-117; Teresa Okure, "Inculturation, biblical and theological basis", *Inculturation of Christianity in Africa*, Eldoret: Gaba Public., 1990, 55-88; Robert Schreiter, "A framework for a discussion on inculturation", en M. Motta, J. Lang (eds.), *Mission in Dialogue*, N.Y.: Orbis, 1982, 544-556; Peter Schineller, *A handbook on inculturation*, N.Y.: Paulist, 1990; Antonio do Carmo Cheuiche, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Bogotá: CELAM, 1988; y signos de apertura latinoamericana hacia la temática asiática y africana, en *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires: Guadalupe, 1986.
10. Karl Rahner, *Theological Investigations*, London: Darton, Longman, Todd, 1966, IV: 116.
11. Idem, 109.
12. A. Cheuiche, *obra citada*, 49; B. Carrasco, *Inculturación del Evangelio*, Basílica de Guadalupe, Mexico, 12/5/93, no. 42.
13. M. M'nteba, "La inculturación de la tercera iglesia: pentecostés de Dios o desquite de las culturas", *Concilium*, 239 (1992), 182.
14. José Comblin, "Perspectiva sobre la cultura", en *Teología y cultura*, Santiago: Fac. de Teología, 1992, 29; cf. su *El Espíritu Santo y la Liberación*, Madrid: Paulinas, 1987.
15. P. Suess, *La nueva evangelización*, Quito: Abya Yala, 1991, 228.
16. Franz Damen la explica así: "asimilación de la fe desde el interior de la propia cultura, de modo que se haga auténticamente encarnada", *Hacia una teología de la inculturación*, La Paz: CRB, 1989. Por su parte, Leonardo Boff subraya que es un proceso: un proceso y un encuentro en que "la cultura asimila el Evangelio a partir de sus propias matrices culturales", *Nova evangelizacao*, Petrópolis: Vozes, 1990, 24.

17. Juan Pablo II, Discurso al Pontificio Consejo para la Cultura, 18/1/1983. Sobre este punto, un miembro de dicho Consejo opina: “la evangelización de la cultura representa, en el contexto de América Latina, el desafío de crear una nueva polis, de comunión y participación” Pedro Morandé, *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago: Paulinas, 1988, 40. Por su parte, el Cardenal Ratzinger dice que es preferible hablar de “interculturalidad” (en vez de inculturación) ya que éste último término “presupone que una fe culturalmente desnuda se trasplante a una cultura religiosamente indiferente”, texto en *El Mercurio*, 10/10/1993, E:10.
18. Este cuestionamiento es hecho por Sergio Silva, “Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo”, *Medellín*, 1993.

IV

CATEQUESIS INCULTURADA

Nuestra reflexión brota de inquietudes, experiencias, interrogantes. La catequesis que estamos llevando a cabo ¿cómo es reorientada gracias a la nueva preocupación por la inculturación? En cada región, con sus culturas ancestrales, y con las emergentes y las modernas, es decir con el hermoso arcoiris de modos de vivir, no me parece fácil que la evangelización dialogue bien con ellas y se logren verdaderas inculturaciones.

La iglesia latinoamericana que esta optando por los pobres y la vida de todos, ¿opta también por la inculturación, con sus implicancias radicales? ¿Qué conexión hay entre lo primero y lo segundo? ¿Puede entenderse la liberación como proceso y meta, y la inculturación como espiritualidad y metodología?

Con respecto al trasfondo social de la renovación catequética, tenemos varias actitudes. Unos quieren responder mejor a lo moderno y postmoderno. A algunos les preocupa más el sufrimiento y la sabiduría de las mayorías. Ciertos ambientes tienen la obsesión por la doctrina y moral que es necesario impartir a la población. Tenemos pues distintos enfoques socio-culturales, en los que se ubican las estrategias de enseñar la fe.

Ahora bien, ¿qué es una catequesis inculturada? ¿Es un nuevo nombre para la enseñanza más vivencial y contextual? Ella ¿cómo se distingue, y esta en continuidad con, la catequesis llamada bíblica, la comunitaria, la sacramental? ¿Pueden estas corrientes también plantearse la inculturación? La realización de la II semana latinoamericana

de catequesis (Caracas, 1994), ha mostrado que hoy muchos avanzamos por las rutas de la catequesis inculturada.

I. Culturas e inculturaciones

Pongo acento en lo cotidiano y lo heterogeneo. Muchos entienden “cultura” como una totalidad uniforme (hablan de cultura brasileña, o latinoamericana, o moderna). Además, se suele definirla con categorías bien amplias y filosóficas: relación con la naturaleza, con otras personas, con Dios. También es bastante común escuchar que unos pocos tienen más conocimientos (más cultura) y que la gente es ignorante. Mi modo de entender cultura es en lo cotidiano: el sentido de las cosas y los acontecimientos de cada día, lo subjetivo y la acción, las personas y las relaciones; en todo esto se vive lo cultural. Además, nuestra realidad es compleja y multidimensional; y no cabe separar lo cultural de lo social y de lo religioso. A fin de cuentas, el acontecer cotidiano es como una síntesis del universo humano.

Esta es la primera pista para nuestra actividad catequética. Tomar en cuenta la cultura implica, en primer lugar, hacer una catequesis atenta a lo cotidiano (y no simplemente a usar palabras grandes y abstractas sobre lo cultural). Con este punto de partida ya no cabe segregar una evangelización más social de una más cultural; cuando uno está atento a lo cotidiano, allí se entretrejen todas las dimensiones; y la catequesis puede ser integral.

En América Latina ¿qué es lo cotidiano? Ciertamente la respuesta depende de cada lugar y coyuntura. Aquí sólo anoto unos rasgos comunes.

Nuestra experiencia de cada día es sufrir agresiones. Toda clase de violencias y carencias. Nos agreden la identidad (insistiendo que lo foráneo es superior a lo autóctono, que lo masculino es mejor que lo femenino, que lo blanco se sobrepone al resto). Es terrible la violencia sobrellevada por millones y millones de estómagos malnutridos. Se han sacralizado estructuras discriminatorias: contra la negritud, lo indígena, lo mestizo. Estas situaciones cotidianas son vividas, por algunos,

con un espíritu rebelde y solidario, pero muchos tienden a recluirse en un mundo individual y fatalista. También sobresalen, en los ambientes populares, la auto-destrucción y el hacer tropezar y caer al prójimo que avanza. Tenemos pues, de modo cotidiano, una anticultura de muerte. Ante eso, la catequesis inculturada no es imposible; tiene que encarar, denunciar, y resolver la dura violencia de cada día.

Otro rasgo central: sobrevivir. Con mucha fragilidad e inseguridad el pueblo va caminando. En las metrópolis, las mayorías sobreviven en medio de la llamada informalidad (del trabajo, normas sociales, referentes religiosos, etc.). Existen rutas informales en el tratamiento de la enfermedad, la resolución de conflictos, los comportamientos sincréticos, las costumbres de católicos y evangélicos. También se sobrevive informalmente en lo familiar, la organización de ayuda mutua, la afectividad inestable, la dependencia de protectores y de líderes populistas. La cultura cotidiana está marcada por lo inestable y por la urgencia. Asimismo, la inculturación de la enseñanza de la fe tiene que palpar con estas necesidades y fragilidades de cada día.

Otro rasgo: el comportamiento ritual. La masa del pueblo tiene innumerables ceremonias y fiestas propias; algunas son de carácter personal y familiar, otras son más sociales y multitudinarias. Proliferan las neoliturgias musicales y festivas de la juventud. La economía de mercado incluye sus rituales; son fascinantes los inmensos centros comerciales con sus ceremonias; y el consumo conlleva signos de identidad y de status humano. En medio de la secularización, se reafirman toda clase de ritos y mitos. Por eso, la inculturación hace un discernimiento del abanico de ritos y creencias contemporáneas; y la catequesis tiene que acentuar su dimensión festiva y simbólica. En términos generales, se trata de una catequesis relevante a lo cotidiano, y por eso ella lleva a cabo “inculturacióncitas”, muy precisas y locales, teniendo en cuenta las costumbres de cada día, las violencias pequeñas y grandes, la sobrevivencia, los ritos; es decir ante cada detalle de la existencia.

Por otra parte tenemos grandes procesos culturales y mucha heterogeneidad. Algunos dicen que lo propio nuestro es el mestizaje, el catolicismo, la latinoamericanidad, la identidad nacional; dicen que sería un sustrato común y una matriz cultural. Prefiero subrayar los procesos que nos engloban y nos diferencian, dado el impacto distinto según condiciones en cada zona y cada persona.

Resaltan estos procesos:

1. Una homogeneización en base al mercado de bienes culturales: la industria de la cultura, los medios de comunicación de masas, la informática, el mercado mundial de bienes de consumo y sus mecanismos de publicidad. Esto constituye, a mi juicio, el proceso cultural de mayor peso.¹

2. Encuentro entre culturas, acentuado por la rápida formación de ciudades, el impacto de los medios de comunicación, y los flujos migratorios. Se consolidan unas culturas emergentes, en especial en los espacios urbanos, los mundos de la juventud, y en regiones donde llega mayor migración.

3. Resistencia y creatividad cultural, por parte de numerosos sectores marginados. Son varias líneas de fuerza. No existe “una” cultura popular, aunque entres sus varias vertientes haya puntos en común y aportes mutos.

Estos procesos son asimilados y replanteados, en diversas formas, por los sectores humanos del continente. Aunque hay factores uniformizadores, lo que resalta es la heterogénea praxis cultural. América es como el Río Amazonas, nutrido por muchas fuentes y diversos ríos; existen muchos colores de agua, caudales, velocidades en el movimiento. La inmensa masa de agua es heterogénea, pero sus diferentes elementos tienen contactos e interacciones.

Brevemente anoto los caudales principales:

1. Autóctonos: con la herencia de civilizaciones precolombinas y de impactos coloniales, existen macizas regiones indígenas (mesoame-

ricanas, quechuas, y otras) con varios grados de mestizaje. Además, hay centenares de culturas amazónicas; algunas bien frágiles, pero resisten y persisten. Constituyen raíces, y también son los indígenas garantía de un buen porvenir latinoamericano en armonía con la naturaleza.

2. Afroamericanos: aunque víctimas de la pavorosa esclavitud, y luego del capitalismo agrario e industrial, son culturas con gran coherencia interna e inserción en la realidad envolvente (explicitado en los fenómenos sincréticos). La negritud es no sólo algo racial, es sobre todo cultural y religiosa; ella contribuye a la nueva/plural civilización latinoamericana.

3. Caudales campesinos. Es un conglomerado de sectores: agricultores tradicionales, asalariados modernos, obreros eventuales. Tienen valiosas cosmovisiones, y tecnologías de uso de recursos generalmente escasos para beneficios comunes. Coadyuvan para sanear el consumismo y la explotación que predominan hoy.

4. Caudales urbano-marginales. Son el hecho cultural más significativo y complejo. Estos sectores pobres y medios generan culturas mestizas y emergentes, con elementos contradictorios: recrean lo popular, asimilan lo dominante, bosquejan lo nuevo. La inculturación en estos ambientes me parece lo prioritario.

5. Portadores de la cultura hegemónica. Son los que sustentan y reproducen la racionalidad del individuo, la tecnología y el mercado instrumental, y los mitos propalados por los medios de comunicación. Ellos son en cada país los representantes de una modernidad transnacional.

Este escenario heterogeneo (aquí sólo esbozado) nos obliga a plantearnos muchos tipos de inculturación. Pero todas están involucradas en procesos comunes, como los que he anotado anteriormente. Entonces, con respecto a la catequesis, además de inculturarla en cada caudal cultural del continente, es también necesario encarar factores globalizantes y las ideologías de muerte que nos afectan a todos.

Otro inmenso reto a la evangelización y catequesis es la trayectoria de la civilización moderna. En nuestros ambientes se debate si dar respuestas desde la fe a las cuestiones modernas, o bien, si las energías culturales de la fe superan y son una alternativa a la modernidad. El debate europeo sobre la crisis contemporánea y la razón moderna (en que ha sobresalido la escuela de Frankfurt) es trasladado a nuestro continente. En el terreno de las ciencias humanas se han desarrollado varias pistas.² Una pista es la recuperación de lo propio. Rodolfo Kusch distingue el pensar occidental: es causal, pregunta los por qué, busca soluciones, exalta el yo soy; y el pensar popular: es seminal, pregunta el cómo, busca la salvación, subraya un estar. Otra pista es reivindicar lo mejor de la modernidad. Aníbal Quijano distingue, en la razón moderna, la versión instrumental de la versión histórica; ésta última puede conjugarse con la racionalidad andina; si lo privado-social se complementa con lo público-no-estatal, entonces puede visualizarse un nuevo orden social. Otra pista es cuestionar el fondo económico-mítico de lo moderno. Franz Hinkelammert critica el sistema económico mundial que pregona el equilibrio y bienestar para todos, pero ello no ocurre; y el “mercado total” es sacralizado a costa de las mayorías pobres del mundo. Otra pista es una aceptación crítica, con la posibilidad de enlazar tradición y modernidad; esto fue debatido en el evento organizado por D. Sobrevilla y P. Belaunde.

Este debate es retomado en el campo eclesial y teológico.³ Juan Carlos Scannone ha sistematizado la relación entre sabiduría del pueblo, fe y teología, que conlleva un modo religioso y popular de construir la realidad moderna. Pedro Morandé detecta la ruptura entre modelos sociales (competencia en el mercado, o, sociedad sin clases) y sus éticas, y cuestiona el funcionamiento irracional y deshumanizante en cada modelo (dado el armamentismo nuclear, la miseria, destrucción del medio ambiente, totalitarismo). Puede asumirse la modernización pero supeditada a los valores transcendentales; además se dice que a partir del sustrato cultural mestizo y católico hay que llevar a cabo la evangelización. Otro punto de vista es el de José Comblin. Aprecia la visión integral de cultura dada por el Vaticano II; constata nuestra histo-

ria cultural marcada por tres ciclos de conquista (siglos 15, 19, 20) en que obtenemos ciertos beneficios; considera que toda cultura necesita liberación, ya sea la negra y la indígena o la cultura popular y la dominante; cuestiona la actual subordinación de lo cultural a lo económico, y nuestra dependencia a la cultura norteamericana mundializada. Por su parte, Joao B. Libanio desentrena la ilusión moderna: felicidad en el placer, acento en lo individual, y sutil manipulación de la libertad, y anota los desafíos a la evangelización; ésta puede reafirmar la novedad comunitaria y liberadora que hay dentro de lo moderno.

Este útil debate nos hace repensar el impacto de la modernidad en América Latina. Hay que ver cuánto se asimila el positivismo reinante desde el siglo 19, con su culto a la ciencia y la técnica, y el desarrollismo del siglo 20. Apartándonos de la ingenua creencia que el ser humano es todopoderoso, y del fanatismo cientifista, es posible reivindicar lo bueno de lo moderno y su proyecto liberador, y de modo especial el protagonismo cultural y social de los pobres. Ahondo 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 transcendencia. Se trata de resolver, mancomunadamente, las necesidades básicas; de consolar las tristezas compartidas; de hacer obras que sirvan comunitariamente. Esta sobrevivencia ocurre gracias a un contacto íntimo y denso con seres trascendentes: Dios, los/las santas, espíritus, difuntos. Resaltan las actitudes de gratitud, contemplación, reciprocidad. Un proyecto de humanización tiene, pues, como pilares fundamentales la interacción comunitaria y la transcendencia.

Otra gran potencialidad es la organización. La población, como las hormigas, hace desde su pequeñez unas obras maravillosas, sincronizadas, eficaces. Hay incontables iniciativas de base. La mujer, aunque postergada, ejerce liderazgo, convoca energías liberadoras, y anima una “civilización de las relaciones” (en lugar de la seudo cultura de negar al otro). Los diversos tipos de comunidades de fe ofrecen espacios alter-

nativos al orden social discriminador e idolátrico. Aquí pues hay fuerzas, coaliciones, sabiduría política, contacto con el Misterio de la vida.

Otra dimensión es la utopía y mística de pueblos marginados. Se trata de la utopía realista de progresar solidariamente (contrapuesta a la tendencia casi universal al arribismo y la sumisión). La mística es esencialmente festiva; además, la gente se reconoce pecadora y busca la reconciliación. Es 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” y “pequeños”, es decir, con las posibilidades imposibles.

En conclusión, hay varias maneras de entender el camino hacia adelante. Una vía es preocuparnos por lo moderno y postmoderno, la secularización, el malestar espiritual contemporáneo, y, según eso, diseñar una iglesia y una catequesis generadora de nueva cultura. Otra vía -y en ella me ubico- es tomar en cuenta el contexto moderno y globalizado, y subrayar las capacidades y sabidurías de los marginados; en términos eclesiales, uno ahonda la opción preferencial por los pobres, sus culturas, sus proyectos de vida, sus modos de evangelizar.

Pasemos ahora a ver los conceptos de cultura e inculturación. Hemos descrito la cultura en términos de lo cotidiano y lo plural; en medio de la tensión entre la modernidad globalizada y uniformizadora y las sabidurías del pueblo pobre y creyente. Un concepto elemental de cultura es: acción humana que descubre y da sentido a la realidad; ella incluye subjetividad, pensamiento, fe, simbología, estructuras, normas, comportamientos. La palabra castellana viene del latín, y hasta el medioevo europea significaba cultivar el campo. Luego, dada la Ilustración, se plantea la oposición entre naturaleza y cultura. Hoy las ciencias humanas ofrecen centenares de definiciones.⁴ Por consiguiente, la reflexión y acción cristiana no tiene que canonizar una u otra fórmula; pero sí cabe asumir conceptos operativos e integrales que entran en diálogo con la perspectiva teológica de lo cultural.

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..., conocimiento y trabajo...hace más humana la vida social... progreso de las costumbres e instituciones...obras (de) grandes experiencias espirituales y aspiraciones (GS 53). Los Obispos en Puebla le han prestado gran atención: “la cultura se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos...es una realidad histórica y social; América Latina esta 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...; abarca la totalidad de la vida de un pueblo” (Puebla 392, 5l, 387, y cf 52-70, 388-9, 409-433).

En cuanto al concepto de inculturación, es notable que rápidamente adquiere preeminencia en la teología y en el magisterio jerárquico. (Es un término muy poco presente en las ciencias humanas: como proceso de asimilar la cultura que rodea a cada persona; es distinta a “aculturación”: cambio al tener contacto con otra cultura.) Es reciente el uso cristiano de este concepto. A partir de los años 70 comienza a usarse en Filipinas, Japón y otros lugares de Asia.

Retomo dos buenas definiciones elaboradas en la India.⁵ El teólogo M. Dhavamony dice: “inculturación significa el proceso de infundir el mensaje evangélico en el alma de una cultura...; la vida cristiana se expresa con los elementos propios de esa cultura...y la cultura misma se evangelice y se convierta en un enriquecimiento de la experiencia y la vida cristiana”. Es decir, una correlación entre Mensaje y cultura. El artista laico Jyoti Sahi dice: “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”. No es pues táctica pastoral; más bien es coherencia con la cultura e historia propia.

Por otra parte, la Comisión Teológica Internacional, en una reflexión específica sobre este tema, lo ve 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”.⁶

La reflexión continua avanzando en varias direcciones. Se pone acento en toda la iglesia inculturada, introduciendo el Mensaje en las culturas y siendo enriquecida la expresión de fe por las culturas. También hay trabajos bíblicos, históricos, pastorales. Otros subrayan la complejidad de la inculturación dada la globalización, y ante la crisis de lo cultural en un cambio de época en el mundo.

Por mi parte, recalco los componentes de la inculturación: labor eclesial desde las bases en que el Mensaje dialoga con cada cultura; la verdad cristiana asume y cuestiona cada cultura, y, cada pueblo creativamente comprende y pone en práctica el mensaje de salvación; un proceso pluriforme, dada la multiforme presencia del Espíritu de Dios en los pueblos y religiones de la tierra; hace una opción preferencial por los pobres y sus capacidades culturales; tanto los que catequizan como los catequizados son comunitariamente protagonistas de la inculturación.

La Revelación, en sus testimonios bíblicos, nos orienta en toda la acción y espiritualidad inculturadora. Me detengo en estos fundamentos.

2. Paradigmas bíblicos

Es evidente que los actuales conceptos de cultura e inculturación no pueden ser retroyectados hacia los textos bíblicos. Sin embargo, nos acercamos al Mensaje desde nuestras experiencias y esquemas. Por eso, cabe hacer todos los esfuerzos para que la Palabra sea quien interpele y guíe la reflexión. En la Biblia encontramos a muchos pueblos y culturas. Por eso, para nuestra reflexión y acción, allí tenemos una mina de abundantes y preciosos metales. Puede decirse que todo el Antiguo y Nuevo Testamento es una serie de inculturaciones.

Es posible releer el material veterotestamentario desde la actual preocupación inculturadora. La relación entre el pueblo elegido y Yahvé atraviesa varias macro-mediaciones: el acontecimiento tribal, vivir nomádicamente, asentarse en la agricultura y en la ciudad, constituirse como nación, vivir en el exilio, participar en guerras, establecer alianzas y hacer la paz. Se desarrollan inculturaciones proféticas, sapienciales, apocalípticas, mesiánicas. Las tradiciones e instituciones del judaísmo manifiestan una pluriforme inculturación.

Deseo recalcar dos dinámicas simultáneas y complementarias. Vemos, por una parte, como la Alianza, la Palabra, el Espíritu, penetran en todo el acontecer del pueblo y transforman su modo de ser. A la vez, la población tiene sus matrices culturales y contactos con otros pueblos; y desde ellas, dialoga con Dios, es infiel, comprende la revelación, escribe textos sagrados. Es decir, la “inculturación veterotestamentaria” la conduce Dios, y a la vez es una actividad humana con sus capacidades y limitaciones.

Con este transfondo hacemos también la relectura de la encarnación y pascua cristiana, en clave de inculturación.⁷ La historia de Jesús y la comunidad apostólica nos ofrecen los principales paradigmas para la actual labor inculturadora. Pero siempre uno tiene presente la trayectoria judía.

Jesús y sus seguidores tienen una cultura aramea y judía; e interactúan con “otros”, como es el caso de los samaritanos. Son fieles a la ley y a los profetas. Luego, la misión apostólica continúa en medio del judaísmo y más allá de ella (Mc 16:15, Mt 28:19). Es una misión concreta y universal. En cuanto a Jesús, no enseña como los escribas, ni toma un cargo de funcionario en el Templo; más bien cuestiona el orden cultural dominante (por ejemplo: mediante proverbios y parábolas, y su contacto con pecadores y no-judíos). Claramente, Jesús sobrepasa los moldes judíos; y reúne una comunidad de discípulos, inaugura un nuevo bautismo, convoca a asumir la cruz, enseña las bienaventuranzas del Reino y la oración a Abba, y celebra su cena pascual. Esta innovación inculturadora es algo paradigmático para nosotros.

En Pentecostés, el Espíritu de Jesús manifiesta -entre otras cosas- la inserción universal del ser cristiano. Es el Espíritu quien hace dialogar a los apóstoles con las culturas: “todos los oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios” (Hechos 2:11). El acontecimiento pentecostal ratifica la revelación divina sin fronteras: la Palabra y el Espíritu son dados a todos los pueblos. Se trata pues, del acontecimiento fundante de la inculturación que tiene que llevar a cabo la Iglesia.

Son estos los modelos que inspiran la catequesis inculturada de hoy. Me detengo en varios aspectos, que ya han sido elaborados por Paulo Suess.⁸

1. Fe y surcos culturales

Entre los primeros cristianos había diferencias, discriminaciones, conflictos, con sus facetas culturales (si cabe emplear esta terminología moderna). Nos impresiona la áspera tensión entre hebreos y helenistas. Era una vieja disputa. En el judaísmo, antes de la presencia de Jesús, algunos hablaban arameo y otros en la diáspora empleaban el idioma griego; tenían la misma Ley, pero se reunían en distintas sinagogas. Esto ayuda a entender la confrontación en la época apostólica. Ello ocurre a pesar del comportamiento de Jesús y del mandato de Pentecostés. Así, al iniciarse la Iglesia, como a lo largo de toda su historia, la inculturación es un proceso que conlleva conflictos. El paradigma, para nosotros, es resolver el conflicto de manera que se desarrolle la fe en Cristo con su novedad y transcendencia.

Los hebreos contaban con los 12 apóstoles; los helenistas se quejan y escogen a 7 servidores que reciben la misión por la imposición de manos (Hechos 6:1-6). Además, 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. La inserción en diversas culturas no es pues un proceso tranquilo y rápido. En este proceso, un paso inmenso es da-

do en el llamado concilio de Jerusalén (años 48/49) con sus decisivas 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 2:1-10). Parece que en el acontecer cotidiano continuaron las dificultades; era el caso de la discusión si un judío puede comer junto con los gentiles. Sobre esto discuten Pablo y Pedro (Gal 2:11-21). Siempre la inculturación ha sido algo candente, polémico.

Así, la misma fe va creciendo por surcos distintos. Es una lucha larga y difícil. A fin de cuentas la fe cristiana y la comunicación del Mensaje se llevan a cabo de varias maneras. No es una labor mono-cultural ni etnocéntrica. En medio de las confrontaciones el Espíritu guía a la Iglesia naciente; “hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...” (Hechos 15:28). Cada cultura humana puede recibir la fe y puede responder al Mensaje y al movimiento del Espíritu. Este es nuestro paradigma para la catequesis: la fe común avanza como el agua por surcos distintos y a todas las culturas les da vida nueva.

2. *Misión paulina*

El trabajo evangelizador de San Pablo, fiel al espíritu no discriminatorio de Jesús, es paradigmático. Por una parte los creyentes contiúan con sus costumbres, y por otra parte se distancian de ellas a fin de gozar una nueva existencia en Cristo. Pablo mismo vive en su persona varios tipos de inculturación, como judío y fariseo, como ciudadano romano e inserto en ambientes paganos. El puede ser llamado el primer catequista de la inculturación (en la iglesia apostólica); y a Esteban le podemos considerar el primer mártir de la inculturación.

¿Cómo es la enseñanza de la fe hecha por Pablo? En primer lugar, esta en continuidad con lo vivido en cada cultura. El evangelizador se hace judío con los judíos, y se comporta como gentil con los no-judíos (“me he hecho todo a todos”, 1 Cor 9:20-23). No cabe desculturizar ni enajenar a la comunidad evangelizada; no hay que judaizar al gentil, ni cabe desjudaizar a los circuncidados. Esta actitud aún lleva a

Pablo a admirar a gente en un mundo indolátrico; por eso admira la religión al Dios desconocido, en Atenas (“lo que adoran sin conocer, eso les vengo a anunciar”, Hechos 17:22-28). Es decir, la conversión al Señor Resucitado no anula la condición cultural en que se desenvuelve el creyente. Desde ella, gracias a ella, se practica la fe nueva.

En segundo lugar, hay ruptura. En el fondo se trata que la persona discípula tiene que zanjar con la maldad. Judíos y gentiles han estado 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. Es decir, sus culturas, sus esfuerzos humano-religiosos, son superados por la fe que responde al mensaje redentor. Las obras de la ley no valen en sí; ella acarrea maldición; la ley sólo vale como pedagogía hacia Cristo (Gal 3:10-24). La fe no es producto de la sabiduría humana; es el Espíritu quien da a conocer la gracia divina (1 Cor 1:17-2:16). Pues bien, estas rupturas no hacen a los creyentes abandonar la cultura de Jerusalén, Corinto, etc. Cada nuevo discípulo permanece en su espacio socio-cultural. Sin embargo, allí son bautizados e incorporados a una nueva comunidad; en este sentido hay ruptura.

Es algo paradójal. Uno permanece en la cultura, y a la vez tiene que apartarse de la maldad que hay en ella. Uno comparte trabajos y sentimientos con los prójimos, y, a la vez, ve que la salvación no nace del interior de costumbres compartidas, sino del Dios Liberador. Esto es exigido por la nueva vida en Cristo. Me parece que el paradigma paulina implica para nosotros dos cosas. La comunidad creyente reafirma plenamente su identidad socio-cultural y a partir de ella se dispone a ser discípula del Señor Jesús. A la vez, la comunidad creyente des-absolutiza su contexto humano-cultural; rompe con realidades cargadas de pecado; se convierte; y disfruta de la libertad dada por el Espíritu del Señor.

3. Evangelio de ignorantes-sabios

El pensar dominante es distinto a la sabiduría de gente aparentemente insignificante. Aquí hay otro paradigma neo-testamentario. El

Mensaje liberador confronta lo primero, y muestra preferencia por lo segundo.

Jesús dialoga con diversas personas y grupos, con los estratos culturales de su época. Pero los principales destinatarios e interlocutores son sectores catalogados como ignorantes y pecadores: gente marginal, niñez, la mujer, leprosos y enfermos. Es la gente más cercana a Jesús; come con ella, le escucha, camina con ella, le sana, les declara bienaventurados.

Esto contrasta con costumbres muy arraigadas en esos tiempos. La sociedad judía es muy discriminatoria en lo religioso-cultural. Se dice que el niño, la niña, no sabe nada. La mujer esta marginada de la enseñanza y el poder. Toda la muchedumbre de pobres, enfermos y pecadores es despreciada por la gente “cultura” y cumplidora de la Ley.

Pues bien, con esta multitud es que Jesús pasa su tiempo, establece amistades, acoge y enseña (ver Lc 7:22, 8:1-3, 9:48, 10:21,39, 14:23-24, 18:15-17). Se puede decir que Jesús opta culturalmente por la gente supuestamente ignorante. Les regala su afecto. Asume sus necesidades y modos de comprender los asuntos de cada día. Comparte sus anhelos y emociones. Ingresa en su ambiente de cultura marginada, por un lado, y en sus dinámicas de solidaridad, por otro lado. Dada esta postura fundamental, no extraña que Jesús tiene permanentes conflictos con quienes se consideran dueños de la verdad y portadores de la moral (Mt 5:20ss, 15:11-9, 23:1-32). A Jesús no le cabe duda que Dios hace que los pequeños sean los sabios (Mt 11:25). Los marginados, por la cultura dominante, son quienes más conocen a Dios.

San Pablo continúa con esta perspectiva que voltea el orden socio-cultural. Las personas y comunidades consideradas tontas, impotentes, ignorantes, 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 de hacerse necio para ser sabio (1 Cor 3:18-20). Sólo Dios es fuente de verdad. Por otra parte, Pablo critica una “verdad” aliada a la injusticia (Rom 1:18, Col 2:8) y 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), según el criterio de la conducta hacia el prójimo, de “obras hechas con sabiduría”.

Si este paradigma lo verificamos en la realidad latinoamericana, la enseñanza de la fe es dirigida a la multitud que los de arriba llaman supersticiosa e ignorante. Pero es ella quien está llena de la sabiduría que Dios concede a los últimos. En otras palabras, la catequesis inculturada toma distancia del pensar dominante, y, sintoniza con los modos de vida marginales.

Entonces, los paradigmas bíblicos urgen la inculturación de la catequesis actual. Esto ocurre gracias al Espíritu. No se trata de una táctica; la tarea no es adaptar y acomodar el Mensaje a un contexto humano. Más bien, es el Espíritu quien conduce al pueblo fiel a la plenitud de la verdad. He anotado unos paradigmas bíblicos: fe que como agua corre por varios surcos culturales, continuidad y ruptura con nuestros condicionamientos socio-culturales (San Pablo), y preferencia por la sabiduría de los pequeños, las pequeñas. Inspirada por estos y otros paradigmas bíblicos, la catequesis es renovada e inculturada. Esto es eficaz en la medida que es fruto del Espíritu que guía a la Iglesia.

Lo que hoy llamamos inculturación ha estado presente en la historia de la Iglesia. Así se constata en la obra de Padres (y Madres) de la Iglesia, el testimonio de mártires y santos, el desenvolvimiento plural de la liturgia y en especial de los sacramentales, la iconografía con rasgos de tantos mundos, el magisterio local y universal, las corrientes de la religión popular, y tanto más. (Resalta la persistencia de inculturaciones logradas en el Medioevo Europeo; periódicamente restauradas en los siglos posteriores). La vida cristiana se ha encarnado en muchas formas históricas; es señal de como el Espíritu ha movido y continúa impulsando al pueblo de Dios. Uno ve que cuando no hay o es insuficiente la catequesis inculturada, entonces parece haber infidelidad al Espíritu.

3. Pautas magisteriales

Nuestro punto de partida es el Concilio Vaticano II. También se toman en cuenta la enseñanza y la praxis latinoamericana.

1. Renovación conciliar

En la década del 60 no se emplea el concepto de inculturación; pero el Concilio (1962-1965) la sustenta doctrinalmente. No es un asunto secundario. En el corazón de la enseñanza conciliar encontramos lo cultural.

En cuanto a la relación entre la Revelación y las 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 la Encarnación y las 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 las 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” y “acomodación”, a la de una “contextualización” e “inculturación”.⁹

También hay que consignar el tratamiento de lo cultural en la *Gaudium et Spes* (53-62). Se subraya el progreso científico y la tecnología occidental, y las antinomias que allí se dan. Por otra parte, es notable que la cultura sea entendida, no como valores ni como patrimonio de grupos cultos, sino como parte del acontecer histórico contemporáneo, y como un bien común. Otra gran verdad es el enriquecimiento mutuo entre Iglesia y culturas (GS 58, y cf 40-44), entre Iglesia y mundo; ésta óptica es distinta a la de una “adaptación” de la vida cris-

tiana a cada cultura (AG 22, GS 91). Es notorio que estos textos conciliares combinan enfoques distintos sobre lo cultural (como ocurre a menudo en los textos oficiales). A fin de cuentas, la recepción del Vaticano II ha permitido una más eficaz evangelización de la profundidad cultural de cada pueblo. Veamos lo ocurrido en Latinoamérica.

2. Obispos en Medellín, Puebla, Santo Domingo

En 1968 el Episcopado en Medellín se plantea la transformación que experimenta el continente y la presencia de la iglesia en este proceso. Desde éste ángulo se ve la catequesis y su renovación. Los signos de los tiempos plantean la necesidad de una profunda renovación (*Catequesis* 1, 2, 3, 5): dado que el mundo cambia, la iglesia madura, y es consistente la religión popular. Su perspectiva teológica muestra la unidad entre el proyecto de Dios y las aspiraciones humanas (*Catequesis* 6); por consiguiente, la historia de la humanidad forma parte del contenido de la catequesis. Al relacionar la existencia concreta con el Mensaje, tiene que haber “fidelidad a la Palabra revelada” (*Catequesis* 15). No se usa la palabra inculturación, pero es el sentido de estos textos.

Con respecto a la metodología, dadas las diversas situaciones y culturas, cabe un pluralismo de formas de catequesis (8, 15). Se recalcan las dimensiones de comunidad y de familia en la catequesis¹⁰, la nueva cultura de la imagen¹² y la formación de catequistas laicos en cada lugar (14, 17).

Así, tanto la base doctrinal como las pautas de acción buscan la transformación de la catequesis (y ella se abre a la inculturación).

En 1979, en Puebla, el tema central es la evangelización, y de modo especial evangelizar la cultura. Hay que transmitir integralmente el mensaje cristiano (1004). Se avanza en campos que tienen que ver con nuestra temática: evangelización y cultura (385-443), religiosidad popular (444-469), liberación (470-506), catequesis (977-1011). Se postula una catequesis que “penetra, asuma y purifique los valores de su cultura” (996). En cuanto a metodologías: catequesis de grupos y de mul-

titudes (1010), uso de la memoria humana y de técnicas audiovisuales (1009). Se recalca el complejo proceso cultural contemporáneo (393, 421-443). En cuanto a la adveniente cultura universal, se le critica la “nivelación y uniformidad, que no respete las diferentes culturas” (427). Por otro lado, se ve positivamente la gestación de una nueva civilización de comunión y participación, una nueva humanidad (350). Estas directrices han sensibilizado a mucha gente; la catequesis, gracias a Puebla, se ha interesado más por lo cultural. Pero queda por encarar la cuestión inculturadora.

En 1992, los Obispos del continente (en Santo Domingo) reafirman la temática evangelizadora, en conexión con la promoción humana y con la cultura. Así como en Puebla, tampoco en Santo Domingo se entra a fondo en la catequesis; pero sí es muy relevante todo lo dicho sobre inculturación. La catequesis es definida como educación continua de la fe; en términos de la Revelación y del Discipulado; ella es celebrada en comunidad y es una Buena Nueva para nuestras situaciones históricas (ver 33, 49, 142, 239, 302). Se anota la problemática: ignorancia religiosa, formas superficiales, contenidos incompletos, no se transforma la vida y los ambientes (41). En cuanto a sujetos de la catequesis, se alaba a los laicos (19, 41, 101) y se menciona a catequistas afroamericanos¹⁹. No se hace la conexión entre inculturación y catequesis (salvo 49 y 189: los catequistas hacen la inculturación del Evangelio); sin embargo, uno puede aplicar el excelente mensaje inculturador de Santo Domingo al campo específico de la catequesis.

3. Pablo VI y Juan Pablo II

En base al Sínodo sobre la Evangelización, Pablo VI emite la *Evangelii Nuntiandi* (1975). Encara el drama de nuestra época: la ruptura entre Evangelio y cultura; por ello hay que evangelizar “hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas”²⁰. Otro punto notable es enlazar el Reino con lo cultural: “la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y las culturas humanas” (20). En cuanto a la catequesis, es entendida como “enseñanza religiosa sistemática de los datos fundamentales”, con “métodos adaptados a la

edad, cultura, capacidad de personas...” (44, y cf 54). Por un lado se habla de “adaptación” (44, 54); por otro lado, se habla de impregnación, regeneración, e “interpelación recíproca entre Evangelio y vida concreta, personal y social” (20, 29). Me parece que la interacción y el dialogo perfilan la inculturación; y esto no ocurre cuando se plantea la adaptación y mera traducción del Mensaje.

Una enseñanza novedosa de Juan Pablo II es lo referente a la catequesis inculturada. En *Catechesi Tradendae* (1979), el Papa retoma las conclusiones sinodales sobre esta temática. Los cimientos doctrinales son: Cristo único Maestro (6-9), la misión de la Iglesia (10-17, 62-71) y la obra del Espíritu (72). La catequesis es definida como un momento en el proceso evangelizador; ella cultiva la fe de niños, jóvenes y adultos, enseñándoles “la doctrina cristiana...de modo orgánico y sistemático”¹⁸. Juan Pablo II anota una variedad y complementaridad de métodos y programas, según los destinatarios y los medios socio-culturales en que se desenvuelven (45, 51). Lo central es que la catequesis se encarne en las culturas, sin reduccionismos, ni concesiones en asuntos de fe y de moral (53).

Aquí el Papa habla de la inculturación como un componente de la Encarnación. Hace dos grandes precisiones: el mensaje esta siempre inserto en culturas, y la “fuerza del Evangelio es...transformadora y regeneradora” de culturas; también hace referencia a la religión y cultura del pueblo, que ayudan a entender mejor el misterio cristiano (53). En otro documento, *Slavorum Apostoli* (1985), Juan Pablo habla extensamente de la inculturación, como “encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas, y a la vez introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (21 y cf 26). Tenemos pues un doble movimiento: desde el Evangelio y la misión eclesial hacia las culturas, y, desde los pueblos/culturas hacia el Mensaje. Esta interacción es el meollo de la inculturación, en toda la evangelización y de modo particular en la catequesis.

4. Catecismo de la Iglesia Católica

Esta obra monumental, terminada y difundida en 1992, es un valioso “texto de referencia”, como dice el Papa en la *Fidei Depositum* (I,

4). No debe sustituir catecismos locales, sino más bien alentar su elaboración teniendo en cuenta “diversas situaciones y culturas” (FD 4); las “adaptaciones” están a cargo del catecismo de cada lugar y de quienes instruyen a los fieles (Prólogo, 24). La cuestión de fondo es la “pedagogía del amor salvífico de Dios” (CIC 122). Ahora bien, esto puede ser hecho dentro de un esquema conceptual y adaptativo, o bien, con un enfoque mistagógico e inculturado.

El nuevo Catecismo habla poco de las culturas. Consigna la diversidad de culturas. Dice que la unidad de la Iglesia y del pueblo de Dios contiene diferentes tipos de personas, pueblos y culturas (CIC 814). Esta diversidad implica la existencia de varios tipos de catecismos (CIC 24), diferentes expresiones católicas (CIC 835), una complementación entre culturas (CIC 1937). Además, se menciona la actividad inculturadora. Haciendo referencia a *Redemptoris Missio*, habla del “proceso de inculturación para así encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos” (CIC 854). “A través de muchas lenguas, culturas... la Iglesia no cesa de confesar su única fe” (CIC 172). La liturgia, porque es católica, integra elementos de las culturas (cf CIC 1149, 1202).

En este terreno cabe la lucidez y la cautela. Hay que distinguir sin separar “el crecimiento del Reino de Dios y el progreso de la cultura y la promoción de la sociedad”, y, la vocación a la vida eterna conlleva trabajar por la justicia y la paz en este mundo (CIC 2820). A mi entender, Dios se manifiesta de tal modo a la humanidad que la misión de la Iglesia -y en concreto la tarea catequética- es dar testimonio del amor en la educación continua de la fe. Esta misión es incompleta si sólo se hace una adaptación conceptual del Mensaje a cada ambiente. Me parece más fiel a la Revelación, al misterio del crecimiento del Reino, y a la presencia del Espíritu, una catequesis mistagógica que conlleva inculturación.¹⁰

A modo de resumen, diría que al hablar hoy de inculturación no se está repitiendo lo dicho antes. Hay un paso hacia adelante. Se redescubren implicancias de la Encarnación y de la obra del Espíritu, en el sentido de una catequesis en que interactúa la vida del pueblo de Dios

y el Mensaje Salvífico. Esta interacción es distinta a la mera adaptación. Se trata pues de un nuevo horizonte conceptual y práctico.

4. Avances programáticos

Uno constata que, en fidelidad al Mensaje y concretizando las directivas dadas por la Enseñanza y Vida de la Iglesia, los últimos años son ricos en cuanto a experiencias y programas de catequesis. Se dan pasos de renovación profunda; pero es aún incipiente y tímida la inculturación. Veamos unas propuestas generales (expresadas por organismos y eventos del CELAM) y luego planes llevados a cabo en varios países del continente.

1. Iniciativas del CELAM

El amplio y complejo espacio latinoamericano requiere de catequesis específicas, y también de líneas comunes. A esto aporta -entre otros- el CELAM; me detengo en su documento de 1986, y en el evento inculturador de 1994.¹¹

Las “Líneas comunes” de 1986 recogen un gran caudal de experiencias y reflexiones hechas a lo largo del continente. La catequesis es descrita con una bella imagen itinerante: “permanente caminar hacia la plenitud de la Revelación que Dios hace al ser humano en Jesús” (nº 48). Ponen los siguientes acentos: catequesis comunitaria, situacional, misionera, liberadora. En cuanto a la relación con las culturas, la catequesis las “asume y purifica”, y hay una “relación estrecha entre la formulación del mensaje divino y las diferentes culturas” (nº 149, y 146).

Lo inculturador es tratado en tres aspectos. En primer lugar, el gran principio de la interacción entre mensaje y vida (nº 21-22). No hay pues que aplicar e introyectar doctrina. Más bien la enseñanza de la fe es un proceso de interpelación recíproca entre la Palabra y la condición humana. En segundo lugar, el texto del CELAM presenta sin rodeos el modo inculturador: “un aspecto de la catequesis nunca se puede omitir: escuchar, ver y compartir la vida del pueblo...al escuchar la acción de Dios presente en la sociedad, al distinguir los signos de los

tiempos...(se va) encarnando la única fe en nuevos mundos culturales” (nº 23). En tercer lugar, el íntimo vínculo entre catequesis y religión popular. Es un servicio a la religiosidad; formando la fe desde la religiosidad; ya que ésta es como una cantera inagotable de temática para educar la fe (nº 105-120).

Así se ha trazado un mapa que ha orientado el caminar de mucha actividad pastoral. Apunta hacia donde llegar y como avanzar; por eso lo llamo un mapa.

Este avanzar ha sido ratificado y realimentado por la II Semana Latinoamericana organizada por el CELAM (1994). Sus conclusiones explican a cabalidad la catequesis inculturada: Cristo es el centro, historia de este tipo de catequesis, sus fundamentos teológicos, y propuestas de acción. Ella es reiteradamente presentada como un proceso (nº 18, 32, 43, 80, 82, 96, 107, 116) tanto en culturas autóctonas como en lo moderno y postmoderno (nº 28). Se da mucha importancia a los principios de inculturación empleados por Jesús (nº 57-68). A la vez, no hay que supervalorar la cultura (cf nº 96); la catequesis incultura a Cristo en todos los ambientes y resalta la solidaridad y la justicia social (nº 42).

La religión del pueblo es tratada como lugar privilegiado para la catequesis inculturada (nº 83, y cf 25, 120, 144, 167, 182). Me detengo en esto. Es bien sabido que la religión del pueblo tiene sus valores y desvalores; ahora se trata de hacerla madurar en su contenido evangélico y eclesial, desde su interior (y no con actitudes de una cultura y fe supuestamente superior y pura). Es decir, partir de la experiencia de Dios (incluyendo sus mediaciones) que ya tiene la población latinoamericana. Aquí una cuestión fundamental es la catequesis festiva; al respecto se plantea apoyar “fiestas religiosas populares de modo que aún las no tienen origen cristiano puedan constituir o apoyar una gran catequesis popular, utilizando todos los signos, valores y lenguajes compatibles con el Evangelio, para tocar el corazón de las culturas” (nº 182). Estoy convencido que en la catequesis inculturada lo más importante es lo simbólico (y no lo conceptual).

2. Brasil y Ecuador: sociedad y culturas

No es fácil entretener lo social con lo cultural. Al respecto, son ilustrativas las orientaciones doctrinales del episcopado de Brasil, y unos instrumentos de trabajo del Ecuador.¹²

El marco teórico, fruto de la rica experiencia eclesial brasilera, tiene dos términos significativos: “caminhada”, “comunidade”. Se trata de un proceso comunitario de educación orgánica de la fe, cuyo sujeto es la comunidad (nº 281-317). Hay un acento social, no en el sentido restringido de fenómenos sociales, sino en toda la condición humana que recibe la Revelación. En efecto, Dios se manifiesta en la historia; y es la comunidad concreta la que hace catequesis; y se opta por la liberación integral. Así, la inculturación no será implementada como algo puntual y folklórico; y, la enseñanza completa de la fe tiene implicancias de transformación personal y social.

Metodológicamente, la catequesis obedece al principio de interacción, relación mutua y eficaz, entre la experiencia de vida y la formulación de la fe (nº 113). Este lúcido principio -”interacción”- es lo que más adelante será denominado como inculturación. Por otro lado, el documento brasilero menciona la “adaptación”, a nivel de lenguaje, método y contenido, dadas las condiciones históricas y culturales de los catequizados (nº 101). Como ya lo he anotado, son dos líneas distintas; la primera es honda e integral, y manifiesta mejor el proceso de la fe.

Las fichas ecuatorianas *En camino hacia el Reino de Dios* constituyen uno de tantos ensayos de catequesis inculturada y liberadora. No es un catecismo; es material de trabajo. Es una serie de temas: familia, juventud, trabajo, necesidades básicas, pobres y ricos, cultura, dependencia, religiosidad, comunidad y organización, ministerios, etc.; y cada temática consta de cuatro dimensiones: plan de Dios, nuestra realidad, vida en Cristo, Iglesia y Reino. Es clara la interacción entre fe-vida.

Tomo como ejemplo la ficha de cultura. Tiene un punto de partida bíblico: Dios se manifiesta en la cultura de cada pueblo; se distingue la idolatría y la fe en el Dios único; se afirma la unidad de la huma-

nidad. Luego se anotan las diversas culturas en el Ecuador; la dominación, educación, valores y antivalores. La parte central es cristológica; Jesús asume la identidad de su pueblo, ayuda a cambiar y humanizar la cultura. Hay testimonios de la iglesia inculturada, y anotaciones sobre la construcción del Reino, en contextos ecuatorianos.

Estos dos aportes desarrollan las dimensiones socio-culturales de la catequesis; esto es posible dado su fecundo método y espíritu de interacción entre el Mensaje y la vida cotidiana del pueblo de Dios.

3. Chile y Perú: familia y celebración

En nuestro continente, hay buenos logros catequéticos en el terreno familiar y festivo (que son dos grandes ejes de lo cultural y lo inculturador). Veamos los casos de “catequesis familiar”, iniciada en Chile y luego difundida por varias regiones latinoamericanas; y materiales catequéticos de una diócesis peruana, Cajamarca.¹³

La “catequesis familiar” es una evangelización mayormente urbana; dialoga la gente adulta y la juventud y la niñez; se orienta a la constitución de comunidades de base, la participación en la parroquia, y el testimonio cristiano en la sociedad. Presenta la doctrina en el esquema de la historia de salvación y su centro que es Cristo; prepara a adultos y niños a los sacramentos, e incentiva la responsabilidad familiar y social; e incluye intensos momentos de oración y de fiesta.

Subrayo tres líneas de fondo. Una es sanear la familia y construir comunidad. Las personas se autoevangelizan, e inculturán el Mensaje en medio de conflictos y armonías familiares. Otra línea de fondo es enseñar y transformar la vida; no es una rápida instrucción de ciertas verdades, sino un caminar hacia una fe cristocéntrica (en que a veces se confronta una “religiosidad pasiva y ritualista”). La tercera línea es festejar la fe. En las reuniones con adultos, durante dos años, hay once celebraciones y cuatro convivencias; con los niños cada encuentro tiene momentos de oración, alabanza, alegría, juego, aprendizaje, compromiso.

La catequesis diocesana puede ser inculturada; así lo muestra el caso de Cajamarca en el Perú. Ha sido una lenta y colectiva elaboración de materiales y programas, tomando en cuenta las condiciones de vida y retos de su contexto. Enseña la fe a una población principalmente campesina, con imágenes, rezos y lecturas bíblicas. Cada capítulo, en el texto para adultos, entretiene el hecho de vida, foto y dibujo, diálogo y pregunta, material bíblico, canto y oración, e invitación a la acción humana. Se consolida lo comunal y familiar, y ofrece amplias responsabilidades al laicado (así como en el caso anterior) y en especial a la mujer. Con buena pedagogía y criterio doctrinal se presenta la historia de salvación.

Estos programas cuentan con excelentes materiales para lo cultural y festivo: rezos y rosario, manual de bendiciones, novenario mariano, guía para ritos de la muerte, celebraciones de la vida cristiana. Esto encamina la inculturación por la vía de la sensibilidad, espiritualidad y compromiso del pueblo. Se privilegian los símbolos. Me parece que puede darse más espacio a signos propios de cada región, lugar y ambiente humano. Con los ojos del corazón uno aprende el Mensaje y ve los desafíos del seguimiento de Cristo en el mundo de hoy.

5. Desafíos inculturados

El reto fundamental es ser fieles al mandato de evangelizar (que conlleva catequizar) dado por Cristo y su Espíritu al pueblo de Dios, a la comunidad eclesial. Juan Pablo II nos ha convocado a una nueva evangelización, y en 1992 los Obispos del continente acordaron hacerla -entre otras cosas- de modo inculturada. No es sólo un interés de hoy. La memoria histórica nos muestra una gran cantidad y calidad de iniciativas: fe socializada a nivel familiar, las corrientes de religiosidad popular, planes oficiales con atención a los signos de los tiempos, movimientos apostólicos especializados (inculturados), comunidades de base, una gama de movimientos de espiritualidad, la acción social contextualizada e inculturada, programas de preparación sacramental, atención en santuarios, y pastoral en fiestas del pueblo. Todo esto nos anima e interpela. Pero hay mucho por hacer. Cada sector humano tie-

ne sus necesidades y potencialidades, donde hay que continuar inculcando la catequesis. Termino anotando cuatro desafíos que, a mi juicio, merecen mayor atención.

Los principios teológicos de la catequesis inculturada. Nos hemos acostumbrado a pensar esta labor según la perspectiva de la Encarnación. Esto es insuficiente. El conjunto de la Revelación y del misterio de Salvación fundamentan la catequesis. La iglesia en Mexico, y el organismo del CELAM, han elaborado estos fundamentos.¹⁴ En primer lugar esta la Trinidad. La comunicación entre las personas divinas es fuente de comunicación amorosa de la fe entre nosotros; y, más en concreto de una catequesis dialógica y comunitaria, con la mediación de valores y dinámicas culturales latinoamericanas. El fundamento Cristológico hace que la encarnación y pascua de la fe asuma y transforme nuestros procesos socio-culturales y personales. La doctrina de la Creación ilumina todos los esfuerzos de humanización; también incorpora lo ecológico en la catequesis. Ya sabemos que la Pneumatología es el motor de la inculturación, desde Pentecostés hasta el día de hoy. La misión de la Iglesia se lleva a cabo en cada una de las culturas y trascendiéndolas; con la metodología de interacción entre el Mensaje y la vida concreta del pueblo catequizado; quién anima este proceso es el Espíritu que nos lleva a la verdad. Por otro lado, como ha dicho M. Dhavamony¹⁵ con las categorías de cada cultura es posible repensar el mensaje cristiano. Esto conlleva transmitir el Mensaje en dialogo con cada proceso cultural; en este caminar se va perfilando la teología inculturada.

La catequesis brota de e interpela lo cotidiano. No se hace inculturación con disquisiciones conceptuales sobre lo cultural. El principio de interacción fe-vida, desarrollado por la catequesis en Brasil y otras regiones del continente, hace que toda la educación de la fe este enraizada en las preocupaciones comunes de la gente. Es decir, el Mensaje es relevante para nuestra existencia agobiada y atravesada por conflictos, para cada esfuerzo humanizador, para las marchas y contramarchas en el caminar cotidiano del pueblo. Cada ser humano es convocado a la conversión en base a su afectividad, la lucha por vivir, los ritos y cos-

tumbres, la solidaridad y la esperanza que nos envuelve. En relación a todo esto uno es llamado a la conversión, al discipulado, a formar parte en la comunidad eclesial. Sin esta íntima y sistemática conexión con lo cotidiano, no hay catequesis inculturada. En la existencia de cada día la comunidad necesita la integridad del Mensaje, que es don del Espíritu.

La unidad pluriforme en la educación de la fe. La iglesia comunica y celebra la fe en el único Dios, el que salva. Toda la catequesis tiene esta característica: dialogar el misterio de la salvación en la historia y la esperanza en la vida eterna. Esta salvación cristiana es la que exige unidad entre los cristianos y con miembros de otras religiones y con no-creyentes. En cuanto a la catequesis católica, somos convocados a la unidad en la Iglesia; y la enseñanza tiene contenidos y métodos que contribuyen a ello. A la vez, hay una pluriformidad, dados los modos de entender y poner en práctica la fe cristiana; ya que contamos con varios universos simbólicos y sistemas de conocimiento. Las situaciones histórico-culturales forman parte de los contenidos de la catequesis; las metodologías son adecuadas a la edad, región, contexto socio-cultural, ecología, género, factores religiosos. Así como la población latinoamericana tiene muchos rostros, así también hay numerosas modalidades de catequesis inculturada, y todas ellas confluyen en el único camino de salvación en Cristo.

La enseñanza articulada con la religión del pueblo sencillo. Es un cuarto gran desafío. Recibimos y enseñamos la fe a partir de riquísimas vivencias de Dios que abundan en este continente, en especial en los sectores pobres. Las verdades sobre Cristo, la Iglesia, el ser humano, también se expresan según el lenguaje de las culturas del pueblo. La variedad de ritos y fiestas, en cada rincón de América Latina, contienen vetas sacramentales y una honda sabiduría; esto puede estar presente en la catequesis. Las organizaciones religiosas de base son espacios de catequesis, con gran responsabilidad laical, y con ministerios y carismas inculturados. La ética del buen trato al prójimo, que caracteriza a la religión del pobre, apunta a lo esencial del mensaje cristiano. Por otra parte, la religiosidad del pueblo -como la de cualquier grupo- tiene sus

ambigüedades, su privatización, su pecado; por consiguiente, la catequesis evalúa y cuestiona las expresiones populares.

Una palabra final. En esta catequesis inculturada, lo nuevo no proviene del talante moderno ni de algún recurso pedagógico. Lo nuevo es más bien la multiforme obra del Espíritu de Cristo, acogido y enseñado en la comunidad cristiana. También llama la atención el lenguaje del pobre, su fe y simbología, su racionalidad y su esperanza, que pasan a formar parte de la enseñanza de la fe. Otro aspecto que resalta es la conjugación del afán liberador con el plan inculturador. 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”.¹⁶ Hacer que esto sea realidad requiere de muchos esfuerzos mancomunados. Uno ve que en América Latina se ha iniciado, tímida-mente aunque con avances significativos, la catequesis integralmente inculturada. La ruta está señalada. Con los aportes de más comunidades y responsables de la catequesis, y con más creatividad y menos temores, es posible seguir avanzando.

Notas

1. El mercado cultural ha sido estructurado en algunas naciones, como el caso del Brasil, desde los años 60; ver R. Ortiz, *A moderna tradicao brasileira*, Sao Paulo: Brasiliense, 1988. En algunos países hay mucha reproducción de elementos externos; pero la tendencia global es que se consolidan mercados regionales conjugados con la globalización a escala mundial; ver J.J. Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, Mejico: Grijalbo, 1992; N. Carcía Canclini, *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Mejico: Grijalbo, 1995.
2. Retomo unos pocos hilos de una extensa discusión: Rodolfo Kush, *Pensamiento indígena y popular en América Latina*, Buenos Aires: ICA, 1973; Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima: Socialismo y Participación, 1988; Franz Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, San José: DEI, 1987, y *Teología del mercado total*, La Paz: HISBOL, 1989; D. Sobrevilla, P. Belaunde, *Qué modernidad deseamos, el conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo*, Lima: Epígrafe, 1994.
3. J.C. Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires: Guadalupe, 1990; P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago: Universidad Católica, 1984, y *Evangelización de la cultura y modernización*, Lima: VE, 1988; J. Com-

- blin, *Reconciliación y Liberación*, Santiago: CESOC, 1987, y *Cristaos rumo ao seculo XXI*, Sao Paulo: Paulus, 1996, 249-301; J.B. Libanio, "Modernidad y desafíos evangelizadores" en VV.AA., *Vida, clamor y esperanza*, Bogotá: Paulinas, 1992.
4. Hay unas 300 definiciones de cultura, según Kroeber y Kluckholm, *Culture, a critical review of concepts and definitions*, New York, 1952.
 5. M. Dhavamony SJ, "Problemática actual de la inculturación del Evangelio", en VV.AA., *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires: Guadalupe, 1988, 143, y su "The christian theology of inculturation", *Studia Missionalia* 44 (1995), 1-44; J. Sahi, "Popular spirituality in India", *SEDOS*, 89/5, 151 (vive con su familia en un *ashram*; el reto de la inculturación lo plantea, no con respecto a la filosofía de élite, sino hacia la existencia y religión de la gente común en la India).
 6. Comisión Teológica Internacional, *Fede e inculturazione*, 1988, n. 11 (en *Il Regno Documenti*, 9, 1989, pg. 275). Son tres secciones: visión desde la antropología cristiana (una óptica filosófica), la inculturación en la historia de salvación, y problemas actuales (tres temas cruciales: religiosidades, iglesias jóvenes, modernidad).
 7. Alfredo Morin advierte: "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..." ("La inculturación de la fe en la Iglesia Apostólica", ponencia en el Seminario del DECAT-CELAM, Bogotá, 1989, pg. 2).
 8. Ver P. Suess, *La nueva evangelización*, cap. "Inculturación", Quito: Abya Yala, 1991, 183-235; en mi texto retomo sus lineamientos.
 9. Al respecto, L. Luzbelak, *The church and cultures*, New York: Orbis, 1988, 69. P. Suess (obra citada) comenta que el Magisterio asume el espíritu poscolonial que va más allá de la "traducción" del Mensaje a la cultura.
 10. Mayores comentarios en mi "El nuevo catecismo ¿animará la policromía católica?", ponencia dada en el encuentro nacional, organizado por la comisión Episcopal de Catequesis, Lima, 1993. La Asociación Española de Catequesis recalca el valor referencial del Catecismo de 1992, y sugiere tres sentidos de su inculturación: en las culturas étnicas, según edades de los catequizados, y en la cultura moderna; "El catecismo de la Iglesia Católica", *Ecclesia*, 2617 (1993), 6 a 10.
 11. Cito *Lineas comunes de orientación para la catequesis en América Latina*, 1986 (pautas pedidas por dos Asambleas del CELAM, 1981 y 1983); y, DECAT-CELAM, *Hacia una catequesis inculturada*, memorias, II semana latinoamericana de catequesis, Caracas, 1994 (sobresalen las ponencias de R. Viola, W. Gruen, A. Salvatierra, A. Morin, B. Cansi, E. García, A. Calderón, F. van den Bosch).
 12. Cito *Catequese Renovada*, CNBB de Brasil, Paulinas, 1987 (ha contado con aportes de agentes de catequesis de todo el país y de todo nivel; el texto tiene tres partes: historia de la catequesis, principios, temas fundamentales, comunidad catequizadora); y *En camino hacia el Reino de Dios*, 16 fichas catequéticas, hechas por perso-

nas en colaboración con el Dep. de Catequesis de la Conf. Episcopal del Ecuador, 1983.

13. Examino, en el caso chileno: “Al encuentro del Dios vivo” (libros de padres de familia), Cuadernos del Niño/a, Guiones didácticos, Celebraciones para Niños/as, Textos auxiliares (al finalizar los años 80 se habían publicado unos 4 millones de estos textos); cito el texto *Metodología*, Catequesis Familiar, 1988, 25. En la diócesis de Cajamarca (con la sabia conducción de Mons. José Dammert), catequesis de adultos: *Vamos caminando* (Lima: CEP, 1977), catequesis de niños/as: *Buscamos el camino* (Cajamarca/CEP, 1987), *Celebraciones de la vida cristiana* (Cajamarca, 1988), y otros textos.
14. Ver Comisión episcopal de evangelización y catequesis, *Guía pastoral para la catequesis de México*, 1992, en especial 33-61, 66-102; DECAT-CELAM, *Hacia una catequesis inculturada*, Conclusiones, nº 35-68, 87-116.
15. Cf obra citada, nota 5.
16. Juan Carlos Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, en VV.AA., *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires, 1988, 263.

V

MISION EN LA VIDA DEL PUEBLO

Han transcurrido cinco siglos de cristianismo, con oleadas de aportes externos, y con desenvolvimiento de recursos propios. A pesar de ser un sub-continente colonizado, nos anima la irrupción del pobre. El Concilio Vaticano II abrió metas nuevas. Hoy América Latina delinea una vocación *ad gentes*, dentro y fuera del continente, caracterizada por una liberación-inculturada.

¿Qué rumbos toma la misión, hoy y mañana? Resalta el caminar de comunidades: grupos de catequesis, círculos bíblicos, pastoral de derechos humanos, incontables asociaciones del “catolicismo popular”, comunidades eclesiales de base, movimientos laicos de capas medias. Son instancias que evangelizan, construyen comunidad, hacen fiesta, oran y sanan, son solidarias en la causa del pobre, dan y reciben formación. Abunda el liderazgo laical, de la mujer, de personas mestizas, de marginados urbanos, de la juventud. Estas realidades invitan a hacer una revisión sustancial del aporte de misioneros/as provenientes de otros lugares del mundo hacia nuestras “zonas de misión”. A nivel local y regional surgen posibilidades de una nueva fase misionera, con la modalidad latinoamericana de una liberación-inculturada. Se trata de dar desde nuestra pobreza, evangelizando aquí y también en ambientes asiáticos y africanos.

El contexto global/local es muy exigente. La población latinoamericana es atraída por el polo de la mundialización, por una parte, y por sus propias energías vitales, por la otra parte. Por una parte, a nivel planetario, cada uno de nuestros comportamientos depende del mercado, la informática, redes de consumo, la diversión estereotipada,

la ciencia y la utopía concentradas en el progreso individual. Por otra parte, nos unen otro tipo de vínculos globales: celebración autogenerada, ética laboral, reafirmación étnica, economía mixta, el placer de estar con otros, culturas emergentes.

En referencia a estas dos mega tendencias, ¿qué ocurre con la misión? Existen pautas personalistas: evangelizar el alma y corazón humano. Son difundidas internacionalmente: campañas evangelísticas, plan católico de la evangelización 2000, la “iglesia electrónica” que hoy es la principal mediación para la misión. Son pautas primer-mundistas y apolíticas (!), que pretenden redimir la modernidad. Por otro lado, tenemos una multiforme y creativa misión, hecha por comunidades cristianas, donde proliferan signos de Vida y una genuina humanización. Aquí se consolida la Iglesia de los pobres y de todos. En general, la misión se mueve entre esos dos polos: uno neo-colonial y homogeneizador; y el otro protagonizado por los “pequeños” con sus cualidades católicas e inculturadoras.

El escenario es aún más complicado. Durante la segunda mitad de este siglo, presenciamos -y a veces somos cómplices- de devastadores batallas misionales. Aunque se use un lenguaje diplomático (“actividad misionera”, “testimoniar la fe”), de hecho existe una competencia violenta entre representantes de denominaciones cristianas. Los creyentes que invocamos al mismo Dios de Jesucristo continuamente actuamos con proselitismo y con una misionología negadora del “otro”. Cultivamos el pecado de la exclusión y el doctrinarismo. Además, al interior de la Iglesia Católica tenemos corrientes conrapuestas, existe desconfianza hacia iniciativas de base, y cunde el pánico ante predicciones que el año 2000 la mitad de la gente practicante será evangélica. Ocurren feos batallas en el terreno religioso. Pero me parece que el mayor avasallamiento proviene de nuestro mundo sacralizado. En efecto, la “buena nueva” del progreso tiene su “misión” de dar felicidad y éxito. Aunque las mayorías sólo reciben unas migajas, son seducidas por la modernidad. El “éxito” secular entusiasma, frustra, y hace vivir ilusionadamente a millones. Su oferta de una felicidad trascendental parece ser la principal contrincante del mensaje cristiano. Por lo tanto, la mi-

sión se desenvuelve en medio de contextos sumamente conflictivos y complicados.

En estos años del post-concilio abundan esfuerzos por replantear la misión -con realismo y con libertad de espíritu¹. Ella es replantada a partir de la tradición evangélica, y es alimentada por la espiritualidad. A fin de cuentas, la misión es fruto del movimiento del Espíritu dado al pueblo de Dios. Este movimiento es muy distinto a planes eclesialmente centrípetos. Nuestro acento es puesto en la obra del Espíritu que renueva el servicio evangelizador hacia la humanidad hambrienta de Dios.

1. Tendencias y perspectivas

La acción evangelizadora es llevada a cabo y entendida de muchas maneras. En mi caso, una experiencia inicial como laico fue en un caserío campesino (en Talca, Chile); mi meta era enseñar a quienes no sabían. Más adelante como religioso en ambientes urbanos, asumí la óptica de evangelizar a través de la concientización y del método ver-juzgar-actuar. Ahora, en un contexto de indígenas, agricultores y comerciantes (en Chucuito, Perú), comprendo la misión como acompañamiento y celebración. A lo largo de los años (que nos ayudan a madurar enfoques y afinar metodologías), muchas personas hemos ensayado varios modos de evangelización.

En un sentido amplio, ¿qué ocurre en el continente?

1. Iglesia en movimiento

La misión suele ser entendida, restringidamente, como una obra especializada en lugares geográficos y sectores humanos carentes de presencia eclesíastica. Es una obra realizada por los “más educados”, provenientes de centros urbanos latinoamericanos y del extranjero, y con una condicionante dependencia económica. (Entonces, si una comunidad cuenta con personal y medios materiales auto-generados, allí ya no habría misión).

Una comprensión más amplia y tradicional es la de un movimiento. Así lo indica el término en latín: *missio*. Es acción de enviar, y desenvolvimiento de la tarea; es ir como enviado y llevar a cabo acciones. Es decir, la misión es un proceso presente en toda la evangelización hecha por la Iglesia al servicio de la salvación de la humanidad². Una de sus modalidades es el plan y período especial de misión en la diócesis, en la parroquia; llevada a cabo principalmente por dirigentes laicos.

La misión tiene varios niveles de significación. Tiene un contenido teológico, porque Dios y su Iglesia están en movimiento al servicio de todo ser humano y de la regeneración del cosmos. También tiene un sentido orgánico: programas misioneros llevados a cabo por diócesis, institutos de vida consagrada, movimientos laicos, comunidades de base, organismos del “catolicismo popular”. Además, tiene componentes familiares, económicos, políticos, ideológicos, inseparables de todo lo anterior. Por consiguiente sería una miopía fijarse sólo en aspectos intra-eclesiales; por ejemplo la acción de misioneros externos y los beneficios espirituales adquiridos por los misionados.

La misión forma parte de toda la labor e identidad de la Iglesia; y su solidez doctrinal tiene que ir acompañada de aciertos en aspectos de organización, comunicación, economía, formación. Es una misión-movimiento; es un movimiento liberador-inculturador. Esta perspectiva está enraizada en el Vaticano II. Se trata de toda la actividad de la Iglesia (AG 5) y no sólo de convertir paganos y de acrecentar marcos eclesiales. Tiene etapas de “implantación”, de “juventud”, y de “Iglesias particulares” (AG 6). Se trata, más a fondo, de la misión-sacramental (LG 1-3).

En nuestras situaciones de empobrecimiento, violencias, y también de iniciativas del pueblo y de afirmaciones culturales, ¿cómo es la misión con sus problemáticas y oportunidades? Repasemos unos asuntos básicos.

En la experiencia de la población latinoamericana es problemático recibir mensajes cristianos contrapuestos entre sí. Más aún muchas

personas son objeto de conquista misional. Abundan métodos dicotómicos y atemorizadores (“nosotros” y “ellos”; salvación o condenación eterna, prepararse para el fin del mundo) por parte de sectas e iglesias conservadoras. A menudo el ser sectario, la carencia de ecumenismo, y modelos autoritarios, son presentados como rasgos del Evangelio, cuando en realidad son mecanismos de control socio-cultural y espiritual.

Desde el punto de vista institucional, hay voces de alarma: crece el número de personas insuficientemente evangelizadas y los no-creyentes, y disminuyen los misioneros externos e internos. Sin embargo, me parece mucho más problemática la incomunicación y competitividad entre organismos cristianos, y la falta de atención a las vivencias sincréticas de las mayorías mestizas, indígenas, afroamericanas. Otra gran cuestión es que la misión vaya amarrada a la “civilización cristiana”; al respecto J. Danielou decía que sólo la religión católica fue instituida por Dios y las demás religiones provienen del ser humano, y añadía que el cristianismo unifica la civilización occidental³. Respecto a América Latina se ha desarrollado una cruzada misional de parte de Estados Unidos⁴. Es notorio que la actividad cultural-imperial contagia los comportamientos misionales.

Tomando en cuenta dichas problemáticas, ¿cuáles son las actuales oportunidades misioneras? Considero que la principal oportunidad es la difusión de estilos y objetivos latinoamericanos: la liberación-inculturada. ¿Quiénes las van implementando? Sobretudo el laicado, comunidades cristianas pobres, religiosos/as insertas en medios populares, vicariatos y diócesis con planes misioneros. También está en nuestras manos construir un real ecumenismo, no sólo entre instancias cristianas sino además con las religiones del pueblo (que hasta ahora son catalogadas como supersticiones o como formas incompletas de cristianismo).

En la expresión teológica hay ciertas disyuntivas que desorientan a la población. Es falsa la disyuntiva: afanarse por convertir a no-católicos, o bien, no hacer misión porque la salvación es universal. No cabe

duda que Dios ofrece la salvación a todos, y a la vez, que la Iglesia llama a cada ser humano a pertenecer al pueblo de Dios. No son asuntos contradictorios. Tampoco hay que escoger entre, por un lado, la noción particular de misionero/a en ambientes poco atendidos por la Iglesia, y, por otro lado, la noción que toda la Iglesia hace misión. Ambas son necesarias, y se complementan.

2. Modelos misionales

Sabemos que las personas y agrupaciones católicas constituyen un abanico de realidades. Estas pueden resumirse en los siguientes modelos:

- la misión que imparte conocimientos verdaderos; éste objetivo suele ser trabajado etnocéntricamente, ya que evangelizadores que provienen de culturas “desarrolladas” van a transformar las culturas marginales,
- la misión incentiva la recepción de sacramentos y las devociones populares; lo cual a menudo conlleva comportamientos sectarios; quienes responden a estas ofertas misionales son considerados “fieles” y los demás tienen que ser incorporados a “nuestra” misión,
- la misión confronta el secularismo, e inyecta trascendencia; este es el objetivo misional en ambientes de neo-cristiandad, preocupados por una nueva civilización del amor que a veces es reducida a forjar una cultura cristiana-moderna-mestiza,
- la misión hecha por comunidades eclesiales, que el Espíritu Santo convoca y envía. Su opción por el pobre puede ser llevada a cabo liberadora e inculturadamente (aunque a veces es planteada de modo unilateral, sin abarcar la evangelización de toda la persona y de todo el acontecer humano). La catolicidad exige testimoniar la salvación de personas en todas las culturas, lo que conlleva una crítica escatológica a cada una de ellas.

Estos modelos pueden resumirse así:

Meta misional:

Mod.1: enseñanza racional

Mod.2: consolidación pastoral

Mod.3: fe en contexto moderno

Mod.4: comunidad según Espíritu

Acción humana:

neo-colonización

grupos sectarios

crear cultura cristiana

liberación inculturada

Los tres primeros cuentan con gran sustento institucional. Los modelos 2 y 4 concuerdan mejor con vivencias cristianas de las mayorías. El último parece sintonizar más con la tradición latinoamericana y su lectura del Evangelio, además este cuarto modelo comunitario incluye las otras preocupaciones: enseñar, cultivar la fe y orar, dar un mensaje a la modernidad.

Estos modelos misionales tienen sus trayectorias históricas; son recorridos hechos a lo largo de muchas generaciones, y son una labor sacrificada de innumerables personas. En una reflexión misionológica hay que evaluar las herencias latinoamericanas⁵.

La compleja herencia colonial, desarrollada desde el siglo XVI al XIX, tiene repercusiones hasta el día de hoy. Las versiones neo-coloniales asocian la misión con poderes modernos. Por ejemplo, mucha planificación misional prioriza dar formación a unas élites, para que ellas conduzcan al resto de la población.

A partir del siglo XIX la misión tiende a disociarse de dichos poderes y a concentrarse en la estructura eclesial. En el continente entra el protestantismo; se difunde de modo lento y limitado. La labor católica está sobre todo en manos de órdenes y congregaciones religiosas con aportes europeos. Luego, durante el siglo XX, en los sectores populares se asientan y multiplican denominaciones evangélico-pentecostales (que en pocas décadas pasan a ser la expresión protestante mayoritaria, en parte debido a una intensa inculturación). Su vitalidad compite con la evangelización católica; ambas se concentran en lo cultural: la orante comunidad evangélica, o bien, la asistencia a misa, sacramentos y eventos devocionales. Desde mediados de este siglo llegan ágiles contingentes de misioneros/as de Norte-América y Europa, que contribuyen a modernizar la misión católica.

En general, estas herencias conviven unas con otras a pesar de ser bien distintas. Cabe compararnos con la rápida descolonización de África y Asia, en las décadas del 40 al 60; un proceso que replanteó toda la misión cristiana antes sustentada desde Europa. Llama la atención que América Latina durante las últimas décadas ha acentuado dinámicas neo-colonizadoras, que dificultan la misión autóctona y la comunión en corresponsabilidad con otras Iglesias.

Otra importante herencia es la de comunidades creyentes, y de misioneros/as inmersos en la causa de los pobres del continente. Aquí ha fructificado la teología de la liberación. Al respecto cabe recordar que la cristianización, desde sus inicios, ha incluido formas inculturadas y solidarias. A lo largo de 500 años así ha sido la misión hecha por familias cristianas, por las devociones populares, por organizadores de fiestas religiosas, por agrupaciones católicas de todo tipo; en fin, personas y comunidades, laicado y jerarquía, han sido testigos y comunicadores del don de salvación con algún grado de inculturación.

El conjunto de estas herencias tienen delante de sí el reto de dibujar líneas misionológicas, al servicio de pueblos pobres y hondamente creyentes. El Concilio Vaticano II ha definido el contenido de esta renovación: ser Iglesia-sacramento de la salvación universal. Por consiguiente, la misión implica una liberación integral. No es una misión-para-sí, ni para coaccionar a los no-creyentes, ni para una mera expansión del poder eclesial. Uno se pregunta: ¿cómo ser signos, en América Latina, de la salvación de la humanidad? La mejor respuesta es dada por las comunidades pobres; ellas son parteras de la misión que libera a partir del proyecto de vida (de la cultura) de cada pueblo. Esto lo hacen las comunidades en la medida que son fieles a la tradición evangélica, y en la medida que su identidad eclesial es genuinamente servicial.

2. Innovación tradicional

Por todas partes nacen y crecen oportunidades de renovar la misión. Es triste ver que ella no proviene de la reflexión, de la misionología, al estar circunscrita a agentes de pastoral en zonas llamadas “de mi-

sión”. También hay escasa innovación por parte de las llamadas “obras misionales” en cada iglesia local. Veo mayor creatividad en la evangelización común y corriente, mediante unas prioridades concretas.

1. Prioridades latinoamericanas

El mandato pos-pascual: vayan y hagan discípulos a toda la gente (Mt 28:19), vayan por todo el mundo y anuncien la buena nueva (Mc 16:15), ¿cómo es practicado hoy en América Latina? Me parece que lo ponemos en práctica en dos líneas principales.

Una gran prioridad pastoral es el servicio a urbano-marginales, y en especial las labores con juventud, mujer, educación, organización popular. Dada la multitudinaria migración desde mediados de este siglo, los recursos misioneros se han volcado hacia la población urbana marginada. Otra línea principal es la gama de prioridades en ambientes amazónicos, indígenas, campesinos, mestizos, afroamericanos. Son todas manifestaciones de la opción por el pobre, en términos misionales.

Ultimamente se añaden otras líneas de trabajo. Los ágiles movimientos laicos principalmente hacen misión en sectores sociales medios y altos. Por otro lado, ha ido germinando la propuesta de colaborar con iglesias de otros pueblos pobres del mundo donde el cristianismo es minoritario -Asia- o está en auge -Africa-; estas propuestas son animadas por los Congresos Misioneros (COMLA's) en América Latina.

Junto a estas cuatro buenas dinámicas hay inmensas carencias. Tanto la valiente opción desde el pobre, como la multiforme tarea inculturadora, no logran ser asumidas en la marcha cotidiana de la Iglesia y sus estructuras. Hay poquísima presencia misionera en los medios de comunicación masiva (donde predomina la “buena nueva” del progreso materialista, y una “iglesia electrónica” fundamentalista). También son obvias las carencias en el sistema educacional (que discrimina y niega particularidades culturales dentro de cada estado nacional). A fin de cuentas, nos hemos acostumbrado a una incoherencia. Por un

lado, resaltan motivaciones evangélicas y trabajos generosos de mucho personal misionero. Por otro lado, existen planes negativos: esquema de neo-cristiandad, aceptación de las demandas del capitalismo democrático, y proyecto de integración (en vez de transformación) latinoamericana. Urge pues sacar a luz las condiciones socio-políticas de la labor misionera, y también es urgente revisar las prioridades ya indicadas. ¿Con qué criterios? Con los de la tradición cristiana. No basta un “ir por todo el mundo”. Hay que hacerlo conducidos por el Espíritu, y siendo discípulos de Jesús-misionero con y desde los pobres.

A través de todo el continente, quienes más intensamente llevan a cabo la misión de Cristo son personas frágiles e insignificantes. Lo hacen con un vigor y con una espiritualidad maravillosa. Estos datos nos abren los ojos a la Tradición.

Los relatos neo-testamentarios muestran a personas marginales como portadores de la misión, y al Espíritu del Resucitado como conductor de la evangelización. Concretamente se trata de Jesús -educado en casa de un carpintero- y son pescadores de un lago, mujeres fieles al maestro, muchísimos enfermos, pecadores convertidos. También nos impacta cómo Jesús rechaza tentaciones del demonio: actuar con poderes extraordinarios. Las primeras comunidades son de discípulos/as sin títulos de sabios, ni privilegios materiales ni políticos.

Este modo de trabajar es resumido por San Pablo con palabras paradójales: la misión es hecha desde la debilidad. Es decir, quien es insignificante y débil, en verdad es capaz de llevar a cabo la misión. Pablo incluso a Dios le atribuye debilidad; ésta es más fuerte que el auto-engrandecimiento humano. También el creyente es débil, pero en esa condición Dios le ha escogido y así Dios confunde al fuerte (ver 1 Cor 1:25-27). Esto también caracteriza al misionero: “débiles nosotros, ustedes fuertes”, “me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles”, “si hay que gloriarse, en mi flaqueza me gloriaré” (1 Cor 4:10 y 9:22; 2 Cor 11:30). Justamente a estas personas débiles (de culturas despreciadas) es a quienes el Espíritu fortalece y envía.

No cabe duda que Dios conduce la obra. El Espíritu del Resucitado suscita el testimonio “hasta los confines de la tierra” (Hechos 1:8). Al respecto, llama la atención que era obra de creyentes tanto de cultura judía como de cultura pagana. Los Hechos nos presentan dos escenarios de Pentecostés. En uno, los judíos acogen el Espíritu e inician la misión a todas las culturas (“otras lenguas”, Hch 2:1-24). En el otro Pentecostés, el don del Espíritu es recibido por gentiles, que también hablan en lenguas y glorifican a Dios (ver Hch 10:44-47; 11:15; 15:8-9). En la comunidad gentil, y laical, de Antioquía, a dos escogidos por el Espíritu la comunidad les impone las manos y les envía a misionar (Hch 13:1-4).

Así gente insignificante, débil, pobre, despreciada, es a quienes el Espíritu selecciona y comisiona a la obra de Dios en esta tierra. Precisamente dicha Tradición es actualizada en Iglesias locales del continente, donde “pequeños” y marginados, mujeres, juventud, negros, indígenas, mestizos, enfermos (y sus ámbitos culturales) son débiles-capaces en la misión del Señor. Siendo así, ¿por qué la misión a menudo es encabezada por “educados” de capas medias y altas? Tenemos incoherencias.

2. Misión por el Reino

¿Para qué es la misión? No para lograr honores dentro y fuera de ella. Se trata de un servicio para el Reino, para ser fieles al Espíritu de Dios. Este es el sentido del discipulado. Esta es la razón de ser de la Iglesia, sacramento del amor salvífico de Dios.

No es exageración decir que dichas prácticas, inspiradas por el Espíritu y al servicio del Reino, abundan en las iglesias latinoamericanas. Sin embargo también hay otras corrientes caracterizadas por continuar siendo una iglesia aliada al poder, y en cuanto a contenidos por un “dar a conocer a Cristo”. El problema es que este Mensaje (bueno en sí) es desfigurado y aprisionado por los poderes y lógicas de este mundo; también es problemático definir como evangelizados a quienes tienen ciertos conocimientos.

Reubiquémosnos en la misión fundante. Jesús y su Espíritu establecen la misión para que haya conversión del pecado, cumplimiento del amor, comunidad sacramental, testimonio de la pascua de Cristo. Todo esto tiene una orientación básica: el movimiento en términos del Reino. Por consiguiente, hacer misión es ubicarse en este movimiento.

Es un proceso iniciado y sostenido por Dios, y en el que las personas enviadas y colaboradoras de la misión son transformadas y también puestas en movimiento. Jesús, un itinerante, asegura la cercanía del Reino y por consiguiente cambios sustanciales (ver Mc 1:14-15; Lc 4:16-22; Mt 4:22-25). Anuncia el Reino y sana enfermedades; el Reino exige creer y cambiar de rumbo en la vida. Es acogido por entristecidos y aplastados a quienes se da alegría y libertad. En estas dinámicas entran los Doce y las personas discípulas. El grupo apostólico es enviado sin oro ni plata, a anunciar el Reino, hacer curaciones, expulsar demonios, dar la paz, pero sufren agresiones (Mt 10:1-33). También a los setenta y dos discípulos Jesús les encarga ir humildemente, proclamar el Reino cercano, sanar pacientes, compartir la paz (Lc 10:1-12). La labor después de Pentecostés tiene dicha dirección; como lo dicen los apóstoles en su anuncio (Hch 1:3, 14:22, 19:8, 28:23), y cuando emplean imágenes de entrar al Reino. En general es una movilización apasionada por la presencia de Dios en medio de su pueblo; y esto conlleva un intensísimo servicio a los necesitados y a cada creyente. No es pues una labor burocrática y anodina. Todo lo contrario. Es una acción decidida, carismática (obediente al Espíritu), definida por la proximidad/eficacia del Reino. Por lo tanto, cabe describir la misión como “apasionada” por la dinámica del Reinado de Dios.

Cuando uno revisa la generosa evangelización hecha en el continente, resaltan signos de cálida fidelidad al Reino prometido a los empobrecidos. Es una temática prioritaria en la enseñanza de la fe. También caracteriza a la acción social y la solidaridad en la causa del pobre. Se evidencia en tanto ministerio y carisma, en torno a la enfermedad y la sanación, en torno a las violencias y sus “espíritus malignos”. Pero no todo anda bien. Por otra parte, se tiende a asociar unos logros humanos con la supuesta providencia de Dios; por ejemplo: proyectos de

neo-cristiandad moderna (como la consigna de generar cultura cristiana), o atar la misión eclesial a una “integración latinoamericana” voceada por sus élites. Estas tendencias provienen, no del débil fortalecido por el Espíritu, sino de ambiguos poderes socio-religiosos.

3. Innovación eclesial

Durante el siglo XX, van cambiando los hitos de la misión. Hago memoria de unos hitos. En 1919, Benedicto XV afirma la clásica preocupación por las “almas”. Pío XII, en sus encíclicas de 1951 y 1957, postula la expansión de una Iglesia de neo-cristiandad que conlleva un orden social cristiano⁶. El Concilio Vaticano II es nuestro gran hito. Presenta a toda la Iglesia, dentro de la historia humana, como misionera. Esto contrasta con lo precedente: las áreas cristianas enviaban misioneros para “salvar almas” en las regiones paganas. Hoy en día, la Iglesia “solidaria con la humanidad y su historia” (GS 1 y 11), hace misión de acuerdo al “designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y su historia” (AG 9). Son considerados misioneros todos los fieles, diócesis, ministerios (AG 35-41); es una labor universal: “a todos los seres humanos y pueblos para conducirlos a la fe, la libertad y la paz de Cristo” (AG 5; LG 16-17). En un sentido particular, existen “misiones”: “predicar el Evangelio e implantar la Iglesia misma entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo” (AG 6, 7, 10, 19, 23-24). Todo se fundamenta en la misión Trinitaria, misión de Cristo por el Espíritu Santo (AG 2-4).

Otro hito es el renovado magisterio papal sobre la evangelización y misión *ad gentes*. Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1975) reitera que toda la Iglesia es misionera (ns. 59-61), en cada ambiente y pueblo (18, 49-58). La misión tiene aspectos culturales (20-23) y sobre todo aspectos liberadores (30-39); esto es pues lo medular y aquello lo necesario (por eso digo: liberación inculturada). También sobresale el actuar del Espíritu Santo: “agente principal de la evangelización... (que) suscita la humanidad nueva a la que la evangelización debe conducir” (75). La profética *Redemptoris Missio* (1990) de Juan Pablo II contiene los grandes temas misioneros, novedosamente sustentados en

la perspectiva del Reino (capítulo 2) y del Espíritu (capítulo 3). La Iglesia es “fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino” (20); el Espíritu de Dios es “protagonista de toda la misión eclesial” y activo en todo tiempo y lugar (21, 28). Nuestro Pastor también recalca la permanente validez de *ad gentes* (1-3, 31-4); e incluye nuevas realidades sociales y culturales, juventudes, medios de comunicaciones, y en especial necesidades del Sur y el Oriente del mundo de hoy. Esta visión renovadora venía madurando en muchos lugares, como lo muestra el encuentro internacional de SEDOS (Roma, 1981); allí se perfila una agenda para el futuro de la misión: proclamación, diálogo, interculturación, liberación⁷.

En términos latinoamericanos, los hitos de Medellín-Puebla-Santo Domingo impulsan compromisos concretos y propuestas audaces. Revisando los textos uno detecta facetas claves. Una visión renovadora es planteada por los Obispos reunidos en Medellín (M), Puebla (P), Santo Domingo (SD); y por proféticos eventos del Departamento de Misiones del CELAM: Melgar (1968) y Manaus (1977)⁸. En continuidad con el Concilio, la misión es entendida como labor de todos: laicos (M-liturgia 3 y 6, P 9, 363, 655, 712, 806); la parroquia (SD 58); sacerdotes y obispos (M-sacerdotes 17, P 686, 712); religiosos/as (M-rel. 4 y 13, P 755, 773); la mujer (SD 90; la juventud (SD III); y como labor específica (M-pastoral popular 15; P 363, 368, 1010). También es calificada liberadoramente (P 368, 1304). Tenemos pues un acento en la colaboración eclesial, hecha al servicio del llamado a la salvación universal, del cual la Iglesia es sacramento.

Otra faceta de la misión es ser comunitaria. Ya sean los eficaces organismos del catolicismo popular, difusores de la fe en innumerables grupos de personas. Ya sean las instancias especializadas (movimientos laicos, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base) que alientan una profundización del Mensaje y de la tarea misional. Al respecto es admirable la obra hecha por “pequeñas comunidades...(que viven) la fe en estrecha comunión con la vida y con proyección misionera” (SD 48). También resalta la labor de institutos de vida consagrada en América

Latina; comunitariamente evangelizan en campos de la educación, salud, parroquia, y en diversos mundos pobres.

Una tercera faceta es la actitud dialogante con otras culturas y religiones. Ya no vamos a rescatar “almas” del paganismo. Ahora se trata, de entrar en comunión con todo ser humano, y, como indicó Puebla: “dar de nuestra pobreza” (368), y como acordó el COMLA-4: priorizar la animación, formación y organización misionera de todo el pueblo de Dios, con una inmensa innovación, la de dialogar con otros pueblos y culturas⁹. Este punto es trascendental.

En nuestro continente es aún incipiente la enseñanza y reflexión específicamente misionológica¹⁰, pero sí hay grandes avances en la eclesiología de optar por el pobre y sus culturas, y desde ellas acoger la Palabra y vivir el Misterio Pascual. Esta perspectiva tiene acentos trinitarios, sacramentales y pneumatológicos.

Se piensa misioneramente a Dios, comunidad y comunicación de personas y de misiones del Hijo y del Espíritu. Como explica L. Boff, la realidad Trinitaria no está auto-centrada, ya que el Padre envía al Hijo para “ahijar a todos los seres humanos” y al Espíritu para “pneumatificar a la humanidad”¹¹. El concepto de *missio Dei* se refiere al ser divino y su relación con la acción evangelizadora, porque en cada misión concreta hecha por nosotros está presente la Trinidad. Además, como anota G. Gutiérrez, la misión en América Latina está caracterizada por la opción por el pobre, por el martirio, y por ser sujetos “con mucho que aportar” en un sentido de experiencias y reflexiones propios¹². En un sentido general, la misión proviene de Dios, y se pone al servicio de la salvación del pecado y de la vivencia del amor, con todos sus implicaciones en nuestra realidad.

El acento sacramental corresponde al corazón de la misión eclesial: ser signo de liberación integral, de salvación del pecado. Es la vivencia de la comunidad creyente. Al recibir los sacramentos -bautismo, confirmación, unción del enfermo, reconciliación, eucaristía, matrimonio, orden- somos enviados a testimoniar y compartir la gracia sal-

vífica con nuestros prójimos. Ahora bien, también hay en el multiforme catolicismo popular una infinidad de ministerios y sacramentales que señalan la obra de Dios en cada momento y lugar de nuestras existencias. Se dan además una serie de sincretismos, con ingredientes cristianos y elementos de otros mundos simbólicos, donde muchísimas personas encuentran signos del amor de Dios. En conclusión, la misionología está atenta a símbolos cotidianos de salvación que la gente encuentra dentro y fuera de nuestros ámbitos eclesiales. Son símbolos alimentados por cada cultura.

Bien sabemos que toda la misión está definida por lo carismático (a pesar de que este concepto sea mal utilizado en unos sectores evangélicos y católicos). La pneumatología tiene implicaciones fabulosas en nuestras situaciones pluri-culturales y pluri-religiosas. Ya el Concilio nos proponía, no una mera “adaptación”, sino un “intercambio entre evangelio y culturas” (GS 44, AG 22), con lo cual puede haber “diversidad en la unidad” AG 22). Pero hay más. El Espíritu no se abstiene de los ambientes no-cristianos. “La presencia y actividad del Espíritu... afecta a las sociedades, a la historia, a los pueblos, a las culturas, y a las religiones” (Redemptoris Missio, 28). Desde América Latina, postulamos un “encuentro dialogante con las demás religiones y culturas del mundo -donde ya actúa el Espíritu- y así introducirlas en la plenitud del evangelio” (COMLA-4). Si esta doctrina es implementada, la metodología misionera será absolutamente distinta a la predominante en el pasado. No se trata ahora de sustituir religiones (método colonial), ni tolerar otras religiones y adaptar el Mensaje a cada cultura (método moderno). Ahora es posible evangelizar en consonancia con señales del Espíritu en cada proceso humano. Sin duda, aquí tenemos un avance cualitativo.

3. Liberación inculturada

En nuestra polifacética realidad latinoamericana, tenemos una amplia meta que puede ser descrita como liberación-inculturada. Ella retoma las buenas tradiciones del continente y ella dinamiza cada rubro misional: anuncio, liturgia, enseñanza, administración eclesial, ac-

ción, social, testimonio espiritual. Pero esta meta es a veces manipulada como un estandarte, o es sólo hablada y no pacientemente puesta en práctica. Entonces, ¿cómo asegurar que funcione como meta? Constatamos que ella es alcanzada en la medida que es puesta en práctica por comunidades-pobres-misioneras.

Se trata de una propuesta concebida hace unos veinte años; rápidamente le certifican su bautismo...en la Conferencia de Puebla en 1979. Nuestra misión *ad gentes* es dar de nuestra pobreza; dar algo original: sentido de salvación-liberación, religiosidad popular, comunidad eclesial de base, ministerios, esperanza y alegría (P 368). Esta preocupación *ad extra* tiene que incluir la misión *ad intra* del continente. Cabe además precisar sus sujetos humanos: comunidades cristianas, generalmente de carácter pobre, son las que hacen misión aquí y en otros lugares del mundo.

No comenzamos de la nada. Desde hace quinientos años familias y comunidades cristianas han hecho misión. ¿Podrán ahora dar con mayor intensidad y universalidad? Durante siglos han contribuido con su modo de vivir comunitario, sanación (en todo sentido) de personas enfermas, el compartir festivo, el liderazgo de base, la moral del bienestar para todos. Estas capacidades y dones misioneros han sido ejercitados por personas débiles -como lo fueron Jesús, los apóstoles, María, los discípulos, Pablo. En nuestra historia, lo social y religiosamente marginal ha sido motor de la misión.

Vuelvo a insistir que esto ha ocurrido durante siglos. No comenzó hace 20 años cuando pastoralistas propusieron la misión *ad gentes* desde América Latina. Pero hoy puede ser replanteada gracias a la auto-estima del pobre y a una agenda inculturadora. Esto tiene que ocurrir al interior del continente hambriento de evangelización, y también en otros lugares del planeta. Las cuestiones de fondo son paradójicas. Quienes más y mejor dan, son los indigentes. Como aclara R. Aubry “nos hemos acostumbrado a pensar que los ricos dan y los pobres reciben. Pero son los pobres los que dan”¹³. Y, son los tantas veces cata-

logados como insuficientemente civilizados quienes dan mejores aportes en la inculturación del Evangelio.

Esto, fenomenológicamente palpable, también es un hecho teológico. Gracias a Dios, la Iglesia de los pobres es sumamente generosa y manifiesta diversos grados de inculturación. Transmite la fe de generación en generación, en lugares apartados y en nuestras megápolis. Da consuelo. Difunde su comprensión popular de la Palabra y su culto a íconos. Organiza la Iglesia desde las bases. Desarrolla incontables formas de ministerio. Tiene una ética de solidaridad. Y, tanto, tanto más que ocurre en cada poblado del continente. También empieza a enviar personas religiosas, laicas, presbíteros, hacia otros países. (Por otro lado, sectores con fuertes recursos financieros y humanos hoy están reimplantando una misión con carácter neo-colonial).

La misión de y en comunidades pobres toma en cuenta “signos de los tiempos”. En el Asia Oriental el principal torrente de conversión y vivencia en comunidad se debe a denominaciones pentecostales. En Africa se multiplican muchas nuevas iglesias, llamadas independientes (de matrices coloniales) que seleccionan tradiciones cristianas relevantes a sus propias culturas. En América Latina, millones de católicos ingresan a denominaciones cristianas y a sectas que les brindan un mejor servicio socio-cultural y espiritual¹⁴. Son fenómenos con muchas variables y que pueden ser interpretados de varias maneras; pero cada uno de ellos muestra eficaces formas de inculturación. Hay acertadas mediaciones socio-culturales de la comunicación con Dios, comunidad, sanación, vivencia del Espíritu. Estos signos de los tiempos nos invitan a repensar y rehacer nuestra misión católica.

Retomemos el meollo de la propuesta latinoamericana. Ella articula dos dimensiones: la liberación y la inculturación. La primera es una vivencia global y a la vez muy concreta. Se trata de pequeños y grandes logros de comunidades que se humanizan; hablando soteriológicamente: personas y comunidades que encuentran salvación de maldades y pecados. La segunda dimensión es que cada comunidad y pueblo, con sus trayectorias culturales, interioriza y pone en práctica el

Mensaje. Esta inculturación también confronta costumbres locales que nos auto-destruyen y la casi omnipotente macro-cultura del mercado y del individuo. Esta articulación obedece al sentir de la comunidad creyente; y ella fue explicitada a comienzos de los años 80 por Paulo Sues: una “visión teológica de conjunto entre inculturación y liberación”¹⁵.

Esta articulación tiene como fundamento la fe en Dios que ama a la humanidad, liberándola, y esto ocurre al interior de cada proceso personal y cultural. Lamentablemente el concepto de liberación ha sido desfigurado como algo parcial (lo social, estructuras, obstáculos psicológicos, pecado personal) y vanguardista (quienes tienen ideas claras, o, los con mayor espiritualidad, o, los más organizados). No es así. La misión liberadora es integral y holística; no es un determinismo ni es fantasía. Con respecto al concepto de inculturación, tampoco es limitado (no se reduce a lo comunmente llamado lo cultural); abarca toda la realidad humana y su entorno, y, responde a la obra del Espíritu de Cristo. Este es quien anima a cada persona y pueblo, a partir de su propio universo simbólico, a hacerse responsable del Evangelio. Por lo tanto, no se trata de una táctica pastoral, de encarnarse para aprovechar y rescatar algunos elementos culturales. Tampoco se trata de una especie de totalitarismo cultural; en que todo es visto como cultural y ello sería lo más hondo de la realidad. En síntesis, la inculturación es un proceso realizado por cada comunidad eclesial que recibe el Espíritu interplador de sus procesos culturales.

Ahora bien, en el hoy y el mañana de nuestro continente, ¿quiénes impulsan la misión liberadora e inculturada? Son los miembros de la Iglesia presentes en medio de sectores humanos; de modo especial, presentes en sectores urbano-populares con sus culturas emergentes, y en ambientes mestizos, indígenas, negros. En la Conferencia de Santo Domingo se ha subrayado la inculturación en (e implícitamente la misión inculturadora hecha por) poblaciones modernas, indígenas, afroamericanos y mestizos (ver SD 252-262, 243-251). Estos sectores humanos tienen grandes potencialidades. Pienso en especial en las juventudes marginadas (casi la mitad de la población de América Latina

y el Caribe); ellas, en medio de sus ambivalencias, marchas y contramarchas, autenticidad y simulación, pueden reorientar la misión eclesial. Asimismo, es cada vez más significativa la perspectiva de género, trabajada por mujeres y recientemente por varones, con la que la misión puede ser sanamente relacional y no excluyente. Es posible predecir que la próxima etapa misionera en América Latina será enriquecida por: energías de juventudes, y, por diferentes aportes de la mujer y del varón en una misión compartida. En términos de la participación en el pueblo de Dios, quienes mejor pueden impulsar la misión son quienes tienen una espiritualidad y práctica ecuménica, y en cada iglesia, es misionera la comunidad laical unida a la autoridad jerárquica que es servidora de la comunión.

Al subrayar la misión del conjunto del pueblo de Dios no hay que pasar por alto las obvias limitaciones en todos sus integrantes. No cabe absolutizar ni al pueblo ni al pobre; ni al responsable de la iglesia ni a la comunidad de base. Ninguno es autor de la verdad y del bien. Tampoco se pueden sacralizar talentos y mentalidades de personas misioneras y del episcopado. Cada uno y todos requerimos la Salvación, y gracias a la fe y el amor la recibimos. Ella no es obra humana. También la vocación y perseverancia misionera es un don. En estas páginas se ha subrayado el protagonismo de comunidades pobres. Pues bien, ellas son -como todos los demás- falibles y pecadoras, y sólo hacen misión en la medida que son discípulas del Señor y fieles a su Espíritu. De lo contrario, uno afirmaría acriticamente cada creencia y acción del pueblo cristiano. En cuanto a la inculturación, no es un hecho objetivo y estático, es un proceso. No conviene, como anota David Bosch, “usar el término inculturado”, ya que se trata de un proceso cultural y porque la iglesia puede ser conducida hacia nuevas dimensiones de la fe¹⁶. Entonces uno siempre está en el camino de la inculturación y nunca termina esta labor; y, la misión inculturada siempre está abierta al descubrimiento de nuevas facetas del Misterio.

Con respecto a esta vivencia, se trata básicamente de la *missio Dei*. La Trinidad, en cuanto comunidad de personas redentora de la humanidad, es misionera (como anota en México Clodomiro Siller). Jesús

y sus discípulos anunciaron el Reino y fueron conducidos por el Espíritu; asimismo, la misión hoy y mañana en Latinoamérica obedece a la presencia del Reino y a la animación del Espíritu (como insiste la misionología hecha por J. Comblin, L.A. Castro, M. Pozzo, R. Aubry, y otros). Además, muchos sugieren que estamos comenzando a acoger la gracia del *kairós* misionero. Esta hora de gracia no es para auto-enaltecernos; sino que tiene un sentido servicial: “si la Iglesia de América Latina sale de sus fronteras es para ser Iglesia del Señor Resucitado, que quiere formar su cuerpo con todos los pueblos de la tierra”¹⁷. Como lo he explicado a lo largo de estas páginas, se trata de una misión en el Espíritu llevada a cabo por comunidades de fe, preferencialmente pobres y enriquecidas por su cristianismo popular.

Estas pautas teológicas conllevan metodologías generadas en el seno de cada pueblo por la Iglesia particular. Por ejemplo, una buena pedagogía cristológica no excluye ni margina a la religión del pueblo. La catequesis bíblica es alimentada por creencias latinoamericanas ligadas a íconos de Cristo y de María. La actividad misionera inculturada también dialoga con la simbología sincrética¹⁸. Un punto crucial es no descartar sino más bien acoger y difundir formas sincréticas como las mayorías pobres cuidan sus enfermedades y obtienen salud. Estas prácticas son corelacionadas con el mensaje de Salvación.

Otro asunto bien exigente es la configuración de un proyecto de vida; es decir, la relación entre la misión cristiana y la generación de un universo bueno a partir de las potencialidades de hoy. En las décadas pasadas se ensayó un modelo de presencia y misión cristiana en medio de las organizaciones y el cambio macro-social. Hoy se ensayan otros modelos: pequeños aportes cotidianos a una globalización de la esperanza, conexión entre praxis y celebración, fortalecimiento de la familia y de instancias locales, producción y consumo alternativo a un mercado totalitario, arte y ecología, responsabilidad de instancias del pueblo para resolver asuntos de bien común. Estas pueden ser consideradas como semillas de un proyecto de vida, en la historia humana convocada por las promesas del Reino. Este lo vivimos ya y todavía no!

En conclusión, la liberación inculturada marca nuestro kairós misionero en América Latina, tanto dentro como fuera del continente. Sus puntales teológicos son el Reino y la obra del Espíritu. Este dinamismo esta encabezado por la Iglesia de los pobres que es maestra de inculturación. Es un movimiento global, dirigido hacia la libertad que es anticipada y celebrada en cada momento y espacio de la peregrinación humana. No hay pues lo propiamente misionero (por ejemplo: sacramentos y catequesis) y lo secundario y preparatorio para la misión (p.ej.: acción social, educación). Todo forma parte del movimiento de la misión, y el conjunto de la misión ofrece señales concretas de liberación. Estos signos estan presentes en el anuncio kerygmático, en el desarrollo de la Iglesia inculturada, en la sanación y la fiesta, en la ética solidaria y la enseñanza de la verdad, en la organización de cada día y la espiritualidad. Así se desenvuelve nuestra co-misión con el Espíritu de Dios.

Notas

1. Luego del Concilio, se reafirman formas de misión del laicado, la misión-inserción de religiosas/os en ámbitos pobres (CLAR, *Vida religiosa en América Latina a partir de Medellín*, Bogotá: CLAR, 1976, 32-35), la Iglesia particular como misionera (Puebla) y también las pequeñas comunidades (Santo Domingo 48), “iniciativa y audacia (en) nuevos campos...de evangelización laical” (Puebla 806; cf Santo Domingo: laicos “protagonistas de la nueva evangelización”, 97). Los congresos misioneros en América Latina van delineando la misión interna y hacia otras culturas del mundo (1977 y 1983 en Mexico, 1987 en Bogotá, 1991 en Lima, 1995 en Belo Horizonte).
2. Hace tres décadas, J. Comblin anotaba el sentido originario de la misión, en “Actualidad da teologia da missao”, *Revista eclesiastica brasileira*, XXXII/129 (1972), 796-925, XXXIII/131 (1973), 5-34, 579-603.
3. J. Danielou, *Le mystere du salut des nations*, París: du Seuil, 1984; advertía que la unificadora civilización cristiana estaba amenazada por el universalismo comunista (13, 19-26). Esta y otras actitudes pueden compararse con la teología misionera del Concilio; al respecto: J. Lang, “The specific missionary vocation in the post-Vatican II period”, *Missiology*, XVI/4 (1988), 387-396.
4. Un reportaje de la “cruzada católica” de los Estados Unidos hacia América Latina resume sus metas así: evangelizar, promover vocaciones, detener el peligro comunista (ver G. Costello, *Mission to Latin America*, the successes and failures of a 20 th century crusade, Maryknoll: Orbis, 1979, 231. Sectores protestantes hablaban de

- campañas, cruzadas, invadir el territorio romano (terminología militar). Fue una postura iniciada en el Congreso de Panamá, 1916, llamado el “momento clave de la expansión cultural de los Estados Unidos al sur del Río Grande”; en los años 60 hubo un crecimiento del 10% de los sectores evangélicos (R.C. Fernandes, “As missões protestantes em numeros”, *Cadernos do ISER*, 10, Rio de Janeiro, 43-46).
5. Ver E. Dussel (coord.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 8 tomos, Mexico/Salamanca: Paulinas/Sígueme, 1984-1987; P. Suess (comp.), *Queimada e Semeadura*, Petrópolis: Vozes, 1988; R. Ballán, *Misioneros de la primera hora*, Lima: Sin Fronteras, 1991; P. Casaldaliga, “A los 500 años, descolonizar y desevelizar”, *Revista latinoamericana de teología*, 16 (1989), 115; descolonizar y desevelizar implica volver hacia las fuentes de la identidad latinoamericana y hacia las fuentes de la fe cristiana.
 6. Resaltan tres encíclicas. *Maximum Illud* (1919) de Benedicto XV afianza la “propaganda fidei” y esta preocupada por la “muchedumbre de almas” sumidas en las tinieblas de la muerte (n. 2) y recuerda al misionero poner la mirada en lo sobrenatural “recordando que no es vuestra vocación la de dilatar fronteras de imperios humanos sino las de Cristo” (n. 7). *Evangelii Praecones* (1951) de Pío XII reafirma la obra misionera, motivada por la existencia de millones de infieles, del materialismo ateo y el comunismo, y de los no-católicos en América Latina. *Fidei Donum* (1957) de Pío XII se centra en Africa, pero también en la expansión de la Iglesia en el mundo (n. 2) y -entre otras cosas- en la construcción de un orden social cristiano (n. 9). Hay pues una evolución, desde un acento en salvar almas a una misión en el orden mundial.
 7. Ponencias y líneas de consenso en SEDOS, en M. Motte y J. Lang (ed.), *Mission in Dialogue*, Maryknoll: Orbis, 1982; dichas cuatro grandes orientaciones muestran como se ha respondido bien a las preguntas por qué y cómo hacer misión en los años 70.
 8. Documentos de Melgar y Manaus (en *Iglesia, pueblos y culturas*, 1, Quito, 1981). Los participantes en Melgar se han hecho una pregunta crucial: ¿cuál es la necesidad y sentido de la actividad misionera?, y su respuesta ha sido desde la historia de la salvación universal. Manaus ha trazado la línea “encarnacionista-liberadora” (que ahora es llamada liberadora-inculturada).
 9. Ponencias y acuerdos del COMLA-4, en *Memorias del COMLA-4*, Lima: Paulinas/Salesiana, 1991.
 10. Obras que han replanteado la misión: J. Gorski, *Situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico*, Bogotá: Paulinas, 1975; VV.AA., *Antropología y teología misionera*, Bogotá: Paulinas, 1975 (incluye reflexión Trinitaria de C. Siller); S. Galilea, *Responsabilidad misionera de América Latina*, Mexico: Misiones Culturales, 1981; C. Pape y otros, *La misión desde América Latina*, Bogotá: CLAR, 1982; VV.AA., *A missao a partir de América Latina*, Sao Paulo: Paulinas, 1983; J. Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*, La Paz, 1985; O. Osorio,

- Lo misional hoy a partir de América Latina*, Bogotá: CELAM-DEMIS, 1987; R. Aubry, *El compromiso misionero de América Latina*, Lima: Obras Misionales, 1989; E. Bartolucci, *La misión desde la pobreza*, Lima: Obras Misionales, 1989; VV.AA., *Prácticas misionarias latinoamericanas*, Sao Paulo: Sem Fronteras, 1990; M. Pozzo, *Vayan y anuncien la fe*, Lima: Paulinas, 1990; R. Auri, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires: Guadalupe, 1990; R. Ballan, *El valor de salir, la apertura de América Latina a la misión universal*, Lima: Paulinas, 1990 (subraya la opción por los pobres y la religión mariana, 163-181); L.A. Castro, *Espiritualidad misionera*, Bogotá: Paulinas, 1991; A. Antoniazzi, C. Caliman (org.), *A presença da Igreja na cidade*, Petrólis: Vozes, 1994.
11. L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Buenos Aires: Paulinas, 1986, 120.
 12. Entrevista a G. Gutierrez en *Misión sin fronteras*, 129 (1991), 20-25 (Lima).
 13. R. Aubry, *El compromiso...*, 17; añade: el compromiso de pobre a pobre es el que “abre las puertas de pueblos y culturas” (21). Esto contrasta con la opinión común que el éxito misionero se debe a obras que congregan multitudes beneficiadas; más bien la llave del éxito es la capacidad del pueblo-pobre de Dios.
 14. Al decir de J. Smutko, se trata de un “éxodo” que muestra el vacío inculturador de parte de la misión católica (ver su “La actividad de la Iglesia”, *Senderos* 37, 1990, 68).
 15. P. Suess, “Culturas indígenas y evangelización”, en *Iglesia, pueblos y culturas* 3 (1986), 31 (es una charla dada en 1980); como advierte Suess, corrientes de la Iglesia son sensibles al pobre, pero no tienen esa apertura “cuando se trata del otro, étnica y religiosamente diferente”, *Iglesia, pueblos y culturas*, 4 (1987), 111; ver también escritos recientes de Suess, *Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros, ensaio de missiologia*, Sao Paulo: Paulus, 1995.
 16. D.J. Bosch, *Transforming mission, paradigm shifts in theology of mission*, N.Y.: Orbis, 1996, 455-456: “uno no puede usar el término inculturado...”.
 17. R. Aubry, *El compromiso...*, 14.
 18. Una postura lúcida: “el problema del sincretismo de muchos creyentes es preciso afrontarlo con amor, comprensión, competencia, creatividad y paciencia; de lo contrario, nuestro pueblo creyente quedaría expuesto a continuas manipulaciones”, Conclusiones de la II Semana Latinoamericana de Catequesis, *Hacia una catequesis inculturada*, Bogotá: CELAM, 1995, n. 79 (pg. 381), y cf. n. 177 (pg. 403).

VI RELIGION DEL POBRE

Las comunidades cristianas son portadoras y maestras de una fe puralmente inculturada. Sin embargo, ellas también reproducen formas religiosas deshumanizantes (a las que se suele dar el apellido de cristianas). Vale decir, hay contradicciones al interior de la religión del pueblo que lleva a cabo la inculturación. Además, hay controversias, porque existen varios tipos de fe inculturada. Por ejemplo: la controversia entre quienes cultivan devociones, y quienes dirigen las instancias oficiales y las comunidades de base; entre miembros de denominaciones cristianas que tienen distintas mediaciones socio-culturales al expresar su fe; entre quienes defienden costumbres ancestrales y la juventud con su religiosidad del progreso. Por consiguiente, la multifacética y compleja “religión popular” genera muchas formas de inculturación y sus respectivas controversias. Estas tensiones provienen no tanto de lo específicamente creyente y doctrinal; son tensiones sobretudo por diferentes modos de vivir la fe, debido a condicionamientos afectivos, económicos, políticos, culturales. Por otro lado, los organismos de iglesia suelen descalificar los cristianismos de la gente común: llamándoles mera religiosidad (que tiene que ser evangelizada), y mera expresión cultural. Cuando estos organismos utilizan el lenguaje de la pastoral inculturada, lo hacen a espaldas de las sabias inculturaciones ya hechas por el pueblo.

Inicio pues este ensayo subrayando controversias y contraposiciones. Así se evita ser ingenuo al entrar en la temática de los cristianismos latinoamericanos inculturados. También anoto la relevancia (de nuestra temática) para nuestra época de escepticismo socio-político, de incertidumbre intelectual con respecto a nuevas construcciones histó-

ricas. En estos contextos problemáticos, la comunidad cristiana inculturada es una maestra en calidad de vida humana y en alternativas concretas.

I. Dilucidaciones

Una temática amplia y difícil requiere de unas aclaraciones iniciales tanto teóricas como prácticas. De partida, recalco que la inculturación del ser cristiano se desenvuelve en todas las dimensiones de la vida; no esta circunscrita a algo religioso-en-sí. Lamentablemente muchos la reducen a unos asuntos rituales, artísticos, conceptuales. Voy a considerar un rubro del acontecer histórico en nuestro continente: los cristianismos inculturados que han elaborado las poblaciones pobres. Se trata de ver la realidad con y desde “los de abajo”, y hacerlo con el afán liberador que corresponde al Evangelio dado a los últimos de la tierra. No es posible, en esta ocasión, considerar todos los sistemas religiosos existentes en América Latina (en los cuales hay un mosaico de inculturaciones); me limito al terreno del catolicismo vivido por el pueblo.

I. Cuestiones teóricas

Brevemente, menciono tres asuntos fundamentales: la ambivalencia humana, visión de la historia, culturas de hoy.

Los procesos humanos son polivalentes y ambivalentes. No voy a presuponer dualismos irreales donde un factor excluye a otro. Por ejemplo, es irreal imaginar una inculturación hecha por sectores hegemónicos y otra hecha por los oprimidos; así como es irreal plantear una religión oficial versus una religión popular. Estos -y otros- dualismos no captan la interacción entre realidades matizada y complejas, entre grupos sociales, entre universos culturales. Es obvio que en toda la condición humana -y también en el terreno de la inculturación, abunda la ambivalencia dada la interacción entre elementos diferentes. Cabe pues examinar críticamente estos procesos humanos, sin presuponer que unos son correctos y positivos, ni que otros son incorrectos y negativos.

Otra aclaración atañe a lo histórico. ¿Con qué visión de la historia podemos comprender mejor la inculturación hecha por la gente común? Si empleamos la clasificación: época antigua (pre-moderna), medieval (que para nosotros ha significado el colonialismo), moderna, se tiende a privilegiar los criterios de ésta última. Esta clasificación evolutiva no logra explicar las historias particulares en el continente; ni valora las vivencias de fe -y la inculturación- previa a la llegada del cristianismo. Otra cuestión problemática es segregar la ciencia histórica (que consignaría e interpretaría lo fáctico) de una perspectiva creyente que ve la historia de la salvación; entonces la dimensión religiosa es separada de los procesos humanos; y no se captan todos los niveles de un fenómeno inculturado. Me parece mejor examinar el acontecer cotidiano de la población creyente, tomando en cuenta procesos humanos y la vivencia popular de la fe que toca todas las dimensiones de la realidad. Este acontecer puede ser leído de modo crítico y humanista -según pautas científicas- y de modo creyente y teológico -desde adentro de la experiencia del pueblo de Dios y con criterios teológicos-.

Otra gran cuestión es qué ocurre en el escenario cultural contemporáneo. Muchos analistas subrayan la globalización planetaria, que pone en tela de juicio las mini culturas locales y regionales. Sin duda nos encontramos en medio de una revolución cultural y ética de carácter mundial; lo global y lo local están interconectados. Los pueblos latinoamericanos afianzan tanto los rasgos propios como su participación en lo universal. Hay contactos, conflictos, conjugaciones, entre sistemas de vida. Tenemos varios modos de inserción en las dinámicas globales, y grados de relativa autonomía con respecto a la civilización moderna. Además, nuestro continente cuenta con un abanico de identidades: varios tipos de mestizajes, poblaciones afro-americanas, amerindias, asiático-americanas, capas medias, élites primermundistas. Estas identidades están muy marcadas por el contexto del progreso y por lo científico-técnico, por ilusiones truncadas, por la emergencia de mayorías juveniles, por exclusiones de muchos bienes y servicios del mundo contemporáneo. El gran escenario está atravesado por contradicciones y colmado de angustias. Xavier Gorostiaga anota que el mercado “ofrece un futuro lleno de promesas pero sin proyecto ni esperanza”

(1). En este escenario, es común la evasión sico-social, los fundamentalismos que dan seguridades, la sintomática identificación con personajes exitosos. Abundan pues los mecanismos de felicidad ilusoria, a fin de superar la frustración generalizada. En este gran escenario cultural se desenvuelve la inculturación.

2. Asuntos prácticos

Junto a contextos y procesos, veamos sumariamente unas cuestiones prácticas: impacto de la juventud en la inculturación, modernización religiosa, el sincretismo, lo inter-religioso, el poder religiosamente legitimado. Y, para terminar, lo eclesial.

Un primer asunto. En nuestro continente, la juventud es la principal portadora -y cuestionadora- de las vivencias religiosas inculturadas. Esto ocurre a pesar de que muchos jóvenes son indiferentes ante lo eclesial, y a veces hasta iconoclastas. No segrego el mundo joven del adulto. Pero sí deseo recalcar que los cambios religiosos están en manos de la juventud pobre y creyente; ella marca el rumbo de la inculturación. A menudo la religión popular es considerada como algo propio de los adultos y de sectores sociales inmovilizados. Pero en nuestros países sobresale la iniciativa de grupos emergentes como es el caso de la juventud; por ejemplo, ella acude a numerosos Santuarios; y ella emplea una serie de amuletos. En términos generales, resalta la “juvenilización” del mosaico de identidades latinoamericanas (mestiza, negra, indígena, y las demás).

Un segundo asunto. En el transcurso de este siglo veinte, la modernidad ha ingresado en la sangre del pueblo y sus religiones. A pesar de la exclusión y marginalidad, nuestros pueblos son a su modo actores de la modernidad latinoamericana amestizada. Tenemos diversas identidades y lógicas creyentes. Por lo tanto, en la religiosidad lo inculturado no se limita a unos rincones tradicionales; más bien se encuentra en la modernidad de cada día. Sin embargo, como lo moderno ofrece bienes a todos pero sólo pocos los disfrutan, la gente de modo condicional confía en lo moderno. Por eso, en la religión del pueblo hay

signos de una relativa (y no irrestricta) adhesión a la civilización moderna. A la vez, la población cultiva sus propias alternativas.

Un tercer asunto. ¿Son prácticas sincréticas y/o inculturadas? La primera calificación proviene de las ciencias sociales; la segunda proviene de la teología y la pastoral. Opino que la población, al desenvolverse en medio de varias culturas, conjuga elementos que le permite sobrevivir mejor, y encuentra un sentido de complementaridad entre los elementos distintos. Entonces, este sincretismo del pueblo no mezcla cosas por motivos eclécticos; se trata más bien de una simbiosis que reúne elementos a favor de la vida. Este sincretismo caracteriza, o mejor dicho, esta simbiosis es algo característico del comportamiento católico. Es una realidad muy poco tomada en cuenta por la teología (y si es tomada en cuenta, es para descalificarla y hasta para anularla). Por otra parte, sectores de la Iglesia ven que la religión popular es un modo inculturado de creer y celebrar. Es el caso de un gran experto: Manuel Marzal, quien explica el sincretismo como la otra cara de la inculturación, siendo lo primero obra de los evangelizados, y la segunda una acción de los evangelizadores². Opino que esta terminología (sincretismo, simbiosis, inculturación) puede ayudarnos a desentrañar el sabio comportamiento de la población católica y de comunidades evangélicas.

Un cuarto asunto. En muchos casos, los rasgos del cristianismo popular provienen de distintas culturas, y de varias fuentes religiosas. Son pues realidades pluri-culturales y pluri-religiosas. Varios sistemas simbólicos son significativos para una misma comunidad (y para las personas que la conforman). Vale decir, la pluralidad caracteriza no sólo al conjunto de nuestra sociedad sino también a cada componente (en mayor o menor grado según la historia de cada grupo). Por ejemplo, en la religión urbana de la gente común hay varios tipos de inculturación; en la enfermedad uno acude a una terapia (y religiosidad) mestiza; en los negocios uno asume la ideología (sacralizada) del mercado; para el estado de ánimo de cada día uno consulta al horóscopo; y, para celebrar el ciclo vital uno solicita los sacramentos o uno lee la Palabra. Así, una persona, una comunidad, practica varias modalidades

de inculturación. De algún modo, todo esto es complementario y coherente.

Un quinto asunto. La popularización de poderes deshumanizantes. La civilización del progreso inculca un modelo de logros individuales y materiales; este mito penetra en la experiencia creyente de sectores pobres, medios, y los demás. También se sacraliza tanto el poder masculino como la postergación de la mujer. Además, en la simbología cristiana (en torno a Santos/as, la Virgen, imágenes de Cristo) abundan los atributos de la élite blanca; esto es asumido acríticamente por la población latinoamericana. En fin, hay mucha inculturación de unos poderes sacralizados. Todo esto, si deseamos ser fieles al Evangelio encarnado, tiene que ser ex-culturado.

Estas problemáticas tocan realidades de fondo; no son detalles intraeclesiales ni están delimitadas por lo religioso. La inculturación - permítanme insistir una y otra vez - abarca toda la condición humana.

Además, hay cuestiones que provienen del ámbito eclesial. Para muchos círculos cristianos, la inculturación es mera adaptación y transposición³. Un esquema cristiano mono-cultural es introducido en diversas situaciones; el mundo del evangelizador tiene que ser asumido y reproducido por el evangelizado. De modo sutil o explícito tenemos aquí una agresión espiritual y humana. Por otro lado, algunos intentan forjar una cultura cristiana moderna (o varias de éstas)⁴. A ello le ponen el título de inculturación; pero lo que verdaderamente les interesa es reconstruir el poder socio-eclesial al interior de la modernidad secularizada. Es un proyecto inviable. Por otra parte, hay sectores significativos dedicados a evangelizar la cultura, y a partir de los años 80 comenzamos a descubrir las exigencias de la inculturación⁵.

Entonces, en el debate teórico y sobretodo en el terreno del comportamiento, existen controversias y se requieren aclaraciones. Estos retos no pueden obviarse. Así lo exige una inculturación que busca ser lúcida y correcta, articulada a la simbología y al imaginario presente en las religiones de nuestros pueblos.

2. Hitos históricos

En nuestro pasado y presente resaltan hechos contrapuestos y procesos polivalentes. Esta realidad no puede ser reducida al acercamiento eclesiástico/evangelizador hacia la religiosidad. Todos sabemos que el factor religioso incluye muchos tipos de organismos cristianos, sistemas religiosos, sensibilidades de la fe, y dimensiones de la subjetividad, economía, política, el género, y tanto más. Además, nos interesan los protagonistas cotidianos de la inculturación, es decir, las mayorías creyentes y sus asociaciones (ya que lo inculturador no es propiedad de personajes notables). Por otra parte, empleamos una clasificación distinta a la usual: colonia y cristiandad, época de la Independencia, modernidad (lo cual corresponde a quienes han dirigido y desfigurado la trayectoria histórica latinoamericana). Más bien hacemos memoria de procesos de inculturación de carácter policéntrico, que en parte impugnan y en parte sustentan la colonización; luego anotamos como la población creyente, con sus festejos y espiritualidades, ha replanteado la modernización, aunque también ella ha sido parametrada por lo moderno.

Entonces, a continuación interpreto el terreno de los cristianismos del pueblo. Son realizaciones de la gente común. Se trata de una serie de mimetismos, y por otra parte, vemos trayectorias creativas; y muchos hechos tienen algo de lo primero y algo de lo segundo. Anoto lo ya realizado, lo que aflora hoy, y lo que puede ocurrir mañana. (No se presentan detalles y polémicas eruditas, ni se describe la inmensa variedad de hechos en nuestro continente.) Lo que más me llama la atención es que comunidades del pueblo han construido socio-culturalmente sus cristianismos; en estos hay ciertos grados de asimilación y también hay innovaciones, con respecto al orden socio-religioso colonial y luego al orden moderno.

¿De donde brota esta interpretación? Proviene del “otro” y su historia. Casi siempre la religión popular es considerada como la costumbre particular (sin valor universal) y un modo imperfecto e incompleto de ser cristiano. Esto no ayuda a entenderla y evaluarla. Más bien,

uno aprecia la inculturación presente en la religión del pueblo cuando estamos atentos a la “otra” historia⁶. En su lúcido aporte, Paulo Suess ha cuestionado la visión evolucionista, y que historias particulares sean integradas/absorbidas en un cristianismo universal; la “verdad histórica” es inseparable del proyecto de vida de cada pueblo y grupo humano. Hace veinte años, Gustavo Gutierrez reivindicaba la “otra historia...en expresiones culturales, en la religión popular, en la resistencia a aceptar imposiciones del aparato eclesiástico”, y citaba a Leonardo Boff en su crítica a lo escrito “con mano blanca, desde los sectores dominantes”. En otras palabras, cuando nos ubicamos con el “otro”, vale decir, en cada identidad y proyecto histórico del pueblo pobre, entonces los hitos históricos tienen su propia consistencia, y no reproducen los cánones oficiales.

El gran momento primordial (y vigente hoy) es la pluralidad de modos de sentir, celebrar, y actuar con Seres Sagrados, a través de mediaciones naturales y humanas. Puede pues decirse que -con la terminología actual- durante milenios nuestros antepasados han inventado estrategias inculturadas: autóctonas, afroamericanas, asiáticas, europeas, mestizas; con sus contactos y sus deslindes. Esta no es la temática de estas páginas. Sí voy a considerar dos grandes momentos; no son sucesivos, ni uno descarta al otro. Luego voy a reseñar la incomunicación -y algo de interacción- entre programas eclesiales y experiencia de fe del pueblo, que incluye la cuestión de la ex-culturación.

1. Religiosidad policéntrica y simbiótica

Los cristianismos del pueblo han forjado y reconocido muchos espacios y manantiales de salvación. Esto ha sido hecho en continuidad con el momento primordial (de las comunidades originarias del continente). Durante el largo período denominado cristiandad colonial, nuestros pueblos han desarrollado universos policéntricos y simbióticos. Estos rasgos principales se conjugan con los aspectos peculiares a cada grupo humano autodenominado cristiano: aspectos psicológicos, pragmáticos, místicos, y los demás, que son propios de cada comunidad y apreciados por ella. Voy sólo a considerar unos grandes rasgos,

que sostienen a las comunidades creyentes desde la época colonial hasta el presente.

De acuerdo con las características de cada región, y según procesos locales, los pueblos se han desenvuelto en espacios y tiempos propios que llamamos policéntricos. No se han dejado uniformizar. Las personas y los grupos expresan su fe en diversos lugares propios, y también en una serie de momentos de un calendario peculiarmente popular. Esta pluralidad de espacios y momentos de bienestar salvífico conlleva una gama de funciones y liderazgos religiosos. También tenemos una cantidad de modos de invocar y comprender lo sagrado. Parece un politeísmo; en verdad se trata del policentrismo humano con sus referentes religiosos. Caben aquí diversas interpretaciones. Al estudiar el inicio de la época colonial en México, S. Alberro anota el “politeísmo popular y funcional” en torno a santuarios y celebraciones⁷; es un juicio desde la filosofía de la religión. Por mi parte, veo más justo hablar de comunidades creyentes que han construido sus espacios y tiempos sagrados.

Varios cronistas, como es el caso del dominico Diego Durán, anotaron que cada grupo humano tenía su relación particular con Dios (además de muchas invocaciones y festejos). “En todas las ciudades, villas y lugares desta Nueva España en su ynfidelidad tenían los yndios un dios particular y aunque los tenían todos y los adoraban y reverenciaban y celebraban sus fiestas, tenían empero uno en particular señalado como abogado del pueblo...como hacen agora que aunque solenizan las fiestas de los santos todos, empero la fiesta del pueblo y abocazion del (santo) celebranla con toda la solenidad...”⁸. Es decir, el lugar y tiempo sagrado estaba enraizado en un abogado autóctono o proveniente de la cristiandad, de acuerdo con la identidad e historia de cada comunidad (antes y después de la cristianización). Esta es una constante en el acontecer latinoamericano. Hoy en día la población católica mantiene distintos lugares y momentos en la expresión de su fe⁹. Numerosísimos núcleos familiares tienen su altar y oratorio doméstico, con un conjunto de imágenes, cirios, veladoras, flores, agua bendita, amuletos, recuerdos sagrados. Además, tenemos mini-centros de culto:

grutas, capillas, cruces, memoriales de difuntos, instituciones públicas y negocios particulares con sus rincones sagrados, y monumentales santuarios urbanos y rurales. Me parece que su contenido no es el culto a dioses falsos ni es un politeísmo. Más bien hay una capacidad de veneración y encuentro con el Otro, en lugares y momentos significativos (y sin dejarse atar por unos parámetros oficiales). Se reconstruyen tradiciones autóctonas, a las que se suman nuevas simbologías cristianas marcadas por la modernidad. En conclusión, tenemos una pluralidad de inculturaciones, dados los espacios y los tiempos densamente religiosos.

Un segundo rasgo: la gente reúne elementos distintos, a fin de sobrevivir y poder disfrutar la condición humana. Podemos llamarla una realidad simbiótica. Con esta sabiduría se han encarado las necesidades básicas. Al interior del sistema colonial, por ejemplo, la servidumbre económica no cancela -sino más bien va articulada con- las iniciativas asumidas por la población (cofradías que se multiplican hasta alarmar a la autoridad; talleres artesanales). Es decir, en medio de una situación estratificada y marginalizadora, con inteligencia la gente reconstruía su mundo y colaboraba entre sí, y a la vez asumía elementos coloniales. Asimismo asociaba distintos esquemas culturales, para obtener de cada uno los recursos y saberes para sobrevivir. Esta habilidad simbiótica ha caracterizado a los cristianismos del pueblo.

¿Por qué? ¿Ha sido debido a la indefinición, confusión y eclecticismo de la gente? ¿No se daba cuenta de las contraposiciones culturales? No era tanto por eso. Más bien había una sabia selección y conjugación de factores que aportaban a sus proyectos de vida. Como escribe Eleazar Lopez: el pueblo supo “reformular su cultura...en el contexto del sistema”, y, “releyeron la religión cristiana para dar continuidad en ella a las tradiciones religiosas ancestrales de nuestros pueblos”¹⁰. Otra comprensión de estos hechos es mediante la categoría “sincretismo”. En la primera fase de la evangelización mexicana, según C. Duverger, se pasó de la idolatría autóctona al culto a los santos, y éste último sería “el factor que abrió la puerta al sincretismo”¹¹. La santolatría amparaba la religión indígena. A mi entender, junto con la conciliación

entre distintas religiones, lo importante es como los marginados reconstruyen la tradición cristiana. Quienes estaban en desventaja ante un mundo que los descalificaba, han logrado reunir elementos que enriquecían su modo de ser cristianos.

Las desventajas eran inmensas. Los poderes de los ámbitos civil, militar, eclesiástico, confluían para controlar a las poblaciones mestizas, negras, indígenas. De modo especial controlaban la religión popular. En ella penetraba el orden social, la economía y moral colonial, el sentido de la vida sumisa y mono-céntrica. Nos detenemos en las celebraciones públicas en el siglo 18, viendo casos de Mexico y de Chile¹².

En el caso de la ciudad central de Mexico, los poderes reprimían actividades de la población en las fiestas de Carnaval, Corpus, y el día de los Difuntos. Como indica J.P. Viqueira, las procesiones, danzas y colocación de luminarias, requerían “la autorización de la Iglesia y la licencia del Ayuntamiento de la ciudad”. En 1745, el Arzobispo Vizarrón cerró el templo de la Virgen de los Angeles porque en torno a ella los indígenas hacían grandes fiestas; esta censura duró tres décadas. Se mancomunaban los dignatarios coloniales con las instancias eclesiales, sustentando lo que puede llamarse una inculturación mono-céntrica. Los sectores del pueblo que interiorizaban esa represión puede decirse que han vivido una inculturación resignada, subordinada. Por otra parte, sectores del pueblo que atesoraban su dignidad encontraron modos y espacios propios; lograron una inculturación de nuevas formas cristianas.

Otro caso es lo ocurrido en Santiago y su entorno rural en el siglo 18. Representantes de la iglesia (en especial las cabezas del Sínodo de 1763) actúan conjuntamente con gobernantes civiles y militares. Juntos agreden los modos de vida y fe del pueblo sencillo. Por ejemplo, dicho Sínodo objetó el juego mapuche de la chueca y las competencias a caballo; en seguida el Capitán General prohibió esas diversiones; el Sínodo determinó que las tiendas de licores sólo funcionaran de 11 a 1 de la tarde, y también así lo ordenó un “bando” de la autoridad colonial. Además, según el esquema que el dios colonial se contrapone a los

ídolos indígenas, los prelados católicos reprueban “las ventas de comidas y bebidas fuertes, pasándose lo más de la noche en músicas y bayles; estando todo prohibido en las festividades de Santos; y siendo estilo que observaron los gentiles en las de sus Idolos; de suerte que puede llamarse iniquas estas juntas; y por ellas le son molestas a Dios”¹³. A menudo la cultura-religión de los pobres fue calificada como conspiración, inmoralidad, idolatría. Pero la cuestión de fondo es que había distintos modos (culturales, políticos, éticos) de vivir la fe cristiana; había distintas inculturaciones. Lamentablemente esto fue interpretado, por los pudientes, como un conflicto entre ídolos y Dios.

También tenemos relaciones inter-culturales. Resaltan tres grandes dinámicas. 1- Por una parte tenemos un vasto universo policéntrico; cada sector del pueblo construía su realidad, diferente a otras (pero sin pretensión de destruir las otras); había capacidad de acoger elementos de otras culturas y articularlos con los propios; es decir, una inculturación que afirma su modo de ser cristiano junto a los demás. 2- Por otro lado, había posturas mono-céntricas; se postula una verdad, dentro del marco de la cristiandad y su mediación colonialista. Este etnocentrismo no dialogaba con otras culturas; era una inculturación descalificadora de otras, y se auto-limitaba al negarse al encuentro con las demás. Esto conlleva el etnocidio¹⁴. Según Barnadas, la Iglesia en Bolivia ha participado en el etnocidio. Según Pinto, misioneros en Chile tuvieron “una actitud etnocéntrica y una tendencia etnocida”, aunque en el trato cotidiano había cierta tolerancia. Es un juicio tajante, en base a hechos reales; estos hechos contradecían las intenciones civilizadoras de la cristianización colonial. 3- Además había una serie de cristianismos mestizos. La población caminaba en dos o más mundos culturales. Así se plasmaron inculturaciones que pueden ser llamadas biculturales. Unos mestizajes son asimétricos; es decir, los valores de los grupos dominantes subordinan y perjudican otros modos de vivir. Otros mestizajes son más o menos simétricos; y allí la inculturación de la fe manifiesta una riqueza inter-cultural. (Lo ya dicho sobre el mundo popular policéntrico y simbiótico va de la mano con el carácter mestizo de los cristianismos de la gente común).

2. Cristianismo festivo y espiritual

Un segundo gran momento histórico, enmarcado por la modernidad latinoamericana, lo describo como la reafirmación e innovación en el festejo y en la espiritualidad. Son los principales rasgos de la religión popular inculturada. Es una inculturación que se fortalece porque el corazón del pueblo es así: festivo y confiado en sus seres sagrados que dan vida. Estos rasgos se afianzan (a modo de contraste) al interactuar con la limitante razón pragmática que predomina en nuestra época. No sólo se reafirman realidades provenientes de la época colonial; también se transita por senderos nuevos. Es notorio como la fiesta, al desenvolverse al interior de la modernidad, va incorporando algunos símbolos modernos. En cuanto a la espiritualidad, crece en el terreno subjetivo e inter-personal; surgen devociones propias de la época moderna, y también van proliferando los fundamentalismos.

Un primer rasgo: el cristianismo del pueblo es jovial. Este es un rasgo fundacional, y no un asunto secundario. En la fe del pueblo, la sensibilidad, la socialización, la mística son definitivamente festivas¹⁵. Al respecto hay malentendidos. Algunos estudiosos definen la religión del pueblo con el término ritualismo (esto es cierto de cualquier religión con sus ceremonias); o bien entienden lo festivo como una de muchas partes. No es así. Es la médula de la fe. En las capas medias y pobres en la ciudad y en las diversas tradiciones étnicas, lo más característico de la fe es su ritualidad festiva. A la vez, existen ceremonias entristecedoras (como en Semana Santa); pero el denominador común es, no la actitud hierática, sino el gozo, el movimiento y disfrute corporal, el banquete, que van entretrejidadas con todas las actividades religiosas.

En América Latina y el Caribe es notoria la gran cantidad de mundos festivos¹⁶. En esto -como en cada dimensión de la religión del pueblo- no tenemos una realidad uniforme ni cabe hablar en singular sobre la inculturación festiva. En pocos párrafos no es posible tratar dichos mundos; sólo puedo sacar a luz dimensiones de la inculturación.

Por un lado, el progreso moderno tiene sus rituales seculares y también sus respaldos desde instancias cristianas. Un caso común: padrinos y madrinan (en ritos católicos) que han ascendido socialmente o pertenecen a un estrato superior, y así se incentiva en sectores pobres y medios un arribismo sin solidaridad. Otro caso: durante fiestas religiosas y en los Santuarios abunda la súplica para enriquecerse y sus correspondientes símbolos (en unos santuarios andinos se hacen bendecir dolares en miniatura). Se trata entonces de una fe inculturada en la obtención de bienes y en negocios capitalistas.

Otras realidades. La inculturación llevada a cabo en ritos desde el nacimiento hasta la defunción y sus conmemoraciones. Se incultura, en el contexto de la cohesión familiar y grupal, la presencia salvífica de Dios en los ritos de paso de una a otra situación personal. La serie de costumbres en torno a Imágenes y sus cultos pequeños y multitudinarios; resaltan las fiestas dedicadas a María, Madre de Dios y todopoderosa benefactora de los creyentes¹⁷. En éstas la inculturación es mayor que en el culto a Jesucristo (donde tiende a haber más control eclesiástico). En estas multifacéticas celebraciones tenemos un abanico de inculturación, con rasgos étnicos, generacionales, socio-económicos, artísticos, espirituales, y de género. Esta densidad simbólica ha permitido que fenómenos de origen colonial han pasado a la época moderna y aquí se están transformando.

¿Qué pasa hoy? El ser humano moderno es pragmático y mensurable; esto contrasta con la personalidad festiva: gozadora y liberada, comparte sin cálculos egoístas. No sólo hay contrastes; dichas realidades también suelen co-relacionarse. Lo moderno atraviesa lo festivo, y éste modifica el curso de la vida de hoy. Por ejemplo, personas económica-políticamente exitosas son las que ocupan los primeros lugares, y se relega a un segundo plano a la comunidad y a personas devotas; y, por otro lado, el talante festivo del pobre prioriza el ahorro para un compartir colectivo, y pone en segundo plano la acumulación de recursos de beneficio individual.

Esta penetración de lo moderno en los universos populares y su religiosidad es algo relativamente reciente. Es cierto que la modernidad esta presente en las élites americanas a partir del siglo 16, como motor de la colonización. Pero la implantación de lo moderno ocurre lentamente a partir de los centros de poder; e ingresa de lleno en los mundos populares durante el siglo 20: consolidación capitalista, educación moderna, medios de comunicación masiva, migración, concentraciones urbanas, voluntad popular de progresar y generar sus esquemas modernos. Pues bien, los cristianismos del pueblo estan interactuando con la racionalidad, subjetividad y economía moderna, con los factores secularizadores, y con las correspondientes creencias y éticas. ¿Quiénes llevan a cabo estos procesos? Todos; incluyendo los calificados como sectores atrasados y excluidos. Así ocurre en la civilización moderna: es planetaria, globalizada. En este contexto, resalta el rol de la juventud que va modernizando las fiestas religiosas; en éstas hay más espacios a disposición del laicado y en especial de la juventud que recrea el mundo monderno.

Un segundo rasgo: el cristianismo del pueblo conlleva una espiritualidad inculturada. Aquí (como también fue señalado en el punto anterior) tenemos comportamientos sólidamente enraizados en la época anterior. Pero predominan las nuevas vivencias. Se fortalecen identidades y estructuras comunitarias, movimientos sociales de base y regionales, irrumpe la mujer con sus asociaciones y programas, lo político atravieza por una crisis estructural, crecen las reivindicaciones ecológicas y étnicas. A la vez, hay cierto desencanto hacia el progreso material y sus absolutos. El afán de progreso no colma el corazón humano. Más bien vuelven a germinar y florecer las sensibilidades del pueblo pobre enraizado en el Misterio.

La población creyente choca con las élites liberales. Por ejemplo, en la sociedad peruana: “en su campaña en favor de una religión más pura, más racional y menos supersticiosa, los liberales crearon otra barrera intelectual en el camino hacia una comprensión del catolicismo popular de los indios y mestizos de clase baja que formaban la mayoría del país”¹⁸. Esta problemática no sólo ocurre con liberales de corte

clásico; hoy muchos reformadores sociales y científicos están incomunicados con el pueblo. Plantean, por ejemplo, la purificación de la cultura religiosa del pueblo, supuestamente deshumanizadas por la magia y el mito.

Los grupos populares son hondamente espirituales; aunque continuamente son reprimidos y discriminados por los sectores pudientes e ilustrados. Cabe un discernimiento hecho desde un pueblo que acoge y construye vida (y no desde esquemas liberales u otros moldes inventados por las élites). Las espiritualidades tienen distintos signos y contenidos inculturados. Veamos pues estos asuntos.

Puede parecer que la espiritualidad más inculturada corresponde a creyentes con una identidad monolítica. En un sentido analítico, puede hablarse de un cristianismo mestizo, indígena, negro; cada uno tiene sus constantes, sus imaginarios. Pero la mayoría de los latinoamericanos se mueven en más de un universo cultural; nuestros cristianismos son pluriformes e inter-religiosos. Tanto el comportamiento cotidiano como la espiritualidad es heterogénea. Tomo el caso de habitantes andinos: continúa su relación mística con la Madre Tierra, y a la vez, la multitud migrante y urbana atribuye al Dinero la fuente de la existencia. Me parece que el discernimiento puede examinar los acentos en la acción creyente (hablo a continuación de tres tipos de espiritualidad); y luego ver la orientación global de la espiritualidad.

Veo tres tipos de espiritualidad inculturada. Un Tipo A: alianza devocional. La versión tradicional es el contacto directo y permanente con un Santo/a, a quien se reza y festeja. Puede ser el Patrono de un pueblo, la advocación de una asociación de devotos, un Santuario multitudinario. Otra versión de la alianza devocional es más individual y familiar: en torno al Sagrado Corazón, Virgenes de Lourdes y Fátima, devociones difundidas por congregaciones religiosas, la Legión de María, etc. Cada una de estas “alianzas” tiene su historia y significación específica. Un factor común es la interacción entre creyentes y un Ser Protector. Es una interacción mística, con implicancias concretas de salud, solución de dificultades en la familia y en la economía, y tanto más.

Un tipo B: espiritualidad militante. Se trata de agrupaciones y modos de expresión escogidas por cada persona, donde uno es miembro y cumple con determinadas costumbres. Resaltan las siguientes espiritualidades: sacramental (miembros activos de una instancia eclesial o parroquial), bíblica (nuevas experiencias católicas, comunidades evangélicas, programas de catequesis con acento bíblico), social (ramas de la Acción Católica, y nuevas instancias socio-religiosas), y una gama de espiritualidades laicales (en movimientos locales e internacionales). Aquí la inculturación tiene el sentido del sujeto moderno que toma iniciativas y se asocia con otros para renovarse a sí mismo, y para afianzar la presencia eclesial en el mundo de hoy.

Un tipo C: espiritualidad ocasional. Muchos católicos participan de modo esporádico y selectivo en la actividad eclesial y en modalidades de culto popular. Por ejemplo: oración en tumbas y memoriales de difuntos; apego a amuletos; ritos de protección contra la maldad y la mala suerte; ceremonias en situaciones de emergencia. Me llama la atención la cantidad de iniciativas de sectores medios (en el caso del altiplano peruano): con sus Imágenes, pirámides y cuarzos, ritos con vegetales como la ruda, adhesión a figuras como el Buda o el reciente “hongo de la India” o el sapo disecado. En general se busca éxito personal y acumulación económica. Me parece que es un tipo de inculturación informal y plurireligiosa, hecha por personas que tienen un talante sincrético. Muchos se auto-denominan católicos, pero perfilan a su modo el imaginario cristiano que incluye elementos de otros mundos religiosos.

Estos tres tipos de inculturación suelen tener contacto entre ellas (en especial el tipo A con el tipo C). Se diferencian una de la otra, pero no suelen excluirse (salvo en algunos casos del tipo B). Ciertamente hay otros modos de espiritualidad. Mi interés aquí es en las inculturaciones, distintas y en parte complementarias, que hace el pueblo en su vivencia de fe.

Ahora bien, ¿cuáles son las orientaciones globales? Me detengo en tres líneas de fuerza: relacionalidad, creencias modernas (funda-

mentalismo, consumo de lo religioso, ética histórica), y sacralización de lo material. Ya hemos considerado unos acentos en la acción (los tipos A, B, C). Ahora presto atención a algo más global: el contacto humano con lo sagrado. No voy a considerar los contenidos, sino más bien la orientación, la direccionalidad de la espiritualidad popular moderna.

Una primera orientación espiritual es su carácter relacional. A partir de necesidades humanas elementales, la población cristiana tiene una intensa relación creyente hacia los símbolos de la Vida. Se trata pues de una espiritualidad encarnada en la búsqueda del pan y de la salud de cada día, en el amor, en modos de encarar el miedo y el conflicto, en los vínculos con los muertos. En medio de situaciones vulnerables e inciertas, personas de sectores pobres y marginales establecen relaciones espirituales que se articulan con alternativas humanas.

Un segundo rasgo: creencias marcadas por la modernidad. Es el caso de los fundamentalismos; parecen ser contrarios al espíritu contemporáneo, pero en el fondo son maneras de acomodarse en contextos modernos. El fundamentalismo se concentra en un elemento: la Biblia, una Imagen católica, un sistema ritual; y así todo es “nuevo” y uno puede sobrellevar el mundo de hoy sin cuestionarlo. Unos ambientes católicos y evangélicos sobredimensionan ciertas realidades sagradas, y hay desinterés por el cambio social. Son posturas dualistas, y en parte contestatarias hacia un orden inhumano; fácilmente son manipuladas por los poderes. Otra modalidad moderna es consumir lo religioso. Cada individuo selecciona lo que siente que le es necesario. Como anota Imelda Vega, los católicos consumen “bienes de salvación dentro de la amplia y heterodoxa oferta religiosa actual: se produce entonces una práctica religiosa sincrética...(sin entrar) en contradicción con la religión oficial que dicen profesar, ni con la modernidad de sus formas de vida”¹⁹. Otra modalidad es poner el acento en la ética intra-histórica. El cristianismo es vivido, no tanto de manera eclesial, sino sobretudoo como un bienestar y justicia con uno mismo y los demás. También se cultivan valores pragmáticos y pluralistas, que corresponden al mundo secularizado. En resumen, estos tres modos de creer (fundamentalista,

consumo de la religión, ética humanista) son inculturaciones de acuerdo con el espíritu moderno.

Una tercera direccionalidad: sacralizar elementos materiales. Esto aparentemente no formaría parte de lo espiritual. Sin embargo, se constata como cristianos del pueblo absolutizan el éxito material. A menudo es más la orientación de un deseo de ser rico; ya que la agobiadora realidad es que la mayoría vive en la marginalidad. Es una mística materialista respaldada por fórmulas y símbolos cristianos: “Dios ayuda a quien madruga” es decir a quien triunfa económicamente; y numerosas invocaciones a Santos puestos a favor del negocio y el enriquecimiento.

En conclusión, la inculturación contemporánea tiene como hitos lo festivo y lo espiritual (con su pluriformidad), que permiten a pueblos pobres sobrevivir y trascender las penurias de cada día.

En parte, las formas religiosas del pueblo asimilan las pautas modernas: subjetividad, la razón, tecnologías, el orden económico y cultural globalizado. Constatamos dinámicas de exclusión y cooptación. Por otra parte existe la resistencia, y espacios y momentos alternativos al orden injusto. Hay inculturaciones cristianas que reproducen la deshumanización moderna; hay inculturaciones de las relaciones que regeneran vida. Para entender si es lo uno o lo otro, vale fijarse en sus orientaciones básicas.

Ahora bien, al hacer un examen riguroso de la condición moderna, vemos su crisis estructural, su entrapamiento. El filósofo H. de Lima Vaz lo resume así: “una crisis de la pretensión del sujeto que se plantea como centro de referencia de todo aquello que la razón puede decir de lo real”²⁰. Con respecto a esto, he subrayado inculturaciones en la religión del pueblo que dan prioridad a las relaciones entre sujetos y con lo Sagrado (y no al individuo en sí). Sus símbolos religiosos son razonables, pero no están encerrados en la lógica dominante. Puede decirse entonces que la honda crisis de la civilización moderna ha sido encarada y de cierta manera resuelta a través de formas religiosas

inculturadas del pueblo. Se trata de las vetas de la religión popular (y no ella en su totalidad) que creen en y construyen la Vida de manera relacional, festiva, mística.

3. Interacción en el campo religioso

Pasamos ahora a ver la inculturación en medio de encuentros y desencuentros, tensiones y correlaciones, que ocurren en el campo religioso. Al respecto, no concuerda con nuestra realidad un esquema dicotómico: “la” iglesia (sus representantes públicos) que haría la inculturación oficial; y “la” religión del pueblo que haría una inculturación de menor valor. Ambos sujetos son multiformes, heterogeneos, distanciados y vinculados. Hay muchos (y no sólo dos) autores de la inculturación, con sus líneas de encuentro y desencuentro. Consideraré cuatro dimensiones en el campo religioso: violencia, simbología, ética, absolutización. Metodológicamente prefiero poner atención a estas dimensiones cruciales en cada época; y no limitarme a la secuencia de etapas eclesiales (cristiandad americana desde el siglo 16, neo cristiandad y reformas modernas, y la época conciliar con sus marchas y contramarchas). Por lo demás, en el terreno propiamente eclesial hay una comunicación sistemática, dadas las distintas estrategias. Al liderazgo de la Iglesia le interesa enseñar y conducir a la población; mientras que a ésta le preocupan las necesidades humanas encaradas con fe. Como lo dice Imelda Vega: “la oferta de las religiones institucionales es fundamentalmente ideológica, mientras que las demandas de la mayoría de la población tiene que ver con necesidades básicas, muy concretas”²¹. Estas orientaciones discordantes conllevan distintos modos de correlacionar fe y cultura.

Un primer punto: la cultura de agresión/miedo con la que se ha llevado a cabo la cristianización. En las estructuras religiosas del pueblo hay hondas huellas de la violencia social y espiritual; y la gente ha interiorizado el temor. Los grupos dominantes (donde se ubican muchos eclesiásticos) ven la religión popular con ojos coloniales: es el ámbito del demonio, o bien con ojos modernos: es el mundo de la ignorancia y superstición.

Me detengo en unos hitos²². Los principales eventos episcopales del Nuevo Mundo tienen una veta agresiva: el III Concilio Limense (1582-3) califica así a los seres protectores de los autóctonos: “no son dioses y sí son demonios”; el III Concilio Mexicano (1585) postula la evangelización “para que no anden en manos del demonio”. Lúcidos pastoralistas, como Bernardino de Sahagún y los famosos 12 primeros franciscanos en Mexico también presuponen que esos dioses son demonios que engañan a los indígenas y los hacen idolatrar. Pasemos a la reforma moderna. El episcopado del Brasil en su Carta de 1915 (que marca a esa gran iglesia hasta la realización del Vaticano II) legisla un control parroquial sobre fiestas y ritos en capillas marginales (y añade “la autoridad policial dará su apoyo”), ordena la enseñanza de la fe por la Iglesia (fuera de la cual no hay salvación), y recalca que junto a la instrucción son necesarios los sacramentos. Unos años antes, el Concilio de Obispos de América Latina (1899) dictaminaba: “el remedio eficaz contra la superstición es el conocimiento y profesión de fe católica que disipa la ignorancia...”.

Son pues posturas tajantes. Usando la violencia se logra que los demonios sean reemplazados por Dios. La gente tiene dos opciones: salvarse (recibiendo la enseñanza de la Iglesia y cumpliendo con los mandamientos), o ser condenados para siempre (si continúan las costumbres idolátricas, y las supersticiones). Estas inculturaciones son de carácter colonizador y racionalista; y por parte del pueblo la fe es tergiversada por la cultura de la sumisión y el miedo. Lo más grave es que gente humilde se auto-descalifique al verse a sí mismos como poseídos por el demonio (Colonización) y por la ignorancia (Modernidad).

Un segundo punto: la simbología. Tanto la pastoral católica como la acción evangélica realiza una eficaz inculturación en la medida que es una acción rica en símbolos. Las iglesias son espacios llenos de símbolos de salvación, que son acogidos y reinterpretados por la gente común. Los católicos ofrecemos de modo especial Imágenes, Sacramentos, Fiestas; los evangélicos difunden en especial la Palabra, la Sanación, la Comunidad. Estos elementos entran en la existencia cotidiana-

na de la gente, donde son reconstruídos y reorientados dada su habilidad inculturadora.

La evangelización católica, y su asimilación por sectores del pueblo, afirma lo cósmico, la ética de la vida, la fiesta, lo ritual. Gran parte de estas creencias y actividades están conducidas por la mujer; ella está más atenta a lo simbólico, y tiene un gran liderazgo inculturador. Pueblos mestizos, afro-americanos, indígenas, a partir de sus raíces sabiamente están regenerando signos de vida. En este sentido, el catolicismo ha ofrecido espacios a personas y pueblos marginados, que van construyendo sus versiones de la fe católica. Son logros reconocidos por científicos aconfesionales; por ejemplo, Peter Berger ve “en el catolicismo... la presencia, incorporada en el mundo moderno, de algunas de las más antiguas aspiraciones religiosas del ser humano”²³. Rotomaré este asunto, en la próxima sección teológica.

En las iglesias evangélicas, la fe que salva va de la mano con la solidaridad entre hermanos y hermanas en la fe; hoy también afloran vertientes socio-políticas del vivir en Cristo; también en la sanación y en el ser comunidad se manifiesta la inculturación. Por otra parte se habla de ruptura con el “mundo” (que conlleva distancia de rasgos culturales); se exalta la fe y se devalúan las obras; los líderes suelen ser autoritarios; es decir, aspectos que parecen contrarios a una inculturación desde abajo. En el caso de la sanación, junto a las plegarias a Cristo y al Espíritu, es importantísima la acción humana: imposición de manos, consuelo, consejos, y tanto más²⁴. Pueden verse, en estos espacios cristianos, hechos ambiguos pero con su carácter inculturado.

Un tercer punto: la ética. En el comportamiento de la gente encontramos códigos, normas y opciones fundamentales, que forman parte de una “cultura de la vida”. La ley es importante en cuanto que permita vivir más y mejor. Pero esto en parte va siendo canalizado por el individualismo moderno. En su estudio del Brasil, Pedro Ribeiro de Oliveira muestra que desde fines del siglo pasado la doctrina de salvación y lo sacramental y devocional favorecen la privatización de la fe y la ética²⁵. No se cancela lo comunitario. Pero resalta la responsabilidad

y libertad de cada creyente al obrar el bien o el mal. Algo similar puede verse en otras realidades humanas. En un mundo urbano, examinado por Juan C. Cortázar, los universitarios conservan la visión básicamente sacral y protectora de la religiosidad del pueblo, pero ahora predomina “la acción autónoma del sujeto”²⁶. En general, uno constata que el individualismo ético es alimentado tanto por el universo cultural contemporáneo como por la actividad eclesial. Afortunadamente, ello es filtrado por tradiciones familiares y comunitarias donde se cultiva la inculturación de la moral del bien común.

Un cuarto punto: absolutización de elementos humanos. Me refiero a absolutizaciones que maltratan al “otro”; se sacraliza una racionalidad, y otras lógicas son descartadas; ciertos ritos son juzgados como únicos signos salvíficos, y otros sistemas simbólicos son catalogados como paganos y mágicos. Estas y otras absolutizaciones tienen rasgos que el lenguaje teológico llama idolatría. Cabe pues la ex-culturación; vale decir, elementos idolátricos tienen que ser separados de las expresiones cristianas. ¿Quién lleva a cabo esta tarea? La ex-culturación, tal como la in-culturación, es misión de cada comunidad eclesial.

En nuestro continente, varios procesos humanos facilitan la crítica ex-culturadora. Multitudes de migrantes reconstruyen sus modos de vida en las ciudades. La juventud tiende a ser pluricultural, ella anima innovaciones sociales, y relativiza lo inmutable. Organismos del pueblo, con conciencia de sus derechos y contrarios a la marginación estructural, también suelen cuestionar factores religiosos deshumanizantes. La mujer continúa configurando relaciones de reciprocidad, que entre otras cosas impugna la norma patriarcal. Entonces, desde varios ángulos se relativiza lo considerado sagrado y se generan nuevos paradigmas. Hay pues condiciones propicias para la acción ex-culturadora.

Esta tarea eclesial se preocupa por las representaciones de Dios. Nuestros pueblos mestizos redescubren los rostros de Dios; y no quedan atados a una figura blanca-nórdica de la divinidad. En cuanto a la ética y la espiritualidad, se cuestionan pautas cristianas ligadas al poder

y sus ídolos, y se reafirma la ley del vivir bien con otros, del amor incondicional. También se ex-cultura la primacía dada al placer individual, a fin de celebrar la fe de modo que personas y comunidades tengan plena comunión con Dios.

También se encara lo económico-religioso. Me refiero al ídolo monetario. Pocos tienen la postura extrema de sólo amar el capital. Pero sí es muy común conectarlo con lo sagrado. Esta conexión va creciendo, y afecta el sentido de la economía como medio necesario y humanizador (y no como fin y medida de todo). Cada vez más, las personas, los acontecimientos, los signos religiosos, son medidos con la vara del rendimiento monetario. Se dice que son leyes de una sociedad que progresa; más bien se trata de dinámicas idolátricas. Franz Hinkelammert lo dice con claridad: “la divinización del mercado crea un Dios-dinero: ‘in God we trust’”²⁷. Este dogma moderno se infiltra en la sensibilidad y comprensión de la fe. Por ejemplo, en mi región andina se difunde un “adorno” para el hogar y el centro de trabajo: en el centro hay una pequeña estampa de Cristo o de María, y en su entorno una gran cantidad de moneda de papel principalmente la norteamericana. No cabe duda que este dios-dinero tiene que ser ex-culturado del imaginario cristiano.

Por lo tanto, en el campo religioso interactúan varias modalidades de inculturación. Unas tienden a ser mono-céntricas (por ejemplo, la absolutización del dinero); ellas requieren una ex-culturación. Otras tienden a ser policéntricas, y manifiestan la creatividad de diversos sectores humanos que apuestan por la Vida. He recalcado el desafío de ex-culturar el culto al dinero que polariza e incomunica a las personas; y sobre todo que desfigura la presencia de Dios.

3. Facetas teológicas

Junto a la ruta fenomenológica e histórica de comprensión de la religión del pobre, cabe también avanzar por la ruta teológica. Esta vía nos introduce en todo el ser y hacer del pueblo (sin reducirnos sólo a creencias y rituales).

En primer término, se trata de leer la historia de salvación. El principio hermenéutico es que a cada persona y pueblo le son revelados los designios salvíficos de Dios. Cada persona y comunidad humana responde o no responde al amor de Dios; y, estas respuestas tienen mediaciones éticas, políticas, culturales, religiosas, etc. Con respecto a nuestra temática -inculturaciones en la religión del pobre- vale aclarar la relación entre religión y teología. No estoy de acuerdo con el parámetro usado por muchos: la religiosidad de la población latinoamericana sería algo humano y preparatorio a la revelación (algo así como un antiguo testamento), y, la vivencia cristiana es la que permite hacer teología del Dios verdadero. En el continente se ha planteado otra visión: la historia de Salvación, de la cual la Iglesia es sacramento, se hace presente en cada trayectoria humana y espiritualidad de nuestros pueblos. Sin esta visión, en términos humanos uno es etnocéntrico, y en términos teológicos uno es eclesiocéntrico.

Ahora bien, ¿cómo es esta lectura? Muchos la hacen de modo lineal y evolutivo, de modo que lo moderno es superación de todo lo anterior. Por ejemplo, se acentúa la relación entre un sujeto creyente y su Dios. O bien, se trazan etapas desde los inicios judíos hasta la definitiva revelación a los apóstoles. Nuestra opción metodológica, a lo largo de este trabajo, es desentrañar la historia de la fe (y la teología) de la gente común. Es decir, los cristianismos concretos en América Latina, donde se ha llevado a cabo y continúa haciéndose la inculturación. En un sentido general, se trata de la historicidad de la fe y sus inculturaciones. Como anota W. Beinert, en la historia el ser humano “puede acercarse de continuo a la verdad”²⁸.

La inculturación comienza a ingresar en los terrenos de la labor teológica. Sus antecedentes son tantos aportes sobre la evangelización de la cultura; que fue ratificada por los documentos del Vaticano II. En cuanto a la inculturación, es la modalidad pluriforme, gracias a la obra del Espíritu, de vivir en la Iglesia el acontecimiento cristiano. En dicha pluriformidad resaltan las trayectorias religiosas de la población pobre. Esta tiene, como dice Cristián Parker, “otra lógica”, manifestada en forma especial en la religión del pueblo, que conlleva un proyecto huma-

nizador²⁹. La portadora de la inculturación es cada concreta comunidad de fe, con su “otra lógica”, con su sabiduría creyente.

Estas pistas comienzan a ser trabajadas en los espacios católicos. La IV Conferencia de Obispos Latinoamericanos y Caribeños (en Santo Domingo) ha dado un claro impulso episcopal a la inculturación. Hay teólogos que comienzan a relacionar la inculturación con la religión del pueblo³⁰. Desde un punto de vista conservador, en México Javier Lozano afirma: “la religiosidad popular...en lo íntimo es la inculturación de la fe en los más hondos valores culturales del pueblo”. Con su visión “desde abajo”, el episcopado boliviano apoya a las culturas oprimidas en la lucha por la dignidad, y se compromete a “acompañar confiada y críticamente la religiosidad popular, para que llegue a ser una expresión privilegiada de la inculturación de la fe católica y lleve a un compromiso de fe y vida”. En el Brasil, Alberto Antoniazzi hace propuestas realistas. Señala logros en la evangelización en medios indígenas y negros; pregunta si los pasos en la comunidad eclesial de base son hacia la inculturación o hacia la modernización; y advierte que es escasa la inculturación en los mundos urbanos y modernos. Me parece que se van abriendo pistas y buenos interrogantes.

A continuación anoto unas facetas teológicas. Al examinar la fe del pueblo sencillo, vemos claras señales de inculturación de la existencia cristiana: su fe comunitaria, prioridad ética dada al prójimo, relationalidad impulsada de modo especial por la mujer, oración y seguimiento de Cristo y María, y tanto más. A continuación voy a considerar aspectos que parecen opacos, en los que parece más difícil la inculturación: lo cósmico en la religión popular, sanación, festejo, sabiduría. Al hablar de estos asuntos no olvidemos que lo teológico no se reduce a lo estrictamente religioso, ya que teológicamente apreciamos el caminar cotidiano, la historia de cada pueblo. Como bien lo apunta Paulo Suess: “la historia del otro (es) camino ordinario de salvación”³¹. Por eso, en la historia de cada comunidad vamos desentrañando la presencia del Dios Salvador de toda la humanidad.

La feceta cósmica tiene gran vigencia en América Latina y el Caribe, particularmente en la inculturación indígena, afro-americana, y en los mestizajes. En parte gracias a estas raíces culturales, el catolicismo es densamente cósmico; por ejemplo, uso de agua, vegetales, fuego, en toda clase de oraciones domésticas y públicas; comunión religiosa con la Tierra (en especial al nacer y al morir); constante interacción con personas difuntas, ritos cíclicos, muchos espacios con significación sagrada. En general, se trata de una relación sagrada entre la humanidad y el entorno de seres vivientes e inanimados; y hay una estrecha relación entre corporeidad y la energía espiritual. Pero estas realidades están siendo cuestionadas y modificadas dado el actual antropocentrismo cristiano, influenciado por el yo-ismo moderno.

El cristianismo latinoamericano es enriquecido por los aspectos cósmicos y ecológicos aportados por la religión popular. Así la inculturación toca más dimensiones; se reencuentran lo corporal y lo espiritual. La historia de salvación incluye (y no da la espalda a) el contexto cósmico. Se redescubre como en Cristo han sido creadas todas las cosas y en El tienen consistencia (ver Col 1:16-17). La evangelización llega a ser eco-inculturada.

La sanación es otra faceta fundamental, en la teología atenta a la inculturación hecha en la religión del pueblo. Una gran parte de las actividades de los creyentes tiene que ver con la resolución de maldades y dolencias, y la recuperación del equilibrio emocional, orgánico, comunal, místico. Así como en el punto anterior, también aquí son determinantes las fuentes culturales mestizas, negras, amerindias, y otras. A partir de ellas, se va haciendo la relectura de la Palabra de Dios y en especial de la acción terapéutica de Jesús. El Señor anunciaba el Reino y sanaba personas enfermas (ver Mt 4:23). Esto es testimoniado por la experiencia y teología de católicos y evangélicos de base. Subrayo lo católico, ya que a menudo se piensa que sólo los evangélicos practican la sanación. Una gran parte de la oración y acción solidaria de los católicos tiene que ver con la sanación. Al invocar a Dios, Cristo y Santos y Santas, se les considera garantes de la salud. Para los ojos -para la in-

tuición teológica- del pobre, la salvación cristiana conlleva el paso de la enfermedad al bienestar.

También es importantísima la faceta festiva. Puede decirse que es la mayor mediación de la fe-esperanza-amor del pueblo. Es una mediación sacramental, y un tiempo/espacio inculturado. Es un modo como la población experimenta la Pascua; y un modo como capta (atemáticamente) la Resurrección. A la vez, el festejo de la población católica es sumamente ambivalente y complejo. Existen estructuras opresoras y evasivas; vivencias de la maldad (como es la discriminación racial y social), y del pecado de la violencia. En medio de esto, resalta la vivencia inculturada de Dios, aliado (por ejemplo, mediante el Santo Patrón) a la comunidad que festeja la fe. Dios es conocido y adorado como fuente de gozo. En términos éticos, la celebración anima la esperanza de una vida sin maltratos, y ella pone la alegría y comunión como metas del acontecer humano. La ética del Evangelio, expresada en las bienaventuranzas (ver Mt 5:4-5), proviene de un Dios que alegra a los entristecidos y da la tierra a los humildes; esto ocurre en las celebraciones auténticas.

Una cuarta faceta teológica de la inculturación presente en la religión del pobre: su sabiduría. Las comunidades de fe explicitan su teología mediante lo narrativo, simbólico, artístico, ético. Es una sabiduría creyente según un modelo relacional de vivir la historia. Es además una sabiduría pluri-cultural, y que conjuga varias tradiciones religiosas. Otro elemento importante es el discernimiento de lo moderno; hace poco me decía un vecino aymara: “la ciencia avanza, ¡esta bien!, pero yo digo: ¿por dónde avanza?”; esto es dicho porque el progreso esta supeitado a la humanización no-discriminatoria. Sin embargo, por otro lado tenemos el peso de una razón dicotómica (verdad/falso, bueno-/malo, más civilizado/más atrasado) y la intolerancia religiosa (acrecentada por los fenómenos fundamentalistas).

Deseo subrayar la calidad del conocimiento de Dios. Esto ocurre a pesar de que la cristiandad colonial puso a Dios como antagonista de creencias autóctonas (rechazadas por ser demoníacas). Pero el *sensus fi-*

dei ha ido más allá de ésta y otras falsas disyuntivas. Al respecto, comentando la Encarnación, Juana Inés de la Cruz -la más importante teóloga en la época colonial- retoma el texto del Deuteronomio 4:7, y dice: “¿qué nación hay tan grande que goce a sus dioses tan familiares como nuestro Dios se hace con nosotros? Oh misterio de la Encarnación...bodas del Unigénito con la naturaleza humana!”³². Parece no contraponer las deidades autóctonas y Dios. El acercamiento al Misterio tiene la profundidad de la familiaridad (como lo afirma Juana Inés). Una constante, en la experiencia de fe inculturada en nuestro continente, es la tolerancia hacia las diversas invocaciones de lo sagrado. La divinidad no puede ser encasillada ni utilizada para descalificar culturas distintas a la de uno.

A modo de conclusión, recalco puntos de este trabajo, y unas convicciones detrás de mis planteamientos.

Los cristianismos del pueblo han realizado diversas y profundas inculturaciones. Opino que éstas son bases sólidas, desde las cuales organismos de iglesia pueden colaborar en la inculturación. Ella es plural y policéntrica; tiene calidad simbólica y festiva. También he subrayado los sujetos y frutos de la inculturación, a lo largo de la historia de pueblos y comunidades con sus identidades y proyectos de vida. Es decir, la inculturación abarca todas las dimensiones de la realidad³³. Por otro lado, hay que desmontar los soportes cristianos (¿inculturados?) del poder discriminatorio, de posturas racistas y androcéntricas; los soportes que privatizan la fe y a la vez sacralizan el orden capitalista.

Por mi parte, tengo unas convicciones. Por razones del corazón, y por opción social en sintonía con el Evangelio, desde hace años descubro “desde adentro” maravillas y también desviaciones en la religión popular. Distingo elementos humanizadores, y factores adversos al bienestar del pueblo. Más a fondo, uno ve la revelación de Dios y la historia de salvación que convoca a cada pueblo. Por otra parte, como maestro y como presbítero (que no he nacido ni he sido educado con la fe de la gente sencilla), tengo una visión “desde fuera”. Esto es valio-

so pero secundario; lo principal es la vivencia desde adentro de la espiritualidad y praxis del pueblo.

Me parece que el gran desafío de hoy es la configuración de modos de ser felices y solidarios, superando los impasses de la modernidad. Dicho positivamente, se replantean civilizaciones. Ellas emergen desde comunidades pobres, desde pueblos sufridos y visionarios, desde la mujer con su perspectiva relacional y transformadora, desde energías de la juventud que descubre rutas inéditas. En los cristianismos del pueblo, en sus inculturaciones religiosas, hay muchos signos de estas nuevas configuraciones.

Notas

1. X. Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales", en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Trotta, 1993, 131 (este trabajo incluye una agenda propia en el continente). Cf. una propuesta moderada, en *Neoliberales y pobres*, Bogotá: CINEP, 1993, 529-542.
2. M. Marzal, "Sincretismo iberoamericano e inculturación" mimeo, 1989, l; también anota que es una resistencia de indios y negros a la cristianización; cf. su "Análisis teológico-pastoral del sincretismo", *Antigua*, 26 (1985), 69-86, y *El sincretismo iberoamericano*, Lima: PUC, 1985. Por su parte, J. Ansión, *Desde el rincón de los muertos*, Lima: Gredes, 1987, 52, explica que en el conflicto entre mundos socio-culturales, el sincretismo a veces es resistencia y en otras instancias es mecanismo de dominio.
3. Por ejemplo: adaptación de una forma romana-europea, en Congregación para el Culto, "La liturgia romana y la inculturación", *L'Osservatore Romano*, 8/4/94, 5-10. Ante esto, J. Yañez SDB (*Servicio*, 186, 1994, 26) advierte: se cierra el camino más accesible -la religión popular- a una posible inculturación.
4. De la propuesta en singular: cultura cristiana (ver Obispos en Santo Domingo 22, 24, 31, 33, 45, 97, 229), se va pasando a un fórmula en plural (ver Mons. Javier Lozano en *Hacia una catequesis inculturada*, Bogotá: CELAM, 1995, 69-70).
5. Al respecto ver el capítulo 2 de esta obra.
6. P. Suess, "A historia dos outros escrita por nos", *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, Sao Paulo: Paulus, 1995, 61-90; G. Gutierrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima: CEP, 1979, 370.
7. Solange Alberro, "Acerca de la primera evangelización en México", G. Ramos (comp.), *La venida del Reino*, Cusco: Las Casas, 1994, 25.
8. Fray Diego Durán, *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos (1576-1578)*, Mexico: Innovación, 1980, cap. LXXXIV, ll8.

9. Ver detalles del Brazil: O. Beozzo, "Irmandades, santuarios e capelinhas de beira da estrada", *Revista eclesiastica brasileira*, 148 (1977), 741-758, y R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1978. Un caso en Mexico: I. Castillo, *San Pueblo*, Mexico: CRT, 1979, 33-35.
10. E. Lopez, *500 años de resistencia y de lucha de los pueblos de América contra la opresión*, Chiapas, 1991, mimeo, 18.
11. C. Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, Quito: Abya Yala, 1990, 238-244; hasta habla de una "práctica cristiana de la idolatría" (244). Doy una visión del sincretismo "desde abajo" en mi *Cultura y fe latinoamericana*, Santiago: Rehue, 1994, cap. 7.
12. Retomo de J.P. Viqueira, "La ilustración y las fiestas religiosas populares en la ciudad de Mejico 1730-1821", *Cuicuilco*, 14/15 (1984), 7-14; y datos sobre el principal Sínodo colonial en Chile, *Sínodos de Santiago de Chile 1688 y 1763*, Madrid, Salamanca: CISC, 1983, 337-339, 340-343.
13. *Obra citada: Sinodos de Santiago...*, 1763, cap. 12, 204.
14. Al respecto: J. Barnadas, *La iglesia católica en Bolivia*, La Paz: Juventud, 1976, 47; J. Pinto "Etnocentrismo y etnocidio" en G. Melendez (comp.), *Sentido histórico del V Centenario*, San José: DEI, 1992, 122.
15. Ver mi capítulo sobre celebraciones, en *Catolicismo Popular*, Petrópolis: Vozes, 1993, 131-159.
16. En cada mundo festivo uno puede desentrañar las inculturaciones; por ejemplo, en mundos mayas y tarahumaras: E. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, Mexico: FCE, 1983, W. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Mexico: FCE, 1981, P. de Velasco, *Danzar o morir*, Mexico: CRT, 1987. En mundos urbanos: V.A. Campana, *Fiesta y poder*, Quito: Abya Yala, 1991, X. Albó y M. Preiswerk, *Los señores del Gran Poder*, La Paz: CTP, 1986, C. Rodriguez B., *Sacerdotes de viola*, Petrópolis: Vozes, 1981.
17. Panoramas de las fiestas marianas: R. Vargas U., *Historia del culto de María en Iberoamerica*, B. Aires: Huarpes, 1947; VV.AA., *Nuestra Señora de América*, Bogotá: CELAM, 1988.
18. J. Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976*, Lima: U. del Pacífico, 1980, 42.
19. I. Vega Z., "Sistemas de creencias", *Nueva Sociedad*, 136 (1995), 60.
20. H. de Lima Vaz, en M.C. Bingemer (comp.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, Sao Paulo: Loyola, 1992, 121.
21. I. Vega Z., *art. citado*, 60.
22. Ver P. Suess (coord.), *A conquista espiritual da America Espanhola*, Petrópolis: Vozes, 1992 (cito textos del III Limense y III Mexicano, 368 y 394); C. Duverger, *art. citado*, 93-94, 98-100 (coloquio de los 12 franciscanos). En cuanto a la reforma moderna: Concilio Plenario de América Latina, *Actas y Decretos*, Roma, 1899, cap. 6, parrafo 159; y en el Brazil, P. Ribeiro de O., *Religiao e dominacao de classe*, Petrópolis: Vozes, 1985 (citas de documento de 1915 en pgs. 290 y 298).

23. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, 1981, 176.
24. Ver estudios de casos: D. Martin, *Tongues of fire*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, 165-171; y F.C. Rolim, *Pentecostalismo. Brazil e America Latina*, Petrópolis: Vozes, 1994; W. Kapsoli, *Guerreros de la Oración*, Lima: SEPEC, 1994.
25. Ribeiro, *obra citada*, 310-311.
26. J.C. Cortázar, *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*, Lima: PUC y BDLC, 1997, 63-88.
27. F. Hinkelammert, *Teología del mercado total*, La Paz: HISBOL, 1989, 59.
28. W. Beinert, "Historia e historicidad", *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder, 1990, 328.
29. C. Parker, *Otra lógica en América Latina*, religión popular y modernización capitalista, Santiago/México: FCE, 1993, 153-202, 323-346.
30. Cito propuestas de Mons. Javier Lozano, *art. citado*, 81-82; Conf. Episcopal de Bolivia, *Directrices Pastorales 1994-8*, La Paz, 1994, objetivo 2; A. Antoniazzi, "A inculturacao da fe crista no Brasil de hoje", en VV.AA., *Desafios da Missao*, Sao Paulo: Mundo e Missao, 1995, 111-113.
31. P. Suess, *obra citada*, 1995.
32. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*, México: Porrúa, 1996, 865.
33. La inculturación, de carácter plural, es planteada desde muchos ángulos; ver excelente ejemplo de ello en la labor de la Sociedad de Teología y Estudio de la Religión de Brasil, *Inculturacao, desafios de hoje* (Petrop.: Vozes, 1994) donde P. Suess lo hace desde el ángulo indígena, Da Silva como afroamericano, H. Assman como científico, J.M. Sung en términos políticos, P. Guareschi en el campo de la comunicación, Dom M.P. Carvalheira como pastor. Es evidente que la inculturación no puede ser enclaustrada en lo religioso-cultural.

VII

REFORMA EDUCACIONAL

En cada una de nuestras sociedades se presupone que un buen sistema educacional resolvería problemas culturales. Durante estas décadas abundan los proyectos de reforma. Lamentablemente tanto el esquema oficial como sus reformas reproducen pautas europeas y norteamericanas. Hoy se postula la “calidad total” en la educación; es un lenguaje bello pero tramposo. Todos desean y tienen derecho a la calidad; pero el tipo de calidad implementada no es auténtica, esta supeditada a la expansión del mercado mundial.

Gran parte de la actividad eclesial esta vinculada a la educación. Sin duda hay grandes logros en la formación de personas. Otro gran paso ha sido incorporar la concientización y la educación en los derechos humanos. Pero, en general, el personal de la Iglesia se integra a las pautas educacionales vigentes, sin un serio cuestionamiento del trasfondo ideológico. Algunos comienzan a plantear el reto de la inculturación; dadas nuestras realidades pluriculturales, y nuestra responsabilidad evangelizadora en respuesta a los actuales signos de los tiempos.

En las líneas siguientes examino el significado de la inculturación para quien trabaja a favor de una educación que humaniza y libera, en medio de los conflictos contemporáneos.

I. Cuestiones en debate

¿Cómo imaginamos -o más bien, cómo llevamos a cabo- la inculturación? Esta es una cuestión disputada. A veces es semejante a una etiqueta, puesta sobre cualquier acción y producto humano con sabor local. Así el término inculturación pasa a ser algo superficial, insignifi-

cante, encubridor. A veces se entiende como algo de grupos o sectores: indígenas, negros, provincianos, inmigrantes en este continente, vale decir un asunto étnico (que no sería aplicable al llamado ciudadano común). Otro acento es puesto en asuntos religiosos y particularmente la simbología de las ceremonias (entonces, algo es inculturado si se emplea un emblema folklórico, música tradicional, vestimenta e idioma litúrgico adecuado al lugar, etc.). Otra postura limitante asume un sentido común sobre lo cultural, separándolo de la cotidianeidad económica y política; de este modo la inculturación es reducida a ciertas costumbres y valores.

La teología y pastoral lentamente van ingresando en el debate¹. Vale considerar los tres modos principales como la Iglesia de hoy vive la relación entre la evangelización y lo cultural, y en cada caso indicar sus implicancias en la educación.

Un modo es construir cultura cristiana. En contraposición al secularismo y a perspectivas pluralistas, algunos sectores de nuestra Iglesia desean darle a la cultura un alma cristiana. Esto me parece inviable en la realidad pluricultural de hoy; tampoco toma en cuenta que el cristianismo esta encarnado en muchos mundos -así ha sido desde los inicios en ambientes judíos y helenistas-; a fin de cuentas, se propone restaurar un liderazgo que tiene los antecedentes de la cristiandad. Este modo de relacionar evangelio-cultura es aplicado a la educación: se prioriza la educación elitista y confesionalmente cristiana. Cuando no es posible tener estos ghettos religiosos, entonces la labor es introducir “cultura cristiana” en los espacios modernos.

Otro modo es la adaptación a cada cultura. Desde una auto-definición de su esencia universal, representantes de la Iglesia buscan traducir su Mensaje y adaptar la fe a cada situación y pueblo. Sobresalen los esfuerzos racionales-verticales; quienes saben explican el ser cristiano a quienes viven en otras condiciones humanas. Con respecto a la educación, inculturar la fe cristiana significa transmitirla de modo que la entiendan y vivan en cada ámbito cultural. No hay una opción por la

transformación de nuestras realidades injustas, donde no respetan identidades y proyectos humanos.

Otro modo es una genuina inculturación, hecha por la comunidad cristiana a partir de su modo de ser, celebrar, creer, transformar el mundo. En Santo Domingo, los Obispos decían: “una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral...”². En este modelo interactúan las expresiones de fe y evangelización, por un lado, con los procesos culturales, por otro lado. Una cultura no puede ser sacralizada. No se pasan por alto conflictos presentes en toda la realidad y también en lo cultural. En el campo educacional, la inculturación contribuye a afirmar modos de vida desde y para los cuales la Buena Nueva es comunicada y celebrada. En cuanto a opciones humanas básicas, ella aporta posturas críticas -ante la deshumanización imperante- y constructivas -de una humanidad y una tierra renovada-.

Tenemos por lo tanto, varios modos de poner en práctica y entender la inculturación -con su incidencia en la educación y su reforma. Pues bien, voy a subrayar el conflicto histórico-cultural en esta época moderna, particularmente en el terreno de la educación formal. Continuamente recogo opiniones y convicciones en el sentido que la educación es la clave para el desarrollo en América Latina. Uno comparte los intensos deseos de familias pobres que hacen lo imposible para que la nueva generación tenga capacitación y profesión. Pero en medio de todo esto hay un mito gigantesco y falso. De hecho, el sistema educacional no abre todas las puertas. Sí lo hace para unos pocos; pero a las mayorías les obstaculiza el crecimiento de su energía liberadora. No se abren las puertas hacia un progreso paradisiaco. Esto a pesar de tanta palabrería sobre la reforma y la calidad total. Veamos esta problemática, y lo que significa para la agenda inculturadora.

2. Lenguajes de cambio y calidad

Interesa comprender el conflicto presente en la educación; pero sin olvidar que forma parte de la inmensa crisis de la civilización mo-

derna. Hoy estamos más concientes de la globalización. Ella implica que fuerzas negativas alcanzan a todos los rincones del universo, a lo cotidiano y a las instituciones donde cada uno desenvuelve su existencia. A la vez, contamos con otras fuerzas globales, orientadas hacia la armonía con la naturaleza, una economía sustentable y equitativa, potenciación de las culturas, comunicación de la vida. Nos detenemos en estas líneas de fuerza, manifestadas en el terreno educacional. (Luego nos preguntamos si cabe la inculturación, y en qué sentido). Hay que ser prevenidos hacia lenguajes de “cambio” y “calidad total”; y también con cuidado afinar alternativas donde verdaderamente exista calidad.

1. Modernización de la educación

Esta no sólo es una consigna. Representa, en lo específicamente educacional, la utopía moderna. Lo nuevo, lo moderno -anclado en el desarrollo técnico y capitalista- supera todo lo anterior y asegura la felicidad humana. Por consiguiente, modernizar la educación representa y es garantía de progreso. A continuación, revisemos acontecimientos en Chile, Perú y Brazil.

Una reforma integral esta siendo implementada, con un plan de largo plazo, en Chile³. La Ley de la Enseñanza (1990), significativamente generada por el régimen militar, pone sus acentos: el individuo, la cultura, la ciudadanía, el estudio, integrarse en el mundo (art. 10 y 12). Luego, el Ministerio de Educación (1996: Objetivos fundamentales...) subraya la calidad y el desarrollo, junto con la equidad, participación, afirmación personal, relación con otros, etc. Tomemos nota de unos importantes comentarios con respecto a este proceso⁴. P. Matte y A. Sancho explican esta modernización educacionnal en términos de calidad, igualdad de oportunidades, poder escoger la pública o la privada; P. Cariola y J. Swope también recalcan la calidad, eficiencia, personalización, equidad, y favorecer a los pobres.

Promesas de reforma y esfuerzos truncos caracterizan la realidad Peruana⁵. La Ley de 1992 lleva el pomposo título de “mejoramiento de calidad”, y su primer artículo plantea la calidad de servicios educativos,

y llegar a la mayoría de la población. Las Normas de 1996 tienen como objetivo la modernización y la calidad de servicios. El Programa Curricular de 1996 reitera lo de calidad. Sin duda es bueno desear la calidad, pero cuando uno conoce el sistema por dentro ve que continúa discriminatorio contra los pobres y de pésima calidad.

En el contexto Brasileño se ha difundido la propuesta de “calidad total”⁶. Hay iniciativas de carácter alternativo en un plano local, pero la educación en su conjunto es una de las bases del desarrollo asimétrico. La propuesta emplea un lenguaje ampuloso. Sin embargo la línea de fondo son los contenidos funcionales al orden económico-social, y mejorar la administración, aplicando esquemas empresariales al sistema escolar. La tan elogiada “escuela de calidad total” sirve para ser integrados selectiva y desigualmente en el mercado de trabajo.

Resumo y cuestiono esta línea de fuerza. El discurso oficial es claro: la meta de la reforma es igualdad de oportunidades, equidad, y sobretodo calidad. Esto presupone eficiencia moderna e incorporación en el mercado global, a través de la educación. También se presupone reducir el rol del Estado y ampliar la gestión empresarial y labor de gobiernos locales. Todo parece técnico y humanista; pero principalmente es político y económico.

Ha cambiado el lenguaje. En los años 60 y 70 el acento va en la igualdad de oportunidades, encuadrada en un proyecto de desarrollo. El lenguaje de los 90 subraya la calidad, reconoce las diferencias, y su norma es la competencia internacional⁷. No obstante la modificación de lenguajes y de esquemas, el asunto de fondo es para qué es la educación. Al primer modelo de reforma le interesaba la democracia, el futuro de todos (“las oportunidades”); sin cuestionar los poderes económicos que subyacen a la desigualdad. Al segundo modelo (de estos años 90) le preocupan la diferencias humanas, y ofrece calidad ahora; sin embargo sólo son beneficiadas las élites de varios estratos sociales. Me parece que en todo esto hay un fraude. La reforma y la supuesta “calidad” están supeditadas al mercado globalizado. La meta real de la educación lamentablemente no es el bienestar común en América La-

tina, una “sociedad donde quepan todos y todas” como hoy dicen en Méjico. Hay que encarar las necesidades urgentes e integrales de pueblos marginados, y avanzar hacia la equidad con calidad.

2. Alternativas concretas

Las críticas anteriores tienen su reverso: proponer vías concretas y realistas. De modo intuitivo la mayoría de la gente elabora alternativas que inciden en la educación. Encuentran sentido a la vida, no a través del “éxito” y la acumulación de bienes, sino más bien a través de las celebraciones. La fiesta resume el sentido de vivir. Otra intuición genial de nuestro pueblo es que lo pragmático es subordinado a la espiritualidad. Es decir, lo concreto y eficiente valen si apuntan a una existencia más honda y plena. Junto con estas intuiciones, se requieren planes alternativos. Desde la década del 60, Paulo Freire y una gama de personas e instituciones en el continente, abrieron el horizonte de la educación liberadora desde la base.

Aquí comentaré iniciativas recientes, en varios países⁸.

En el caso de Bolivia, tenemos una propuesta intercultural y liberadora⁹. La nueva Ley plantea una educación en y entre culturas, bilingüe, instrumento de liberación, con igualdad de oportunidades, calidad, eficiencia (art. 1 y 3). Profesionales convocados por la ONG boliviana CIPCA han delineado políticas educacionales que fortalecen cada cultura y el intercambio entre ellas. En cuanto a la educación formal, velan por lo unitario en un estado plurinacional, y a la vez, la diversificación exigida por la realidad; postulan una educación que reproduce y genera cambios, da oprtunidades a todos, y es de calidad. Notese que este sentido histórico de calidad es muy distinto a la “calidad total” del modelo empresarial.

En el contexto Peruano, la principal iniciativa corresponde al llamado Foro Educativo¹⁰. Construyen el esqueleto y la visión de un proyecto integral. Se ve la incidencia de cambios científicos y técnicos, y de procesos mundiales, pero tomando en cuenta el desarrollo de personas

y de la nación peruana. Unos acentos son: psicología del alumnado, metodología activa de aprendizaje, conocer esta realidad social, currícula según regiones, enfoque intercultural, calidad de vida, desarrollo de múltiples culturas. M. Zuñiga plantea relaciones dialógicas y equitativas entre diferentes universos socio-culturales. Por lo tanto, construcción de democracia real desde el mundo educativo.

En el contexto Brasileiro¹¹, existen lúcidas teorías y prácticas. La educación es reformulado en muchos proyectos de base, a fin de que brote de y logre la emancipación de los excluidos; hay experiencias pilotos de escuelas públicas comunitarias; y es fortalecido el paradigma de la educación liberadora.

Para terminar esta sección, una cuestión de enfoque. Lo recalco hasta aquí ha sido, por un lado, reforzar la cultura moderna, y por otro lado, lo intercultural y liberador. Vale aclarar que no es un asunto dicotómico; uno no es malo ni el otro bueno. La calidad moderna puede ser parte de un proyecto alternativo. La cuestión es cual es el resultado de fondo: sustentar el mercado social, a través de la educación, o bien, una humanización integral a la que colabora el sistema educacional. También tengamos presente otros factores vitales: los medios de comunicación -con mayor peso que la escuela-, factores económicos y administrativos, raciales y de género, y el escenario plurireligioso. En referencia a lo dicho en esta sección, veamos retos para la inculturación.

3. Acción eclesial inculturada

La Iglesia se desenvuelve en medio de diferentes líneas de fuerza; algunas han sido subrayadas: modernización, y, proyectos integrales. Pues bien, ¿cómo encaramos la hiper-inculturación cristiana en la socio-economía del mercado con sus componentes educativos? Esta cuestión interesa tanto al rol eclesial dentro del sistema escolar, como al conjunto de la tarea evangelizadora que es educacional. Otro gran interrogante: los programas eclesiales ¿dejaran de ser monoculturales, a fin de creer en la acción del Espíritu que -entre otras cosas- incenti-

va vivencias interculturales y holísticas? Dicho con otras palabras, el ser y actuar de la Iglesia puede ser in-inter-cultural.

Voy a desarrollar cuatro puntos.

Primero, la pluralidad de modelos. A todos nos consta la variedad de situaciones y procesos en América Latina y el Caribe. En medio de ellas, uno constata rasgos comunes y tipos de acción. Un gran denominador común es la catolicidad; distintos modos de encarnar la fe según sensibilidades y rasgos de cada pueblo, que tienen en común la fidelidad al Dios vivo y la comunión en una institución eclesial. A partir de este trasfondo común, resaltan los diferentes tipos de educación. Por una parte, un modelo neo-colonial, que transmite lo elaborado en otras latitudes; aquí se ubica el modelo de cristiandad con sus actuales expresiones (“culturas cristianas”). El cauce moderno tiene varias versiones: el proyecto filosófico/científico/económico propiamente moderno; versiones fundamentalistas (discrepan con el secularismo pero su labor educacional obedece a pautas modernas); y una gama de implementación parcial y reformulación de lo moderno, en nuestras sociedades dependientes. Por otra parte tenemos el modelo específicamente inculturador, con propuestas que redimensionan la educación.

En resumen, la Iglesia cobija una serie de estrategias de evangelización-educación. Me parece importantísimo que haya leales y fructíferos debates entre estos modelos, y juntos aportar a un ideal común. Nos cuesta, al estar convencidos de uno u otro tipo de educación, asociarnos y establecer vínculos con otros. Un aspecto de la in-inter-culturación es colaborar con lo diferente, con lo otro, desde la identidad de cada uno.

Segundo punto: confrontar lo que llamo hiper-inculturación. La calificación de “hiper” no es por ser mejor, sino porque las normas y valores del mercado penetran en toda la existencia humana y la labor evangelizadora y educadora. Muchas veces sin darse cuenta (al ser como aire inhalado mecánicamente), la acción eclesial esta regida por parámetros financieros, ideológicos, políticos dominantes¹². Uno ve co-

mo instituciones educacionales dicen ser un espacio cristiano pero funcionan según el mercado económico/cultural.

Ahora bien, nadie puede desconectarse del funcionamiento de una sociedad regida por el mercado global. Pero cada uno adhiere de varios modos a este contexto; ya sea asumiendo todo con sus ídolos; o bien escogiendo unos aspectos del orden social y afianzando principios sólidos; o bien reconstruyendo lo moderno en una proyecto de vida universal. En lo educacional se ven éstas y otras opciones. Lo importante, a mi juicio, es practicar la conversión y la profecía; sin pretender desconectarse del orden vigente, ni tampoco siendo absorbido y corrompido por él. Uno esta llamado a convertirse de la maldad presente en el mercado total; éste tiene rasgos muy positivos, y otros que son totalitarios (y teológicamente se dice: idolátricos). Y, a la vez llamado a ser profeta en lo político y económico concreto; en este sentido cabe anunciar -en labores de educación- formas de economía solidaria y de complementación entre culturas.

Tercer punto: qué hacer en el terreno del lenguaje? En la sección anterior se ha recalado las trampas de la “reforma moderna” y la “calidad total”. ¿Qué lenguaje representa mejor los objetivos de la misión educacional de la Iglesia? Escuchamos como los conceptos de cambio, reforma, calidad, son el pan de cada día en ambientes cristianos.

Con respecto al Magisterio, predomina el concepto de renovación. Este buen concepto recibe connotaciones de los términos ya anotados. Por ejemplo, el Concilio Vaticano II a la educación cristiana la ubica al interior del progreso contemporaneo; aunque lo que más le interesa es defender instancias de educación católica (*Sobre la educación cristiana*, proemio). La implementación del Concilio en nuestro continente, marcada por la II Conferencia Episcopal realizada en Medellín, ha favorecido el desarrollo y también la liberación. El educando es sujeto de su propio desarrollo, la educación capacita para el cambio que implica el desarrollo, la educación es garantía de progreso (cf. *Educación*, 8, 10-14). Medellín también habla de educación liberadora; pero la línea de fondo es el desarrollo social imperante. Cabe ser críticos ante lenguajes humanos asumidos en nuestra perspectiva cristiana. Con

las armas del progreso los pueblos del continente han sido domesticados y subordinados a la globalización del mercado y sus absolutos. No veo que dichos lenguajes sean asumidos por la genuina inculturación; ésta contribuye a transformar la realidad para que los pobres de la tierra continúen forjando el bienestar de todos.

Cuarto punto: el “Espíritu de la verdad” (Juan 15:26), que es protagonista de la inculturación, ocupa el centro de la renovación educativa. En la labor de aprendizaje y de enseñanza puede sentirse la fuerza cálida y orientadora del Espíritu. Los ojos del corazón adquieren el espíritu de sabiduría, a fin de comprender la esperanza, gloria, y poder en Cristo (ver Ef 1:17-18). Nuestras expectativas no están determinadas por potestades de este mundo, más bien, nuestra fuerza proviene del Cristo Pascual que “llena todo en todo” (Ef 1:23). Entonces, desde esta presencia de Cristo y su Espíritu, nuestra tarea educativa emplea no sólo un lenguaje de gracia y libertad (y es crítico de esquemas hegemónicos en el mundo de hoy), sino también en los hechos avanza en la dirección de una educación inculturada y liberadora. Precisemos esto.

El Espíritu de Pentecostés está presente en la comunidad de fe como muchas lenguas de fuego y muchos lenguajes (ver Hechos 2:3-4). Es pues un acontecimiento inculturado pluralmente. Con respecto a la actual inculturación, puede decirse que el Espíritu anima poli-inculturaciones, y no mono ni hiper inculturación. Verifiquemos esto en el campo educativo. Hay que afirmar dinámicas poli-culturales e interculturales. Desde cada sector y desde el conjunto de la población se llevan a cabo programas de educación inculturada. No hay un parámetro monocultural. Con este principio pneumatológico uno se opone -entre otras cosas- a un mercado totalitario, uniformizador.

Este Espíritu transforma a las personas, y puede decirse, a sus culturas. La evangelización inculturada -y dentro de ella la educación alimentada por dicho Espíritu- hace que las culturas desenvuelvan sus energías de vida. Por consiguiente, el proceso educativo no sólo respeta la cultura de cada uno; la interpela para que abandone adhesiones al mal, y la impulsa a seguir cultivando la verdad que hace libres.

En este sentido, la educación cristiana trasciende los límites que tiene cada ámbito cultural, a fin de disfrutar la vida en plenitud. En términos precisos, el lenguaje dominador es relativizado y confrontado. Sólo vale compartir y agradecer el don de vivir con Dios, expresando esto con lenguajes simbólicos que tiene cada cultura. Teológicamente decimos: la esperanza, la gloria, el poder corresponden a Cristo, y no a potestades del mundo en que nos movemos. Además, en la educación los lenguajes alternativos responden -si los leemos teológicamente- al Espíritu que hace hablar en muchas lenguas las maravillas de Dios, al Espíritu que motiva la comunicación entre diferentes pueblos de la tierra, y ciertamente, al Espíritu que nos comunica con el Dios fiel y veraz.

Concluyo. Cuando la acción educacional de la Iglesia asume acriticamente los lenguajes de la economía-cultura de un mercado totalitario, lleva a cabo una seudo inculturación a cargo de las élites del mundo. Cuando intentan implantar una cultura cristiana (a través de un tipo de “educación católica”) en contextos latinoamericanos pluriculturales y plurireligiosos, se levantan murallas que impiden a la Iglesia ser sacramento universal de salvación. Cuando se forjan alternativas educacionales, usando medios modernos reorientados hacia el bienestar real de los pueblos, aquí la misión educacional de la Iglesia puede ser guiada por el Espíritu presente en medio de pueblos sufrientes a quienes Dios llama a amar y vivir en plenitud.

Notas

1. Ver Paulo Suess, “A disputa pela inculturacao”, en Marcio F. dos Anjos (org.), *Teologia da inculturacao e inculturacao da teologia*, Petrópolis: Vozes/SOTER, 1995, 113-132; y también el volumen anterior de la SOTER, *Inculturacao, desafios de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1994. Es notorio que en el Brazil dan más peso a estas temáticas.
2. IV Conf. General del Episcopado, *Conclusiones* 243. Más adelante emplean un lenguaje confuso: “la educación cristiana es la asimilación de la cultura cristiana. Es la inculturación del Evangelio en la propia cultura” (263). Juxtaponen dos líneas: cultura cristiana, inculturación, que tienen contenidos y metodologías incompatibles. El mismo documento, más adelante, aclara las cosas: “nuestros compromisos en el campo educativo se resumen sin lugar a dudas en la línea pastoral de la inculturación” (271).

3. *Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza* (7/3/1990) promulgada por el General Pinochet; luego, en el gobierno democrático, el Ministerio de Educación establece las vigas maestras de la reforma: *Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la educación básica chilena*, 1996 (ver “objetivos transversales” y la introducción 1.1 y 1.4).
4. P. Matte y A. Sancho, *Formación de recursos humanos y crecimiento, las políticas de educación en Chile*, Buenos Aires: ADEBA, 1993; P. Cariola y J. Swope, “Educación, ¿en qué consiste la reforma?”, *Mensaje* 450 (1996), 6-9.
5. *Ver Ley de mejoramiento de calidad y ampliación de cobertura de la educación peruana* (7/12/1992); Ministerio de Educación del Perú, *Normas sobre la gestión en los centros educativos* (2/3/1996); Ministerio de Educación, *Programa curricular de... educación primaria*, 1996 (aprobado en 1994: allí el Ministro dice “mejorar la calidad de la educación”).
6. Ver Cosete Ramos, *Excelencia na educacao, a escola de qualidade total*, Rio de Janeiro, QualityMark, 1992; y una crítica a dicha propuesta, en P. Gentili, T. Tadeu da Silva, *Neoliberalismo, qualidade total e educacao*, Petropolis: Vozes, 1995 (la reforma de la educación la redefine en términos del mercado...pg. 15).
7. Mariano Fernandez hace una aguda crítica de estos modelos; ver su “O discurso da qualidade...” en Gentili y da Silva. *obra citada*, 93-110.
8. Una visión de conjunto (con casos de Bolivia, Chile, Mexico y Perú) en *La construcción de las políticas educativas en america latina*, Lima: CEEAL/TAREA, 1995.
9. Cito trozos de la *Ley de reforma educativa* (7/7/1994) fruto de un largo proceso con aportes a todo nivel; y el excelente capítulo “política cultural” de *Por una Bolivia diferente*, La Paz: CIPCA, 1991, 63-74.
10. Sus publicaciones: *La escuela que el Perú necesita*, Lima, 1992; *Retos nacionales e internacionales a la educación peruana*, Lima: 1994; *Fines y estructuras de la educación peruana*, Lima, 1994; también ver Madeleine Zuñiga, “Educación intercultural para todos los peruanos”, *Tarea*, 36 (1995), 38-43.
11. Ver M. Arroyo (org.), *Da escola carente a escola possivel*, Sao Paulo: Loyola, 1991; M. Gadotti, *Diversidade cultural e educacao para todos*, Rio de Janeiro: Graal, 1992; M. Gadotti, *A educacao contra a educacao*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992; D. Gandin, *Escola e transformacao social*, Petróplis: Vozes, 1995; J. Parron Maria, *Novos paradigmas pedagogicos*, Sao Paulo: Paulus, 1996.
12. Sobre esto, unos iluminadores ensayos: George Barna, *Marketing the Church*, Colorado: Newpress, 1988; L. Moore, *Selling God*, american religion in the market place of culture, New York: Oxford, 1994; A. Kater Filho, *O marketing aplicado a Igreja Catolica*, Sao Paulo: Loyola, 1994; J. Consedine, *Marketing your church*, New York: Sheed and Ward, 1996.

VIII

VIDA RELIGIOSA ANDINA

Ser religiosos y religiosas, con rostro y corazón andino, forma parte de la renovación eclesial durante estas últimas décadas. Estar inculturados es una exigencia de la opción evangélica por el pobre y por sus culturas de vida.

En toda América Latina, la vida religiosa atraviesa un período de transformaciones, debido a varios factores. Anoto las dimensiones que a mi juicio son más importantes. 1) La apasionante y controvertida perspectiva de liberación implica replantear la vida religiosa; ella toma distancia de los poderes de este mundo, y se pone al servicio de una nueva humanidad; ella reafirma la vocación al Reino y la tarea liberadora de Jesús y sus discípulos. 2) La renovación bíblica -en especial la lectura de la Palabra desde los márgenes y con la perspectiva de género- cuestiona y dinamiza la vida religiosa; ésta es alimentada por la lectura orante hecha por el pueblo de Dios; una lectura con ojos de mujer y con ojos de varón que valoran la reciprocidad. 3) El redescubrir la historia y carisma particular de cada congregación y orden religiosa. Algunos institutos con carácter internacional aprecian su inserción y refundación en nuestro continente. 4) Un hermoso caminar, gracias a procesos de oración personal y de retiro comunitario, donde nos conmueve el amor de Dios, y donde Cristo nos llama a un discipulado radical hoy y mañana. 5) El martirio de religiosas y religiosos junto a tantos otros en la Iglesia Latinoamericana; es una sangre fecunda que nos saca de la rutina y nos asocia más al Crucificado. 6) Las formas de inserción en el sufrimiento y la lucha por un mundo mejor, que incluye la inculturación y la interculturalidad. Voy a subrayar esta sexta dimensión. Anoto elementos generales, y a modo de ejemplo me refiero a lo andino (donde se desenvuelve mi aporte).

Al considerar lo socio-cultural, uno aprecia raíces y proyectos humanos presentes en el complejo mundo de la gente común. Pero, en las culturas llamadas populares constatamos subordinación y alienación, y también resistencia, creatividad, interacción con otros mundos; su marco general es la modernidad con su crisis epocal. En estos contextos, se lleva a cabo la inculturación y la relación entre procesos culturales. Con respecto a nuestra temática, brota el interrogante ¿estas realidades están recreando la vida religiosa? ¿Cómo cambia el testimonio del Reino de Dios? Me parece que una sólida recreación de la vida religiosa está inserta en la trayectoria del pueblo pobre y creyente. A su vez, la vida religiosa contribuye a los proyectos de vida, y a la fidelidad al Espíritu, a la que está llamado todo el pueblo de Dios.

Mi aporte consta de tres momentos. Primero reviso retos que nos presenta el contexto moderno. Luego examino el neologismo “inculturación” y su impacto en la vida religiosa. A continuación anoto lo carismático en la vida religiosa andina. Todo esto es un modo de retrabajar la opción preferencial por el pobre, que ha revolucionado a la iglesia latinoamericana en todas sus instancias.

I. El contexto moderno y sus retos

En cada rincón del mundo de hoy, lo socio-cultural está marcado por la modernidad globalizada. Esto tiene que ser tomado en cuenta por cualquier propuesta inculturadora. De lo contrario uno se refugia en un espacio irreal. Por eso, da risa cuando en algunas casas religiosas dicen que rescatan lo cultural, por ejemplo con algún objeto folklórico. Más bien el gran desafío de hoy es continuar construyendo la vida religiosa moderna e inculturada.¹

Una cuestión previa. Durante estos años noto un cambio de lenguaje, en los ambientes renovados (incluyendo los de vida religiosa). Del “yo pienso que” se está pasando al “yo siento que”. No son sólo unas palabras. Ese lenguaje expresa movimientos culturales. La primera expresión es racional y netamente moderna; la segunda expresión tiene el matiz postmoderno, que pone acento en disfrutar el presente. Antes se

trataba de cumplir casi ciegamente con los objetivos de la vida religiosa; de ahí se pasó al modo moderno de vivir, en que las cosas se piensan y cuestionan; y ahora prolifera la sensibilidad postmoderna, sin normas, y reivindicando la autenticidad de cada persona.

Vale pues revisar lo moderno y sus retos. Todos constatamos que lo moderno tiene sus líneas gruesas: racionalidad, libertad, subjetividad, autonomía, visión crítica. Es muy positivo evaluar lo recibido, cuestionar el orden establecido, organizar la democracia; y plantearse la transformación de la realidad. Todo esto ya está dinamizando muchos Institutos de Vida Religiosa; y también enmarca cualquier propuesta inculturadora. Por otra parte, vemos que en nuestras sociedades lo moderno también acarrea desigualdad, empobrecimiento, ídolos engañosos, devaluación de culturas. Pues bien, ¿qué retos nos ofrece? En primer lugar, hay que discernir lo moderno; sus logros universales, las trampas y deshumanizaciones, sus potencialidades. Luego, es evidente que la modernidad ha enriquecido la vida religiosa. Por ejemplo: reconocer capacidades personales, acento en la comunidad y la intimidad, el servicio eclesial -y de personas consagradas- a la renovación del mundo contemporáneo, empleo de medios modernos en el apostolado, valoración del diálogo, el pluralismo y la coresponsabilidad democrática. Considero que lo más importante, al insertar valores modernos en un Instituto Religioso, es cómo ello ahonda y favorece la vida del pueblo pobre al que servimos. La acción y testimonio creyente no tienen a la modernidad como meta; pero sí la Vida de todos.

Me atrevo también a enunciar comentarios a lo postmoderno. Veo que está des-absolutizando algunos rasgos modernos: la razón que supuestamente explica la realidad, una tecnología omnipotente, ilusorios planes de progreso. Al mismo tiempo, sustenta el escepticismo, la inacción, el hedonismo; y exalta el instante presente sin ética, ni historia, ni utopía. Con respecto a la vida religiosa, lo postmoderno tiene sus luces y oscuridades. Es positivo revalorar la sensibilidad, lo festivo y simbólico; y matizar lo racional. A la vez, es algo superficial y parcial dar prioridad al sentir; segregándolo de otras dimensiones vitales como la moral y la acción histórica. Nuestra vocación como personas

cristianas no es la mera satisfacción individual, sino la que nos hace libres para amar responsablemente.

Cada pueblo, en el mundo de hoy, encara dichas realidades; y ellas también enmarcan la vida religiosa y su afán inculturador. Pero, la modernidad es una macro-civilización. Tiene muchas modalidades concretas; en cada una de ellas se lleva a cabo la inculturación². Veamos esta temática moderna en el mundo andino (sección dos), y luego el carisma religioso (sección tres).

2. La inculturación andina

El modo de ser andino se ha forjado durante más de diez mil años; y se transforma aceleradamente en estas últimas décadas del siglo veinte. Lo podemos describir, no sólo como algo consolidado, sino más bien como un cambio permanente. Personas y comunidades andinas tienen comportamientos e identidades que pueden ser llamadas emergentes.

Comienzo mencionando dos hechos alarmantes, que se constatan en la vida religiosa. Uno es el modo desencarnado de referirse a Dios. Otro es un modo de auto-descripción.

Se dice que Dios esta presente en los pueblos amerindios. Dicha afirmación implicaría que al orar a Dios y anunciarlo, le veamos con rasgos andinos. No suele ocurrir así. Las representaciones de Dios no conllevan colores, sabores, melodías, y espiritualidades andinas. Las referencias a Dios continúan encadenadas a imágenes escogidas por minorías colonizadoras. Ni en la pastoral de conjunto, ni en la vida consagrada, es común apreciar a Dios haciéndose carne y pascua en realidades andinas. (Algo similar cabe decir sobre espacios afroamericanos, mestizos, rurales y urbanos). Funcionan unos estereotipos: Dios es presentado como si fuera de raza blanca, con signos de poder de minorías ricas, con conceptos ilustrados, con una religiosidad de carácter europeo que se ha universalizado. Es aún escasa nuestra inculturación de la oración y celebración, del anuncio y la catequesis. Me parece que el hecho de no identificar a Dios de manera encarnada, pascual, pentecos-

tal, se correlaciona con no afirmarse como cristianos -y en nuestro caso también como religiosas y religiosos- con las ricas particularidades pascuales y pneumáticas de cada persona y comunidad latinoamericana.

Otro hecho lamentable. Es común auto-presentarse (y ser descrito por los demás) con categorías parciales y no inculturadas. Resalta el nombre y apellido de cada persona, el título de la Congregación u Orden Religiosa, lugar de residencia, nacionalidad, condición profesional, cargo en esquemas de poder. Al ser catalogados así: país, status, etc., nos inscribimos en el orden socio-religioso dominante; dicho de otro modo, nos inculturamos en ciertos espacios pudientes. Otra vía es reconocer y valorar lo propio en sus dimensiones pequeñas y grandes; es decir identificarse como andino (y por ejemplo, de la comunidad de Paucarcolla) y como parte de la nación peruana; como quechua o como aymara o como mestizo; como miembro de la humanidad pobre; como devoto de tal Santo o Santa del lugar de origen; como persona en proceso de cambio socio-cultural. ¿Por qué todo esto suele ser ocultado? Aquí hay problemas de identidad, y también hay un vacío espiritual.

Estos y otros hechos de cada día indican la problemática y urgencia de nuestra temática. Vale preguntarse por el ¿qué? y el ¿quién?; y luego considerar la actividad eclesial y la identidad religiosa en términos de la correlación fe-culturas.

1. ¿Qué, quién, cómo?

Veamos la naturaleza y sujetos de la inculturación³. En los contextos andinos donde la población ha recibido y recreado el cristianismo, ella misma ha llevado a cabo sus procesos de inculturación. La fe cristiana ha ingresado al universo simbólico y a la praxis andina. ¿Qué es pues la inculturación? Es el modo andino de vivir la fe cristiana, encarnada, pascual y pneumáticamente. ¿Quiénes la llevan a cabo? La gama de identidades y asociaciones que se han formado y se van transformando en estas regiones andinas; en un sentido amplio, la iglesia

andina es el sujeto de la inculturación. Entonces, religiosos y religiosas podemos sumarnos y aportar a las trayectorias inculturadas existentes en cada comunidad andina. Es una presencia carismática en el corazón de estos procesos. No se trata de ser jefes ni autores.

Ahora bien, esta realidad andina está marcada por el acontecer mundial. Este puede ser caracterizado de varias maneras. Una cuestión básica es la llamada crisis de civilización. No sólo hay crisis en uno u otro país y región. Más bien, toda la civilización moderna estaría atravesando por una crisis radical. Es cierto que ella es exitosa al haber penetrado todo el planeta, todos los pueblos; y al dinamizar cada cultura local y regional. Sin embargo, también ella tiene limitaciones que parecen insuperables; resalta la energía nuclear de destrucción, la crisis genética, y la cuestión ecológica. Parecería pues que se van generando condiciones para el desarrollo de nuevas civilizaciones. Estas no tienen perfiles definidos; más bien se encontrarían en proceso de gestación. (Aquí no estoy hablando de la llamada postmodernidad; un fenómeno disidente al interior de la modernidad).

En nuestro contexto detectamos, junto a la modernidad peculiarmente andina, unos gérmenes de nuevas condiciones humanas. En todas partes, y también aquí en zonas andinas, tenemos realidades emergentes e inéditas. Ellas aún no constituyen algo distinto y contrapuesto a la civilización moderna. Pero ellas sí son gérmenes esperanzadores. Anoto unos elementos: vías de consenso y organización en lo cotidiano (ante el colapso del macro sistema de representación política); fecundas iniciativas micro-económicas; propuestas ecológicas muy precisas en cada localidad; afirmación de la mujer, y desde la mujer y el varón una reconstrucción de los tejidos sociales; arte popular que difunde un imaginario alternativo; organismos de la juventud; descalificación de la idolatría del mercado; persistencia y rearticulación de la espiritualidad y ética andina.

Lo ya dicho es como un río por donde corren las aguas de la inculturación de la Buena Nueva de Jesucristo, y por donde se va rehaciendo la vida religiosa inculturada. Ya está dicho que los sujetos son las

comunidades andinas modernas (con sus identidades quechuas, aymaras, mestizas) en la ciudad y en espacios rurales; estas comunidades están generando nuevos modos de humanidad. A estos procesos contribuye la Vida Religiosa; en la medida que asume y cuestiona dichos procesos. Nos ubicamos tanto en el terreno de la peculiar modernidad andina como en las formas culturales emergentes.

Nos ex-culturamos y nos in-culturamos. Me explico. Por un lado existe la aceptación acrítica del neo-colonialismo moderno; a través de medios de comunicación, el sistema escolar, la publicidad, programas de diversión secular. Estos a veces incluyen unos ingredientes seudocristianos: a la providencia divina le atribuyen el progreso de unos pocos, o se legitima religiosamente el yo-ismo y el “sentirse bien” que no da prioridad a los demás. Cabe pues ex-culturarnos de ese orden dominante que atenta contra el evangelio de la Vida. Desde el evangelio confrontamos los ídolos contemporáneos, que manipulan lo cristiano.

Por otro lado, nos in-culturamos. Esto es hecho al interior de procesos e identidades emergentes. Al respecto, quiero subrayar una gama de mestizajes, la juvenalización del ser andino, y la creatividad simbólica.

En cuanto al mestizaje, todos captamos sus ambivalencias. El mestizaje, en un sentido recrea herencias culturales, las originariamente indígenas interactúan con nuevas construcciones de lo andino; en otro sentido, el mestizaje es mimético y reproduce pautas dominantes. Estas ambigüedades aparecen en el cristianismo andino básicamente mestizo. Con respecto a la vida religiosa, cabe preguntar, ¿qué formas mestizas asume y cuales no asume?

Otro gran fenómeno es la configuración juvenil del mundo andino; donde por siglos la gente mayor determinaba todo. La juventud es hoy la fuerza principal; no sólo en términos numéricos. Ella tiene un liderazgo mestizo e innovador. Por ejemplo, en el Altiplano, muchos jóvenes dedican horas y horas a tocar la zampoña tradicional y a dan-

zar lo propio; simultáneamente se están capacitando en la tecnología, las ciencias, la informática. Es decir, la juventud conjuga elementos culturales y abre caminos. Ella es pues protagonista de la inculturación (y así no está atada a las costumbres de los antepasados). En cuanto a la vida religiosa, sus nuevos integrantes pueden impulsar el proceso de inculturación.

Además, tenemos el dinamismo del universo simbólico andino. Algunas formas simbólicas se devalúan; otras experimentan mutaciones; también hay brotes nuevos. Es evidente que los migrantes en las ciudades, y en general la población andina en contacto con otros modos de vida, son quienes modifican la simbología andina. En este contexto, la tarea inculturadora: 1) se lleva a cabo con símbolos consolidados, como son la madre-tierra, vínculos con personas difuntas, asociaciones andinas; y 2) está muy atenta a símbolos emergentes, como son los lenguajes urbanos, ritos para la suerte, organismos comunitarios transitorios, nuevos modos de sentir y representar a Dios. En medio de éstos procesos (mestizaje, juvenilización, elaboración simbólica, y otros), se desenvuelven las identidades de quienes son religiosos y religiosas. No son pues identidades estáticas; el “nosotros/as” conjuga el pasado, el presente y el futuro.

En medio de dichos procesos, religiosas y religiosos nos ubicamos como cristianos y con un carisma propio. Allí no somos jueces ni observadores imparciales. Somos actores junto con muchas otras personas. Todas las personas estamos llamadas a dar testimonio del Reino de Dios y a vivir en el Espíritu. En cuanto a la vida religiosa, estamos presentes con un carisma propio; éste tiene su dimensión profética y su carácter inculturado. Así se da un aporte imprescindible en la marcha humana hacia la libertad. Según portavoces de la CLAR, el carisma profético implica cuestionar “todas las estructuras humanas y eclesiales en cuanto son concretizaciones de la historia peregrina y no aún la configuración definitiva del Reino”⁴. Esto, sumado a lo de otros, contribuye a la purificación y reorientación de la misión eclesial en el mundo de hoy. Además, estamos presentes con un dinamismo inculturador que es pneumatológico. En resumen, la vida consagrada, en cuanto servicio al

Reino, pone acento en lo profético, y en cuanto fidelidad al Espíritu, recalca la inculturación.

2. Estrategias eclesiales

Cabe hacer memoria que el Concilio Vaticano II desarrolló la evangelización de la cultura (en singular), y que ello fue ahondado por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* y por la Conferencia de Obispos Latinoamericanos en Puebla (pero aquí en plural: las culturas). En 1992, la Conferencia de Santo Domingo ha dedicado cuarenta y un párrafos a la inculturación. Esta opción eclesial avanza en varias direcciones. Considero que hay tres estrategias principales; y dentro de cada una de ellas se desenvuelve la vida religiosa.

Una primera estrategia es la de cada comunidad que hace la inculturación. Esto tiene una larga trayectoria. Durante siglos, los pueblos originarios, como también sectores afroamericanos, mestizos, sectores urbanos, capas medias y élites, han estado acogiendo la fe cristiana según las identidades y proyectos culturales de cada uno. También uno puede reconocer la capacidad inculturadora en todo el catolicismo popular, las comunidades eclesiales de base, movimientos apostólicos, y tanto más. Como lo dice el documento de Santo Domingo (SD 55, 230, 243, 248-250), se trata de procesos en la comunidad e Iglesia particular, y su meta es la liberación. Opino que, en general, la vida religiosa latinoamericana ha estado muy poco presente en estas corrientes inculturadoras del pueblo (más bien se ha acomodado en sectores medios y élites). Por consiguiente, un gran desafío es constituírnos como comunidades religiosas en medio de la gama de identidades de la población latinoamericana y de su innovadora inculturación.

Una segunda estrategia es construir culturas cristianas. Algunos lo plantean de modo singular: la cultura mestiza-cristiana. Esto es inviable si tomamos en cuenta la heterogeneidad de pueblos, la secularización moderna, y la reafirmación de particularidades en el continente. A pesar de ello, una gran parte de la acción eclesial avanza, de manera implícita o explícita, con esta postura de neo-cristiandad. Vemos

que muchos programas educacionales, acción social, ciertas formas de catequesis y liturgia, promueven “valores culturales propiamente cristianos”. Esta postura en parte fue recogida por el texto de Santo Domingo (SD 13, 24, 27, 31, 33, 45, 97, 229, 263); pero no es su opción principal. Me parece que numerosas instituciones apostólicas y estilos de vida como religiosos/as se ubican en esta estrategia de una “cultura cristiana”. Las obras apostólicas favorecen la formación de ciudadanos modernos con mentalidad cristiana; raras veces ensayan alternativas humanas. En cuanto a la vida interna, resalta la uniformidad con un denominador común aparentemente supra-cultural; así se pasan por alto identidades y trayectorias diferentes que tienen los miembros de una familia religiosa.

Una tercera estrategia es la pastoral inculturada. Es algo deseado, y no tanto una obra llevada a cabo. Se habla bastante sobre todo esto; y poco se lo pone en práctica. Es la postura oficial de la Iglesia. Es impulsada por el magisterio de Juan Pablo II (en especial: *Catechesi Tradendae*, y *Redemptoris Missio*) y durante sus múltiples viajes por el mundo; también tiene el respaldo del documento de Santo Domingo (SD 252, 256, 279), y de la renovación eclesial en Bolivia, México, Guatemala, Brasil. Es algo esperanzador. Pero, para que sea una realidad, se requiere una cuidadosa planificación y reorientación del conjunto de la evangelización. Hay que dejar atrás los esquemas autoritarios y monoculturales, que han predominado en nuestra Iglesia (y en la vida religiosa). Un sector creciente de religiosos/as están entusiasmados con esta estrategia de evangelización inculturada, y lo que ello implica en la vida consagrada. Surgen buenos retos en lo personal, comunitario, apostólico y espiritual.

Al concluir esta sección me pregunto cuál es un mejor objetivo. ¿Favorecer una vida religiosa más inserta en cada realidad? O bien, ¿estar presente -como religiosos y religiosas- en el caminar inculturador llevado a cabo por cada comunidad eclesial? Aquí hay matices significativos. Lo segundo me parece mejor y más profundo; pero también conviene avanzar en lo primero. En la medida que formamos parte de

una gran estrategia inculturadora de la iglesia, cada instancia -y también la vida consagrada- es enriquecida y transformada.

3. Carismas, en los procesos culturales

Como todos sabemos, la vivencia de los consejos evangélicos es un “don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre” (*Lumen Gentium*, 43). La norma es el Evangelio (*Perfectae Caritatis* 2); la vida consagrada tiene sus rasgos bien definidos (*idem* 5); la renovación proviene del Espíritu (*idem* 2). Este patrimonio común tiene su modo de realización en América Latina.

Tomando en cuenta la enseñanza de la Iglesia, el contexto mundial y regional, ¿cómo es el carisma de la vida religiosa? En nuestro continente -como también en Asia, Africa y otros lugares- la vida religiosa renovada ha subrayado la opción por la Vida del pobre y por un testimonio específico a favor del Reino. Como lo dice Victor Codina: “una vida religiosa que viva el Reino en forma plena, incluyendo lo interior, lo escatológico, lo eclesial, lo histórico colectivo”; “sólo desde la opción por los pobres se podrá ser hoy signo del Reino, es decir, evangelizador”⁵. A todo esto hoy se suma el afán inculturador. El carisma de la vida religiosa es la fidelidad al Reino (presente en y trascendiendo nuestras culturas limitadas) y al Espíritu (que guía a cada pueblo en sus trayectorias humanas).

Algo relativamente nuevo es vincular carisma (de la vida religiosa) e inculturación. Esto ha estado presente de manera implícita. En la renovación de la vida religiosa, durante las últimas décadas, nos hemos vuelto a centrar en Cristo y su Reino; así se van superando posiciones sectarias y de autoexaltación de los religiosos; lo cual no tiene base bíblica. También es notable el reencuentro con el carisma fundacional y las relecturas latinoamericanas de la trayectoria de cada Instituto. Otro dinamismo inculturador (aunque no haya sido llamado así) lo constituye el fortalecimiento espiritual, con métodos y celebraciones insertas en nuestra realidad. Además contamos con muchas comunidades de inserción en medios populares, que redescubren la evangelización con

los pies en la tierra y van refundando la vida religiosa desde la convivencia con los pobres.

Esto ha sido y es vivido por grupos. No ocurre en la mayor parte de los Institutos de Vida Consagrada. En nuestros Institutos, poco o nada se han explicitado las identidades indígenas, negras, mestizas; ni se asume la perspectiva de género, ni los retos de la modernidad y de la crisis civilizacional. Mucho permanece implícito; a veces oculto y reprimido; a veces tímidamente compartido, por temor a malentendidos y a exclusiones.

1. Perspectiva bíblica

Retomemos lo fundamental: la animación carismática de la Vida Religiosa, con sus dinámicas inculturadas e interculturales. Ya que lo carismático a menudo es desfigurado a través del fundamentalismo, conviene retomar las fuentes bíblicas; y ver sus implicancias en unos procesos culturales emergentes.

El sentido de la “gracia” y de los “carismas” se enmarca en la salvación gratuita que Dios regala a la humanidad; es una gracia acogida por la comunidad eclesial que esta al servicio de todo ser humano. Así, lo carismático no es algo extraordinario, ni es propiedad de individuos desequilibrados. Por el contrario, el pueblo de Dios de modo ordinario y cotidiano es receptor y portador de lo carismático. (Entonces, no sólo hay que fijarse en I Cor 12 a 14). Otro error es atribuir lo carismático sólo a unos grupos o a unas culturas. Lo carismático ha sido característica de toda la iglesia, en su presencia en medios judíos y gentiles, y luego en diversos espacios del mundo; en las comunidades y en las jerarquías, en los ministerios, carismas e instituciones.

La gracia es la fuente de la vivencia y actividad cristiana. Proviene del Espíritu. Por ejemplo, la fe, sabiduría, poder y coraje de Esteban provienen del Espíritu (Hechos 6:3,5,10, 7:55), y él tiene gracia (Hechos 6:8). Así también Pablo: actúa gracias al don recibido (Rom 12:3, 1 Cor 3:10, Ef 5:7); así también las iglesias, como la de Macedonia que

es tan generosa (2 Cor 8:1). El hecho que el carisma es don y acción, nos permite visualizar el carisma de la vida religiosa no sólo como un tesoro individual e institucional -en cada congregación y orden- sino también como un dinamismo en nuestro testimonio al interior de cada proceso cultural y en todo el acontecer humano.

Esta perspectiva es ratificada por textos que conectan carisma con fuerza, y por textos que señalan servicios motivados por el Espíritu para el bien común. El carisma es un don que fortalece (Rom 1:11, 1 Cor 1:7-8, Ef 3:7). Además, es una fuerza no para uno mismo, sino para la comunidad eclesial y para el bienestar humano (1 Cor 12:7, 1 Pe 4:10, 1 Tim 4:14, 2 Tim 1:6); para la vida matrimonial y para el celibato (1 Cor 7:7). El Nuevo Testamento nos presenta varias listas de servicios carismáticos, obras del Espíritu⁶.

Hay pues una pluralidad y complementariedad de carismas. Y, el meollo de lo carismático es el amor; es lo principal, e incluye a todos los carismas (1 Cor 12:31 a 13:13). Esto nos mueve, a religiosos y religiosas, a llevar a cabo nuestra existencia en medio del gran concierto humano del amor, de los dones que el Espíritu distribuye en la Iglesia y en todo el pueblo de Dios.

2. Procesos emergentes

La fuerza carismática, presente en el acontecer humano y en la comunidad eclesial, también interpela y anima las identidades emergentes en el actual contexto mundial. Lo vemos, de modo especial, en la vida religiosa.

De partida cabe hacer memoria de tanto carisma liberador e inculturado (aunque no haya sido llamado así) en el caminar de nuestros pueblos. Así lo demuestra la existencia en América Latina de muchas formas de cristianismo solidario. En concreto, en estas zonas andinas, el don del compartir y la reciprocidad estructural.

En la vida religiosa resaltan muchas experiencias de inserción en mundos pobres; gracias al carisma evangélico. Estas experiencias valo-

ran “estar con” los pobres y sus culturas. Ello implica asumir sus cambiantes identidades y sus proyectos de vida. Al poner en práctica y reflexionar el seguimiento de Cristo y la fidelidad al Reino, también se ha llevado a cabo la inculturación (aunque de manera no explícita). Los acentos en la espiritualidad evangélica y en vivir en el Espíritu, también han conllevado transformar las culturas.

Esto ha sido recogido e incentivado desde las instancias de coordinación nacional y continental (CONFER, CLAR)⁷. A la vez son cuestiones ahondadas en la teología de liberación. N. Zevallos y V. Codina han propuesto que “el pueblo latinoamericano -criollos empobrecidos, indígenas, negros, mestizos pobres y mulatos- puedan acceder a la Vida Religiosa como expresión de una opción evangélica”⁸. Aunque estos sectores (especialmente el mestizo) están presentes en muchas Congregaciones, se han suprimido y ocultado los rasgos propios, al establecerse un padrón uniforme y negador de identidades particulares (en especial, de lo afroamericano y lo indígena). La meta de hoy es que dichos sectores además de estar integrados en las Congregaciones, también aporten sus carismas, sus propias cualidades culturales y espirituales. Nadie tiene que esconder ni aplastar sus raíces. Por el contrario, enriquece a todos y da auto-estima a cada persona poder ser religioso/a con la particularidad de cada uno. No sólo son raíces. Sobretodo se trata de procesos culturales emergentes. La conjugación de lo moderno con lo autóctono, y la inter-culturalidad, hace que las identidades adquieran nuevas formas. En medio de estos procesos se puede ir inculturando la vida religiosa.

Se avanza contra la corriente. El contexto general es defavorable. En el mundo de hoy arrecian vientos de uniformización cultural, que llegan junto con el huracán del progreso moderno. En el terreno eclesial, un orden centralizador trata de impedir el avance de la inculturación. A pesar de ello, se están dando pasos en muchos lugares; ésto lo ha manifestado en 1994 el Sínodo Mundial de Obispos con respecto a la vida religiosa. La Exhortación de Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, anota que el desafío de la inculturación implica cooperar con la gracia de Dios al encarar la diversidad de culturas; también dice que personas

consagradas ven rasgos de la presencia de Dios en las historias de los pueblos; y advierte que a la Santa Sede le cabe aceptar o no aceptar los resultados de la inculturación⁹. Esta es una constante: la inculturación es apoyada de modo cauteloso. A pesar de ello, muchos no aceptan la inercia. Algunas Congregaciones internacionales -como es el caso de jesuitas y pasionistas¹⁰- reorganizan sus vidas y trabajos en términos inculturados; también lo hacen comunidades religiosas a nivel local.

¿Qué se puede hacer? Opino que en primer lugar vale apreciar lo carismático en todo el pueblo de Dios. A la vida religiosa le corresponde pues sumarse, y a la vez dar impulsos propios y necesarios, a las profundas corrientes carismáticas que existen en el laicado y la jerarquía. Al respecto, sería mentir decir que lo carismático se concentra en la Vida Religiosa. Más bien hay que afirmar que el Espíritu Santo “reparte entre los fieles gracias de todo género... carismas tanto extraordinarios como los más sencillos” (*Lumen Gentium* 12). En nuestra situación latinoamericana, y más en concreto la andina, es bien claro como la inculturación de los carismas del Espíritu ocurre en las comunidades. Allí brotan, florecen y dan frutos incontables dones del Señor; de ello damos testimonio y a ello colaboramos desde nuestra condición de religiosos/as.

También hay tareas y oportunidades propias de la vida consagrada. Las menciono, teniendo presente los procesos culturales que nos envuelven. Es obvio que cada situación y que la historia de cada Instituto van perfilando las tareas y las oportunidades de oración y acción. Aquí sólo consigno unos elementos generales.

Las manifestaciones del Espíritu tienen sus lugares y momentos. Estos factores de espacio y tiempo influyen en el desarrollo de los carismas. Puede decirse que la vida consagrada se ubica en el proceso que vive cada comunidad y pueblo. En el contexto de la modernidad andina, aquí y ahora hay que discernir los signos del Reino y los signos contrapuestos al Reinado de Dios. También uno participa en momentos densos, ya sea de sufrimiento ya sea de fiesta; en estos ejes cualitativos uno se asocia al proceso Pascual vivido por la población andina. En es-

te sentido, la vida religiosa se inscribe en el transcurso temporal y espacial donde Dios se manifiesta a su pueblo.

Todo esto tiene sus detalles: alimentación, vivienda, transporte, medios de sanación, vestimenta, relaciones familiares y vecinales, organización económica, asociaciones, y tanto más. En estos detalles uno opta, ya sea por pautas deshumanizantes y su sutil idolatría, o bien uno opta por la creatividad cultural de cada pueblo que valora la vida. En cada detalle de la existencia uno puede asumir la alienación o uno puede apostar por lo liberador. En este mundo andino, por ejemplo, religiosas/os podemos conversar, cocinar, celebrar, con los rasgos auténticos de un pueblo gozador; o podemos permanecer encadenados a pautas de éxito y competitividad que desarticulan a la comunidad.

Las obras apostólicas pueden expresar carismas inculturados; al servicio del pueblo que busca vida pero tropieza en las trampas del sistema globalizado. Muchos pobres abandonan sus energías culturales y se dedican a imitar pautas alienantes. Aquí una gran responsabilidad cabe a la evangelización y al testimonio de vida consagrada. ¿Afianzamos las buenas identidades comunitarias y la auto-estima, de personas víctimas de la fragmentación y marginación? ¿Desclasamos y desculturizamos a las personas que reciben nuestros servicios apostólicos, y a quienes ingresan a la vida religiosa? Estas cuestiones son delicadas y urgentes en el trato con la juventud andina, ya que ella es más vulnerable ante el progreso mimético y uniformizador. A la juventud le inducen a imitar parámetros del primer mundo, y la uniformizan para que sólo aspire a tener ciertos bienes. En este campo, hay mucho por hacer para que las aspiraciones emergentes de la juventud construyan una nueva humanidad. Me parece que cada uno de nuestros trabajos, servicios y ministerios puede ser evaluado para ver si tiene el espíritu de Mammon, o si es animado por el Espíritu de amor.

Los retos de la inculturación también tocan asuntos de organización interna, financiamiento, planificación, programas de formación. A veces aquí predominan criterios pragmáticos e ingenuos: que el Instituto tenga éxito y aumente su poder en la sociedad actual. Esto es muy

diferente a la opción evangélica y al cultivo del carisma en cada instituto de vida consagrada: fraternidad, apostolado eficaz y liberador, austeridad y solidaridad con el pobre, sumarse a sus ansias de vida plena, formación para un seguimiento de Cristo, estructura económica sana en cada Instituto, colaboración en una “cultura de vida” compartida y profundamente espiritual.

Una palabra final

Concluyo reiterando la confianza que, en la vida consagrada latinoamericana, los carismas sean para el bien común. Estos no son una propiedad privada, ni de la congregación ni de un organismo eclesial. Se trata más bien de servicios que son signos de la salvación que Dios da a la humanidad. Como ha dicho Camilo Maccise, la espiritualidad de la vida religiosa “se ha enriquecido con la insistencia en la diversidad de carismas en el Pueblo de Dios”¹¹. En este sentido, los carismas propios interactúan con y contribuyen a los carismas de otros. Por eso, no cabe segregar la vida consagrada de las comunidades eclesiales, ni a la primera separarla de la jerarquía. Los dones del Espíritu, a unos y a otros, son para el beneficio común. Creo, además, que la inculturación, en la medida que responde a la presencia salvífica del Señor en la historia humana, es un don del Espíritu. Este don nos ha sido transmitido, a religiosos y religiosas, ubicados en medio del pueblo de Dios que es carismático e inculturador.

En términos paulinos, lo único importante es el carisma del amor. Al Espíritu del amor se le encuentra en la comunión con los demás y en la auto-estima que construye vida; no se le encuentra en la auto-exaltación y en un progreso idolátrico (que desfiguran a la modernidad). Este carisma del amor interpela el caminar de nuestros pueblos. Los procesos latinoamericanos son víctimas de condiciones neocoloniales (mundo financiero, industria de la diversión, parámetros sobre la juventud, escepticismo político). Pero, hay líneas esperanzadoras y emergentes. En el caso del mundo andino, hay formas propias de convivir, celebrar y organizar la existencia, que interactúan con otros procesos culturales. Se asume el progreso moderno, pero éste no es ab-

solutizado, ya que se revaloran sabidurías mestizas y autóctonas. También se va más allá de lo moderno, transformándolo y generando micro alternativas. Esto es evidente en el arte, nuevos procesos comunitarios, la alegría y solidaridad, y tantos símbolos que apuntan a una vida en plenitud.

Gracias al carisma del amor, procesos culturales emergentes y las inculturaciones de la fe continuarán dando frutos maravillosos, en América Latina y en todo el universo. Uno exclama: gracias a Dios. El Espíritu hace que la vida consagrada sea uno de muchos carismas del amor en el caminar de los pueblos. Ella es un signo, no para sí misma sino para la humanidad nueva, en nuestro aquí y ahora latinoamericano. ¿Es un signo claro? Esto es lo esperado, y lo que ha comenzado a florecer, gracias al carisma del amor.

Notas

1. Al respecto, Sergio Silva, Joao B. Libanio, Victor Codina, dan pistas positivas, en sus artículos: “¿Puede enriquecerse la vida religiosa con la cultura moderna?”, “Dimensión profética de la vida religiosa en la sociedad moderna”, “Modernidad y concejos evangélicos”, todos en *Testimonio*, 157 (1996), 29-34, 35-42, 43-48. En cuanto al transfondo, ver: H. Urbano (ed.), *Tradición y modernidad en los Andes*, Cusco: Las Casas, 1992; D. Sobrevilla, P. Belaúnde (eds.), *¿Qué modernidad deseamos?*, Lima: Epígrafe, 1994; J. Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago: Andrés Bello, 1996.
2. Retomo trozos de un trabajo anterior: “Identidades emergentes y carismas religiosos” que he publicado en *Inculturación I/2* (1995), 33-44.
3. Recomiendo: Paulo Suess, “La disputa por la inculturación”, en su libro *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*, Quito: Abya Yala, 1995, 187-207; VV.AA., *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires: Guadalupe, 1988; VV.AA., *Inculturazione*, Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1990; Marcio F. dos Anjos (org.), *Inculturacao: desafios de hoje*, Petrópolis: Vozes, 1994; M.F. dos Anjos (org.), *Teologia da inculturacao e inculturacao da teologia*, Petrópolis: VOZES y SOTER, 1995; Simón Pedro Arnold, *La otra orilla, una espiritualidad de la inculturación*, Lima: CEP, 1996.
4. Confederación Latinoamericana de Religiosos/as (CLAR), *Tendencias proféticas de la vida religiosa en América Latina*, Doc. 24, Bogotá: CLAR, 1975, 69; cf. también Libanio, *loc. cit.* 1996.

5. V. Codina, "Vida religiosa y evangelización en América Latina", *Boletín de la CLAR*, XXVII/I-2 (1989), 21, 25 (en este texto sólo brevemente menciona la inculturación, pg. 26); al respecto ver su *Creo en el Espíritu Santo*, Santander: Sal Terrae, 1994, 189-214.
6. En I Cor 12:4-11: sabiduría, ciencia, fe, curación, milagros, profecía, discernimiento de espíritus, lenguas y su interpretación. En Rom 12:6-8: profecía, ministerio, enseñanza, exhortación, dar, presidir, ejercer misericordia. En Ef 4:7-12: ser apóstol, profeta, evangelizador, pastor, maestro. Estas listas, junto con mostrar la pluri-formidad y el orden de los carismas, también muestran que ellos animan toda la existencia humana (y no están reclusos en "lo religioso").
7. A nivel continental, la CLAR en una época ha subrayado la espiritualidad de inserción y solidaridad; por ejemplo *La vida según el Espíritu*, Doc. 14, Bogotá: CLAR, 1974; E. Cardenas, *Vida religiosa y situaciones históricas*, Doc. 15, Bogotá: CLAR, 1974; C. Maccise, *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*, Doc. 30, Bogotá: CLAR, 1977. En estos años 90 (después de Santo Domingo), se comienza a trabajar la inculturación, ver F. Taborda, *Evangelización para el Tercer Milenio*, Doc. 65, Bogotá: CLAR, 1994, 143-146, 150-152, y los Objetivos y Líneas Inspiradoras aprobadas por las Asambleas Generales de la CLAR en 1994 y 1997.
8. N. Zevallos, V. Codina, *Vida religiosa, historia y teología*, Madrid: Paulinas, 1987, 106-108.
9. Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica, *Vita Consecrata*, 1996, párrafos 79 y 80.
10. Ver, Compañía de Jesús, "Nuestra misión y la cultura", 34ª Congregación General, 1995; Pasionistas, *La inculturación del carisma pasionista y la modernidad*, Lima, 1996, y J.A. Orbeago, Superior General, *La vida consagrada puede ofrecer una aportación original a los retos de la inculturación*, Roma, 1997.
11. C. Maccise, *Nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina*, Bogotá: CLAR, 1977, 26.

IX

LA BUENA NUEVA HOY

A menudo avanzamos gracias a intuiciones, a certezas del corazón, a sensibilidades espirituales. Esto es constatable en la pequeña trayectoria de cada persona. También lo constatamos en grandes eventos cristianos. En Santo Domingo (1992), el episcopado latinoamericano y caribeño audaz e intuitivamente ha propuesto la inculturación. Es como una creatura nacida prematuramente. Hay que cuidar su fragilidad. Ha nacido pero es inseguro su porvenir. Confiamos y rezamos para que continúe creciendo.

En torno a esta temática surgen unas inquietudes. ¿Por qué hoy nos proponemos la inculturación? ¿Es una moda superficial? O bien, ¿reorienta toda la acción de la Iglesia? ¿Nos convoca a la conversión, a un hermoso oasis de gracia, a un *kairós*?

Juan Pablo II, al iniciar su ministerio universal, nos anunció un “tiempo nuevo... tiempo de espera” (1979, *Redemptor Hominis*, N° 1). Luego nos invita a mirar a largo plazo, con los oídos abiertos al Espíritu: “sensibilidad a todo lo que el Espíritu dice a la Iglesia y a las Iglesias” (1994, *Tercio Milenio Adveniente*, N° 23). A pesar de esto, proliferan unos fundamentalismos católicos, que son retrospectivos y uniformizadores. Ellos emplean el argumento de la disciplina y la doctrina, para obstaculizar la inculturación.

Unas buenas preocupaciones se refieren a la responsabilidad humana, en nuestro planeta modernamente globalizado. La misión, como creyentes y como evangelizadores inculturados ¿es sobretudo moral y espiritual? Ante tanto escepticismo con respecto a la capacidad humana de ordenar el mundo, y ante tanta mediocridad, ¿nos arriesga-

mos a favor de una liberación inculturada e integral? Las cuestiones ecológicas y afectivas también son extremadamente urgentes: ¿cómo nos hacemos cargo de una tierra expoliada?, ¿cómo sanamos una humanidad confundida y herida? Es decir, las preocupaciones -al trabajar la temática de la inculturación- son amplísimas.

Ahora bien, ¿quién hace preguntas más certeras? Algunos dicen, ante el secularismo ¿cómo construimos culturas cristianas? Suele presuponerse que personas líderes, élites, son las encargadas de la inculturación. A ellas les interesa su cuota de poder. Y, quienes se consideran más “preparados” y “calificados” intentan llenar vacíos y corregir errores al interior de la modernidad. Estas son inquietudes de élites más o menos segregados del resto de la población latinoamericana.

Prefiero las preguntas hechas por amplios sectores silenciados. Sus pronunciamientos van acompañados con signos de dignidad. Por ejemplo, aunque el pobre es dependiente y hasta sumiso hacia los pudientes, mira con sospecha y cuestiona la institucionalidad vigente (dada su ineficacia e inhumanidad). De varios modos el pueblo traza unas líneas alternativas: esta bien el progreso pero ¿para quién será?, ¿sin fe, qué podemos hacer?, ¿en quién podemos confiar? Además, el catolicismo popular da lecciones de cómo vivir el cristianismo inculturado aquí y ahora. Entonces, nos preguntamos: ¿cómo es recibida -en el corazón de pueblos pobres y creyentes- la Buena Nueva inculturada? Ante la actual hiper-cultura del mercado mundial, ¿qué dice la Buena Nueva transmitida por comunidades solidarias? ¿Cómo es el Anuncio de la Vida en medio de tantos modos de ser latinoamericano?

En la actual civilización de la imagen, abundan los maquillajes; y éstos ocultan la realidad eclesial. Rápida e irresponsablemente le ponen un nombre atrayente a cualquier cosa. Por ejemplo a una simple adaptación le ponen el título de inculturación. Las palabras huecas abundan en algunos programas evangelizadores. Urge pues la honestidad. A veces ocurre así: “no hemos sabido favorecer la inculturación del evangelio en el mundo andino, sea por nuestro miedo, nuestra incapacidad de comprender, o nuestra idealización de las culturas”¹.

Se trata pues, no de adornos folklóricos, sino de algo fundamental. La inculturación esta presente, poco a poco, a partir del Sínodo de 1977, en el magisterio papal: *Catechesi Tradendae* (1979) y sobretudo en *Redemptoris Missio* (1990); y en cantidad de programas pastorales, pronunciamientos episcopales, producciones teológicas, renovaciones en la vida religiosa, y actividades y movimientos del laicado.

En la cuarta conferencia general de Obispos del continente (Santo Domingo), la inculturación ha sido un importante hilo conductor (Mensaje de SD: 18-22, 32, 38, y documento de SD: 13, 15, 24, 30, 33, 43, 49, 53, 55, 58, 84, 87, 102, 128, 177, 224, 228-262, 292-303). Esta gran propuesta ¿en qué medida esta siendo implementada y profundizada? ¿Es un emblema? ¿Es una estrategia pastoral?

En la medida que trabajamos la inculturación vamos reafirmando nuestro ser católico que es multicultural. Se ha dicho que el Vaticano II marcó un período nuevo: presencia de la Iglesia a nivel mundial. Nuestra iglesia latinoamericana ya no estaría tan atada a esquemas del cristianismo en el mundo desarrollado. La fidelidad al Espíritu nos conduce por las rutas de la inculturación. Para esto hay que tomar en cuenta realidades de hoy.

1. Mundialización y catolicidad

La inculturación no se encierra en las costumbres de cada rincón humano. Cada situación esta afectada por la mundialización de la vida. En términos evangélicos, el Señor nos impulsa a “anunciar la Buena Nueva a toda la creación” (Mc 16:15). Pues bien, ¿cómo influye en la tarea inculturadora el proceso histórico mundial? ¿Cómo el ser católico exige una inculturación?

1. Dinámicas mundiales

La identidad de cada pueblo y los rasgos de su itinerario histórico estan articulados con la civilización planetaria, la modernidad que se ha globalizado.

Consignemos primero unas aspiraciones locales, y luego veamos unos procesos globales. Parto de la realidad andina, por encontrarme dentro de ella.

En el caso andino, prácticamente todas las personas y grupos se han propuesto el progreso; en términos de estudio, profesionalización, migración para obtener mejores trabajos y condiciones de vida, tecnologías, medios de comunicación, comprensión del mundo. Es muy común la predilección por el idioma inglés, y el uso de la computadora. ¿Qué pasa? ¿La gente andina se ha subido al cohete moderno y ha abandonado su imaginario en esta tierra? ¿Esta desculturizada, y aculturizada? Si observamos bien los hechos constatamos que abundan los procesos de mestizaje, la bi-culturalidad, y la interacción entre varios universos simbólicos.

En general, las poblaciones latinoamericanas ingresan con metas y valores propios en los terrenos de la modernidad, y la están transformando. En todo el continente tenemos, como anota Cristián Parker, lo “hemiderno”². Es decir, nuestros pueblos son y no son modernos. Lo asumen y también lo cuestionan y lo superan. Existen áreas de creación propia y libertad; y existen áreas de mimesis de moldes enajenantes y deshumanizantes. Todo esto plantea retos a la inculturación; ella es llevada a cabo por seres humanos particulares-mundiales, con sus lógicas propias y su pluriculturalidad.

En cuanto a los procesos globales, el llamado “sistema-mundo” no es uniforme, aunque todo está interconectado. Más bien las culturas particulares están reafirmando en medio de condicionamientos modernos. Estos procesos son bien complejos. Pueden visualizarse de varias maneras³. Estamos en una época nueva. Xavier Gorostiaga anota: “un cambio de época más que una época de cambios”. Renato Ortiz explica que junto a la homogeneización hay fenómenos de segmentación y diversificación, y que con la modernidad se afianza la diversidad de culturas populares. Por otra parte, personeros de las religiones del mundo subrayan lo ético, de cara a la crisis global, y postulan “un nuevo orden global (que) requiere de una ética global”.

Nuestra época tiene rasgos alarmantes y positivos. Areas inmensas estan excluidas y subordinadas: casi todo el Africa, zonas asiáticas, gran parte del Caribe y América Latina. Se reelaboran planes de desarrollo económico y político (habiendo quedado atrás cuestiones de seguridad en un mundo bipolar); pero al evaluar décadas de desarrollo vemos que pocos sectores progresan y las mayorías continúan estancados. Por otro lado existen dinámicas mundiales de comunicaciones, informática, educación especializada, aceleración de la ciencia y la tecnología, preocupaciones ecológicas, y una decisiva irrupción de la mujer. En resumen, estamos en un cambio de época.

Ahora bien, estos procesos pueden ser trabajados y comprendidos desde abajo, desde las culturas y multitudes discriminadas; donde hay gran calidad humana y fuerza creyente. Se trata de procesos interpelados por la Buena Nueva que vence a los poderes de la muerte. Aquí cabe un discernimiento de todo lo que ocurre hoy; un discernimiento hecho con los ojos y el corazón de Jesucristo y su Iglesia. En otras palabras, la inculturación encara procesos mundiales; y esto forma parte de la opción de los pobres a favor de la vida.

En relación con lo dicho, cabe replantear el ser y quehacer católico. Vivimos nuestra fe al interior de pueblos involucrados en su realidad concreta y en procesos mundializadores.

2. Ser católico hoy

En nuestro continente, el catolicismo de la gente común muestra gran inculturación, y los organismos de la Iglesia son menos inculturados. Es algo paradójal y lamentable.

En primer lugar, el ser católico esta bien enraizada en la cultura cotidiana donde se lucha para vivir. Resaltan las celebraciones socio-religiosas, con pautas de intercambio humano, estratificación y liderazgos, formas festivas, ritos religiosos, y devoción a las Imágenes⁴. Al decir "soy católico" muchos se refieren implícitamente a que participan en las fiestas del pueblo. Son señales del ser católico, tanto como el hecho de estar bautizados y visitar algún templo. Una distinción muy co-

mún es si uno cree o no cree en los Santos y la Virgen. Pero detrás de estas opiniones hay cuestiones de fondo: las inculturaciones católicas con sus aciertos, límites y ambivalencias. Otra gran señal es la asociación socio-espiritual: grupos devotos a un Santo, círculos de catequesis, movimientos laicos, peregrinaciones a Santuarios, agrupaciones de oración bíblica y de carismáticos, comunidades de base. Por otra parte, la población ha establecido vínculos con instancias de poder: educación y medios de comunicación con sellos católicos, organismos a cargo de eclesiásticos y de congregaciones religiosas. Por último, algo que me parece crucial: la correlación entre diversas tradiciones humanas. Debido a esto la persona católica continua cultivando una religiosidad culturalmente mestiza, o indígena, o negra, o amazónica, o con elementos asiáticos (y a menudo una cierta combinación de estos elementos). Tenemos pues tipos particulares de inculturación de la fe. Aún más hay mucha capacidad evangelizadora en los modos como el pueblo es católico. Por otra parte, la civilización moderna favorece un pluralismo cultural y esto ofrece espacios a los diversos rasgos católicos.

En segundo lugar, la pastoral renovada parece tener muchas limitaciones. Esto uno lo constata en cada región del continente. También pueden evaluarse modos conservadores de hacer pastoral (por ejemplo: reproducir pautas provenientes de otros pueblos y otras épocas); constatamos la inautenticidad. Pero más nos preocupa la amplia corriente renovadora, generada por el Vaticano II y por la vitalidad eclesial desde Medellín hasta el presente.

En esta amplia corriente encontramos de todo. Me limito a dos problemáticas. Ante los desafíos de la mundialización, por un lado, y de las identidades particulares, por otro lado, carecemos de una estrategia evangelizadora e inculturadora. Por eso, mucha gente busca y encuentra otros caminos (los nuevos movimientos religiosos, un cristianismo sin participación en la Iglesia, etc.). Es verdad que, en la corriente renovadora, abunda la generosidad y la espiritualidad. Pero son pocos los logros en cuanto a la evangelización de las culturas. Sí hay logros y planes en la labor evangelizadora en las capas medias. Son las sensibilidades, pensamientos y proyectos de las capas medias los que están más

presentes en la pastoral social, las obras asistenciales, la promoción humana, la catequesis sacramental, los movimientos de espiritualidad, la teología latinoamericana, las asociaciones de laicos. Puede decirse entonces que la pastoral tiene una tendencia mono-cultural proveniente de los sectores medios, y esto obstaculiza el desarrollo de la catolicidad. Crecen por consiguiente otras vías culturales-religiosas, porque tienen otras raíces y horizontes inculturados, y porque concuerdan con las necesidades y sensibilidades de los estratos populares.

Otra gran problemática católica tiene que ver con los sujetos e identidades latinoamericanas. Si nos encontramos en un cambio de época, hay que encarar retos bien precisos. Han emergido nuevos sujetos: las juventudes con sus energías culturales, la mujer con su modo de ser relacional y holístico, poblaciones afroamericanas, comunidades indígenas, asociaciones urbano-marginales, sectores empresariales con responsabilidad social, liderazgos neo-políticos. Algunos de estos sujetos están presentes (a menudo pasivamente) en los programas de la Iglesia Católica; pero son minorías (si uno tiene presente al conjunto de dichos sectores). Salvo excepciones, estos sujetos con sus identidades no están configurando la pastoral renovada.

Un aspecto de esta problemática es el desencuentro entre formas de espiritualidad, y entre mundos religiosos. Ser católico implica mayor comunicación y colaboración inter-religiosa. Hace falta reconocer a Dios en los distintos caminos religiosos y en las corrientes humanistas. Es necesaria, como dicen los Jesuitas, “la contemplación de Dios trabajando en todo, (esto) nos ayuda a discernir el espíritu divino en las religiones y las culturas”⁵. En el caso de la región andina, es evidente el desencuentro entre lo oficial y la vida creyente de las mayorías. A pesar de 500 años de presencia eclesial en el universo andino, aún no contamos -a nivel oficial- con una inculturación en la estructura eclesial, la ética, lo sacramental y litúrgico, y en los ministerios. Pero sí la gente tiene sus propias formas de inculturar la fe en el proceso humano andino.

Concluyo este punto. La tarea es evangelizar la existencia humana mundializada, tomando en cuenta sus luces y oscuridades. Somos evangelizados y nos evangelizamos mutuamente como ciudadanos modernos, con las particularidades y con el pluralismo que nos caracteriza. En otras palabras, la inculturación es tanto local como mundial. En cuanto al ser católico, no puede ser algo sectario (en competencia con otras religiones). Gracias a Dios el catolicismo popular ha logrado muchas inculturaciones y hoy es relevante en contextos modernos. Por otro lado, la pastoral renovada aunque tiene pequeños éxitos manifiesta muchos vacíos; no sintoniza ni responde a inmensos retos de la época en que nos encontramos. Hay valores y potencialidades, pero también hay problemas de fondo que no se pueden ocultar.

2. Desvíos y aciertod en la inculturación

En nuestros ambientes eclesiales hay un debate latente. Muchos presuponen que la inculturación atañe a situaciones indígenas y negras, y poco se toma en cuenta la gama de mestizajes. Los mestizajes son las realidades cuantitativas y culturales más significativas en nuestro continente (el texto de Santo Domingo menciona el mestizaje de modo superficial). Otra miopía es no ver los desafíos a la inculturación, por parte de la modernidad tanto urbana como rural. Es esta temática, el documento episcopal de Santo Domingo sí ofrece reflexiones acertadas. Al respecto cabe precisar que el Mensaje no es inculturable en “la” cultura moderna. Más bien se trata de comunicar la Buena Nueva en diversas configuraciones de la pluriforme civilización moderna. No en uno sino en diversos contextos modernos se desenvuelve la evangelización. Otro asunto que merece debate es hacer la simplista conexión entre Evangelio y cultura sin incluir sus aspectos religiosos. En el mundo andino, por ejemplo, la comunicación del Evangelio tiene que dialogar con religiones autóctonas y sincréticas, que incluyen elementos de fe cristiana ya inculturados. Hay pues asuntos que merecen un discernimiento y un debate; no caben procedimientos rápidos e irresponsables.

En este ensayo me detengo en lo que llamo una hiper-inculturación, por una parte, y en una poli-inculturación, por otra parte. Son

preocupaciones que brotan del trabajo concreto; allí son verificadas y elaboradas con el aporte de todo el pueblo de Dios.

1. Una hiper-inculturación

En medio de los maravillosos adelantos modernos nos encontramos con una presencia totalitaria del mercado. Este penetra -en formas sutiles a veces y también en formas agresoras- en el imaginario y comportamiento de cada pueblo. Casi todo es transformado: el cuerpo humano es cosificado, el tiempo es algo banal (“time is money”), y también la enfermedad, el amor, la espiritualidad y tanto más es incorporado en un esquema de costos y ganancias monetarias. Al constatar esto uno también tiene que reconocer lo positivo del mercado, que forma parte del avance histórico de la humanidad. Sin embargo, a menudo pasa a ser un valor absoluto y unidimensional. Las personas y las cosas son víctimas de este reduccionismo. No se trata, en primer lugar, de un problema moral. Más bien el problema es que nos envuelve una macro-cultura planetaria, que se hace presente en todos los rincones de la vida.

El terreno religioso también se ve afectado por esquemas de demanda y oferta, capitalización y apropiación de bienes espirituales, competencia entre organismos religiosos, reinterpretación de lo sagrado como garantía de éxito material y dignidad individual. Este paradigma también es empleado en nuestras iglesias cristianas. Con mucha ingenuidad empleamos métodos, estrategias y conceptos definidos por la macro-cultura del mercado. Hasta se dice: publicitar y vender la imagen de Jesucristo.

A esto le llamo una hiper-inculturación. Tiene una inmensa capacidad de abarcar todo, y lo hace en profundidad. Por eso le llamo “hiper”. ¿Puede ser considerada como una inculturación? Me parece que sí, ya que (nos agrade o no) es un modo de vivir, comprender y comunicar el Evangelio, hecho por personas y organismos de Iglesia. Así ellos elaboran su comunicación de la revelación cristiana. Lo hacen convencidos de su fe y con un sentido de solidaridad con los demás. Es posi-

ble hacer una crítica radical a sus acciones. Pero no cabe descalificar la fe de sus portavoces y sus adherentes; ni sería justo satanizarlos con el argumento que son agentes de Mamón! Por mi parte me sumo a quienes cuestionan ese paradigma a partir del dolor y la esperanza del pobre, y según criterios que tienen fundamento teológico. A mi juicio se trata de un modo de inculturación parcializada y desviada.

Tomo como modelo ejemplar lo propuesto por Antonio Kater, ejecutivo en una empresa televisiva de la Renovación Carismática en el Brasil⁶. Es un modelo de evangelización encuadrada claramente en la lógica y visciditudes del mercado. Ante quienes tienen recelos, Kater les asegura que no es una profanación y que la cultura capitalista no es incompatible con el Evangelio.

El esquema es el siguiente. el marketing consiste en cuatro factores: producto, precio, plaza (=mercado), promoción de ventas. ¿Qué fenómenos motivan un “marketing católico”? Kater es categórico: disminuye la participación de católicos en la Iglesia, y crecen las sectas y otras religiones cristianas y no cristianas. Pero el marketing tiene una razón de fondo: Cristo y la Salvación Eterna son el mejor producto del mundo. En esta fundamentación Kater recorre la historia sagrada, mostrando el éxito en marketing (!) por parte de Jesús, Pablo, y los Santos a lo largo de la historia. Cita a Pablo VI, el Derecho Canónico, el nuevo Catecismo universal. La evangelización es considerada como modelo para las empresas de hoy. Por su parte, la Iglesia tiene que usar las técnicas y estrategias del marketing empresarial. Este marketing detecta las necesidades insatisfechas de la humanidad. A continuación ofrece, rápida y eficientemente con una estrategia de “promoción”, el Producto: la salvación eterna. Lo hace a través de “agencias de venta” que son las parroquias y de modo especial a través de la televisión que llega a las multitudes.

En este paradigma la población es considerada un “target del marketing”, en un sentido religioso el target es que ella tenga fe en la salvación eterna. Hay que obtener esta meta. Así, no se toma en cuenta el Mensaje de vida nueva en Cristo, ni se convoca al discipulado en una

iglesia que es sacramento de la salvación de la humanidad. Tampoco hay un diálogo con diversas culturas y con las espiritualidades de hoy. Me parece que la Evangelización sufre graves distorsiones dentro de ese esquema macro-cultural. El mercado no es sometido a un discernimiento evangélico. La población no es considerada como portadora de la fe. Sus problemas y sus necesidades vitales son manipuladas. A fin de cuentas la Buena Nueva es desfigurada y desviada por los cauces del marketing. Según un portavoz de ese movimiento: nosotros siempre tuvimos dos grandes productos: Jesús y la salvación; lo que faltaba era venderlos directamente”⁷.

Este modelo nos puede parecer un caso extremo y aislado. Pero de hecho muchos lo aplican con fórmulas moderadas que pasan desapercibidas. En nuestra Iglesia abundan métodos de propagación del Mensaje en que no interactuamos con las culturas y sensibilidades espirituales de la población latinoamericana. Es muy común, lamentablemente, no ver la presencia de Dios en el caminar de cada pueblo, e intentar una evangelización a partir de poderes humanos. En este sentido se lleva a cabo una hiper-inculturación, o mejor dicho una imposición cultural que pretende ser portadora del Evangelio. Esto no concuerda con el corazón del Evangelio: diálogo salvífico entre Dios y su pueblo para que viva en plenitud.

2. Una poli-inculturación

En la renovación eclesial latinoamericana hemos ido afinando puntos de vista. En los años 70 y 80 hablabamos de culturas ilustradas y culturas del pueblo (sin los necesarios matices, y sin enmarcarlas en procesos globalizadores). Luego, en los años 80 y 90 hemos ido descubriendo los mosaicos, la complejidad de los contactos inter-culturales, los procesos de cambio, la heterogeneidad latinoamericana, las realidades simbólicas. Por eso, hoy la inculturación no es dibujada como una simple relación entre dos entidades; por ejemplo, entre un polo que sería el comunicador del Mensaje, y otro polo que sería el recipiente cultural. Además en estas tierras americanas estamos constatando como las personas se mueven en dos o más procesos culturales, y son bi e in-

ter culturales. La Buena Nueva es acogida con mediaciones de la modernidad propia de un país, con elementos transnacionales, y con identidades mestizas y otras formas de ser. En estos terrenos complejos se lleva a cabo la inculturación y la interculturación. También tomamos conciencia que el desarrollo humano es indesligable de la pluriformidad cultural y espiritual; por consiguiente crece una crítica al desarrollo unilineal, androcéntrico, monocultural.

La comunidad eclesial comienza a escuchar voces de sujetos que tienen sus propios símbolos, pensamientos, proyectos humanos. Escuchamos lo manifestado por culturas emergentes en las ciudades. Son voces de migrantes, con sus nuevas asociaciones y sus dramas; de culturas de las mayorías jóvenes; de la identidad relacional y la propuesta humana hecha por la mujer; de la apremiante perspectiva ecológica.

En síntesis, las diversas identidades y los procesos culturales nos exigen plantear la poli-inculturación. Esto concuerda con el carácter pluri-cultural del catolicismo vivido en América Latina y el Caribe. Por otro lado, desde sus orígenes, la Buena Nueva fue proclamada a judíos y gentiles, a débiles y fuertes, a mujeres y varones; no fue aprisionada por un marco cultural; ha dialogado con todos.

Además, contamos con directivas alentadoras dadas por los obispos reunidos en Santo Domingo (aunque la “recepción” de este magisterio es lenta y tímida). Puebla desarrolló la evangelización de las culturas; a ella ahora se añade la propuesta inculturadora. Podemos resumirla así. Pone mayor atención a la cultura moderna y urbana, la educación, los medios de comunicación (SD 252-262, 266-286). Lo más novedoso es el tratamiento de lo indígena y lo afro-americano (243-251); lo mestizo es mencionado a la ligera. En todo el documento, uno de los tres grandes ejes pastorales es la evangelización inculturada (292, 297-303). La fórmula “cultura cristiana” esta presente pero no en un primer plano (ver 13, 22, 24, 31, 33, 45, 97, 229, 263). Esta fórmula apunta hacia una sacralización de un modo particular de vivir en la modernidad; por lo demás, es una propuesta inviable en nuestro mundo multiforme. En líneas generales, el evento de Santo Domingo fue ocasión

para la difusión de la inculturación; lamentablemente el post-Santo Domingo muestra poco interés en esta temática. Nació la creatura; y ahora camina tropezándose y con inseguridad.

Vale recalcar como Santo Domingo vincula esta cuestión con la vocación a la libertad. Hay dos textos muy lúcidos: la inculturación “es una labor... en el proyecto de cada pueblo, fortaleciendo su identidad y liberándolo de los poderes de muerte” (SD 13); “la meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral” (SD 243). Así se va ahondando la tradicional predilección por el pobre. Gracias al acontecimiento de Santo Domingo, dicha opción de la Iglesia Latinoamericana se conjuga con iniciativas de pueblos de estas tierras (“el proyecto de cada pueblo”), con identidades y proyectos de la gente de la ciudad, de mestizos, indígenas, afro-americanos, y todo esto toma en cuenta la gran dinámica de la modernidad.

Pongo como ejemplo la región sur-andina peruana. Saltan a la vista las energías inculturadoras en manos de las comunidades y líderes de base. Muchos han apreciado la existencia cotidiana de un cristianismo quechua, aymara, mestizo, con sus correspondientes símbolos religiosos. También apreciamos la diversificación de actividades pastorales: campesina, mujer, salud, juventud, solidaridad y derechos humanos, pastoral urbana. Todo esto conlleva una poli-inculturación.

También se está elaborando una rica vivencia-comprensión de Dios. Por ejemplo, en un taller teológico:

- “recordamos a Dios al iniciar el día, para empezar el trabajo, para viajar”,
- “sabemos pedir y también agradecer porque Dios siempre nos bendice”,
- “pensamos en Dios y le ofrecemos nuestras primeras cosechas, y bailamos y comemos juntos con todos”,
- “pedimos perdón de Dios y de nuestros hermanos y hermanas...; es nuestra licencia, para que Dios nos escuche”,

- “son tiempos difíciles... hay más pecado que antes, pero Dios es nuestro defensor y salvador”;
- “podemos ver tanto la claridad como la oscuridad”⁸

Vemos aquí, como en otras latitudes, avances concretos, gracias a las iniciativas de una población profundamente cristiana. Como bien anota Victor Codina: “el pueblo pobre vive su fe desde su cultura, sin dicotomías ni purismos. En el pueblo, la inculturación es primero una praxis, antes de que sea una posible teoría”⁹. Esta lucidez y creatividad de “los de abajo” hace falta en la acción de la iglesia que se dice renovada.

Hasta aquí he marcado dos grandes corrientes. 1- La evangelización con una mediación cultural-económica unilateral (el mercado total); que lleva a cabo una hiper-inculturación. 2- La evangelización poli-inculturada hecha por comunidades cristianas orientadas por el Magisterio. La meta es una liberación inculturada. También he subrayado la fe inculturada vivida y generada por pueblos con honda sabiduría y espiritualidad.

Como ya lo he dicho, la “recepción” de Santo Domingo es un proceso lento y desigual. Hay que insistir en sus tres grandes ejes. Es lamentable la tendencia a olvidar y malinterpretar el eje de la inculturación. Algunas personas tienen mala memoria. Tomo como ejemplo el Plan Pastoral del Perú (1995-2000) hecho “a la luz de Santo Domingo, de cara al tercer milenio”¹⁰. Este plan habla sobretodo de una cultura (común, síntesis mestiza, cristiana, católica, cf. N° 1, 2, 16, 51, 57, 62, 67, 84, 88), y sólo de paso menciona la inculturación (N° 56, 67, 85). Me parece que a la creatura recién nacida hay que reconocerle su buen nombre: inculturación!; y hay que permitirle caminar y crecer.

Conclusiones

La Buena Nueva inculturada es comunicada de modo local y universal. La catolicidad de la fe implica la presencia sacramental-salvífica en cada una y todas las culturas. En la Conferencia Episcopal de Santo Domingo se ha recogido y elaborado una propuesta de incultu-

ración. Ella es frágil. En la práctica, muchos no asumen esta nueva dimensión de la opción evangélica a favor de pueblos pobres y portadores del Evangelio.

Necesitamos una eclesio-logía y eclesio-práctica inculturada. Esta comenzó a explicitarse, a nivel oficial y continental, en 1992. Unos textos suprimidos en Santo Domingo¹¹ tienen que permanecer en nuestra memoria eclesial:

“Una vez constituidos estos pueblos como protagonistas de su propia historia de salvación, harán que el Evangelio, que ha germinado en sus culturas, florezcan como Iglesias genuinamente indígenas, afro-americanas y mestizas que, en plena comunión con la Iglesia Universal, sean capaces de transmitir el mensaje salvador de Jesucristo”.

“La Iglesia que evangeliza a partir de estas culturas, de manera inculturada, proféticamente puede mostrar en ellas y ofrecer al mundo una gran luz y fuerza de vida y esperanza: una señal providencial del Reino de Dios que resucita y salva todo el universo a partir de los crucificados de la historia”.

Es decir, junto con la labor inculturadora, es la Iglesia en sí misma la que esta llamada a transformarse y a ser refundada; por esto se habla de una eclesialidad genuinamente mestiza, negra, indígena. Insisto, no bastan algunas acciones inculturadas en ambientes autóctonos. La cuestión de fondo es que la Iglesia Particular viva de modo inculturado y de ese modo esté en comunión con la Iglesia Universal.

Sin duda esto es fruto de largos esfuerzos y ocurre a largo plazo; pero lo crucial son los pequeños pasos que damos hoy y mañana. En estos esfuerzos se comprueba nuestra fidelidad (o infidelidad) al Espíritu de Jesús crucificado y resucitado. Desde Pentecostés hasta el día de hoy es el Espíritu quien sustenta la inculturación. A la comunidad eclesial nos corresponde responder a y colaborar con el Espíritu de Dios. Esto significa, como todos sabemos, hacer esfuerzos que van más allá de la mediocridad. Sobre todo, se trata de sensibilidad, de escuchar y poner en práctica el “mensaje del Espíritu a las iglesias” (Ap 2:7).

Notas

1. Obispos del sur-andino del Perú, Carta Pastoral *Impulsados por el Espíritu*, 1995, n. 21.
2. C. Parker, *Otra lógica en América Latina*, Mejico: FCE, 1993, 376ss.
3. Ver Xavier Gorostiaga, "Ciudadanos del planeta y del siglo XXI" *Envío* (Universidad Centroamericana), 157 (1995); R. Ortiz, *Mundializacáo e cultura*, Sao Paulo: Brasiliense, 1994, 171-185; y Concejo para un Parlamento de Religiones del Mundo, *Hacia una ética global*, 1993.
4. Para una visión de conjunto, ver mi capítulo "celebraciones de la fe católica", en *Catolicismo Popular*, Petropolis: Vozes, 1993, pgs. 131-159.
5. Documento de la 34 Congregación General de la Compañía de Jesús, 1995, sección 1.1.3, N° 17 (mi traducción del inglés).
6. Antonio M. Kater Filho ha sistematizado su colaboración en "Anunciamos a Jesús", programa en un canal de televisión nacional, y ha publicado *O marketing aplicado a Igreja Catolica*, Sao Paulo: Loyola, 1994 (texto que cito extensamente sin poner comillas). En el contexto norteamericano, ver: J. Considine, *Marketing your church*, concepts and strategies, New York: Sheed and Ward, 1996: G. Barna, *Marketing the church*, Colorado: Navpress, 1988: R.L. Moore, *Selling God*, american religion in the marketplace of culture, New York: Oxford, 1994.
7. Entrevista al P. Leo T. Pereira en un reportaje especial a la Renovación Carismática en el Brazil, Revista *Véja*, 141 (1995), 73.
8. Taller de teología aymara 1990 (publicación del Instituto de Estudios Aymaras, Perú, 1991).
9. Victor Codina, "A fe do povo pobre", *Perspectiva Teologica*, 27 (1995), 184.
10. Conferencia Episcopal Peruana, *Reflexiones y Lineas Pastorales*, para el período 1995-2000, Lima, 1995. Varios comentarios sobre Santo Domingo dan todo el peso a la "cultura cristiana" y prácticamente no dan importancia a la inculturación; ver p. ej., Javier García, *Nueva Evangelización y cultura cristiana en el Documento de Santo Domingo*, Lima: Vida y Espiritualidad, 1993, 39-64.
11. Textos de la Comisión N° 26 de la IV Conferencia, en su cuarta y última redacción (aprobada por unanimidad el 21/10/92, pero modificada por la Comisión Central de Redacción). Empleo la recopilación hecha por Paulo Suess (quien ha dado aportes fundamentales antes y durante Santo Domingo). Cito los últimos dos párrafos de la Comisión N° 26 (suprimidos por la Comisión Central), que claramente proponen una Iglesia inculturada.

CONCLUSION

Hoy cada proceso cultural interactúa con poderes globalizados. Esto marca lo cotidiano -donde la cultura es creada y reproducida-, y también redimensiona la propuesta inculturadora. Hay factores uniformizadores, que devalúan y hasta destruyen lo particular y cotidiano. Pero también hay nuevas reafirmaciones. Constatamos una mundialización tecnológica, económica, simbólica; cuya contraparte es la reafirmación de identidades, del ser y hacer de cada pueblo. Por eso, al inculturar hoy el acontecimiento cristiano, se encara tanto la modernidad globalizada como los diferentes modos de convivencia humana.

A lo largo de estas páginas he dibujado procesos históricos, en medio de los cuales amanece el sentido eclesial y teológico inculturado. Esta llave de la inculturación abre muchas puertas de nuestra realidad. Ciertamente contamos con otras llaves: la socio-política, la ecológica, las de género y de generación, la afectiva y sexual, la indígena, negra y mestiza, la económica, la ética. Son diversos modos de entender y construir una realidad cotidiana. Cada una de estas llaves puede ser complementaria con las demás, y nos hacen más atentos a un universo complejo.

He aclarado malentendidos. La inculturación no es propiedad de especialistas. Más bien, ella corresponde a todo lo que hace, cree, y celebra el pueblo de Dios. En estas páginas nos hemos detenido en varios terrenos: labor evangelizadora en contextos modernos, religión del pueblo, catequesis, educación, misión, y vida religiosa. Toda la trayectoria humana (no sólo unas “costumbres culturales”), y el conjunto de la evangelización y la reflexión de fe, son temáticas reabiertas por la llave de la inculturación. Los buenos especialistas no segregan lo cultural de lo demás; menos aún lo reducen al folklore. La buena teología y pas-

toral no margina las cuestiones culturales a “preliminares” y a “aplicaciones concretas”; más bien ellas atraviezan toda la comprensión y el anuncio y testimonio de la fe cristiana. Los monólogos teológicos y pastorales son superficiales. Cabe dialogar profundamente con cada identidad humana y con macro procesos culturales.

Al terminar estas páginas, cada persona puede responder el interrogante ¿cómo amanecen pueblos e iglesias del continente, en la medida que llevan a cabo la inculturación? Las pautas monoculturales son deshumanizantes. En términos creyentes, disfrutamos y agradecemos el amor de Dios y la comunión humana, desde un hermoso mosaico de identidades y proyectos de vida.

La inculturación constituye una radical y evangélica interpelación. ¿Somos fieles discípulos de Jesucristo inserto en el mundo judío y abierto a samaritanos y gentiles? ¿Nos conmueve la libertad de San Pablo, cristiano sin fronteras e inculturado en cada realidad? ¿Continuamos conformando una iglesia genuinamente católica, pluricultural, presente en cada proceso humano, sacramento de salvación en el mundo de hoy a partir de los pobres por quienes Dios ha optado? Son interpelaciones cuyo sentido es vivir hoy el Acontecimiento Pascual.

Ya que el Espíritu es el conductor de la inculturación, la lectura de los signos de los tiempos tiene un sello pneumatológico. Las señales de un cambio de época y de civilización, parecen oportunidades abiertas por el Espíritu para reconstruir culturas de vida. También el Espíritu parece estar renovando la iglesia en el mosaico de pueblos latinoamericanos que peregrinan al Reino de alegría plena. Pero nos encontramos en situaciones ambivalentes; existen retrocesos e inmensos obstáculos. Posturas fundamentalistas buscan la seguridad, y rehuyen el riesgo de la inculturación. A menudo la intención de evangelizar la cultura no es verificada por obras institucionales y la cotidiana práctica de la fe. Nos acomodamos al espíritu de este mundo regido por un tipo de éxito material.

A pesar de todo, continua amaneciendo. Es una realidad que acoge lo oscuro y lo luminoso. Nuestra trayectoria humana, sacramen-

talmente divina, tiene sus colores. Son bellos, oscuros, matizados, claros, brillantes, misteriosos. Estos también son los colores de la inculturación, llevada a cabo gracias al Espíritu, que incesantemente anima a la comunidad cristiana. En medio de sombras y de luminosidad, la Iglesia continua amaneciendo.

Esto ocurre a pesar de que los pueblos latinoamericanos somos somnolientos, y nos fascinan los ídolos de hoy. Por otra parte, crece la insatisfacción y algunas alternativas socio-culturales, en sectores de nuestro continente. Muchas comunidades humanas atesoran identidades y proyectos; se impugna la uniformidad cultural que conlleva la globalización.

Formalmente se dice que la meta de la inculturación “será siempre la salvación y liberación integral” (IV Conf. General del Episcopado, 243). Es una afirmación profética y también realista. Sin embargo, algunos continúan soñando con una pudiente cultura cristiana. Ella no es viable en el contexto contemporáneo pluralista -salvo como un espacio de refugio-. Ella tampoco asume la tensión entre historia humana y Reino de Dios. Otra propuesta inviable es separar lo cultural de lo demás; y dedicarse a evangelizar principalmente la cultura y su meollo religioso. Me parece que el pueblo de Dios, de modo realista, vive la fe en lo cotidiano y en lo trascendente. Camina en una tierra aporreada, y anhela el cielo de la paz. Conoce y festeja la salvación, en medio de la oscuridad y la luz. Las formas de fe inculturada, animadas por el Espíritu, son un caminar en la verdad que nos hace libres.

Trabajos previos, ya publicados (cada uno ha sido revisado, modificado, ampliado, para este libro):

Capítulo 1: Urgencia de la inculturación
en revista INCULTURACION 3/1(1997), 59-70.

Capítulo 2: Práctica y teología
en revista PAGINAS 122 (1993), 32-48.

Capítulo 3: Fuentes: encarnación, pascua, pentecostés
en revista TEOLOGIA Y VIDA 3 (1994), 153-170.

Capítulo 4: Catequesis inculturada
en revista MEDELLIN 60 (1989), 542-576.

Capítulo 5: Misión en la vida del pueblo
en revista MEDELLIN 69 (1992), 108-126.

Capítulo 6: Religión del pobre
en JAHRBUCH FUR KONTEXTUELLE THEOLOGIE 96 (1996), 58-89.

Capítulo 8: Vida religiosa andina
en BOLETIN CLAR 5 (1994), 5-13.

Capítulo 9: La buena nueva hoy
en INCULTURACION 2/2 (1996), 33-46.