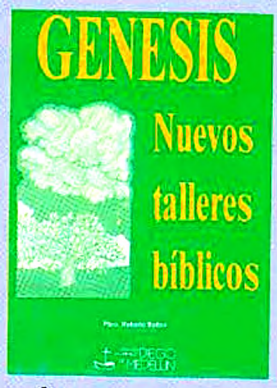
CULTURA y FE LATINOAMERICANAS



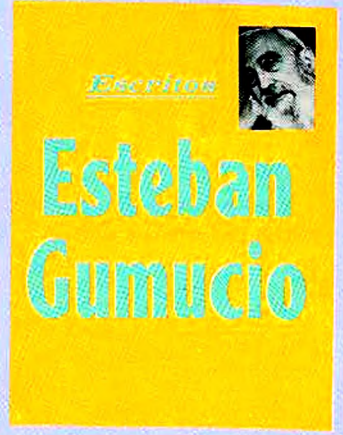
Diego Irarrázaval

Dedicado a la acción social, evangelización, reflexión teológica, en sectores populares e instancias de Iglesia. Miembro de la congregación de Santa Cruz; presbítero. Licenciatura en Teología (Universidad Católica de Santiago, Chile) y maestría en Ciencias Religiosas (Universidad de Chicago, EE.UU.).

Desde 1975 reside en el Perú, y asesora diversos eventos en el continente (ver prólogo de este libro). En los últimos trece años trabaja en la parroquia de Chucuito (Puno, Perú) y el Instituto de Estudios Aymaras. Enseña filosofía y teología en un seminario diocesano. Ha publicado: *Religión del pobre y liberación*, *Sacramentos de iniciación* (con V. Codina), *Catolicismo Popular* (con J.L. González y C. Brandao), *Tradición y Porvenir Andino*, *Rito y Pensar Cristiano*, y artículos en varias revistas.



GÉNESIS,
Nuevos talleres bíblicos.
Roberto Bolton.
106 pgs.



ESCRITOS.
Esteban Gumucio.
247 pgs.

Solicítelos a
Ediciones Rehue Ltda.
Argomedo 40 - Santiago

CULTURA y FE LATINOAMERICANAS

Ediciones Rehue

Instituto de Estudios Aymaras, Perú

Ref.: Centro Ecuménico Diego de Medellín 94/3
ISBN: 956-228-028-7

© Ediciones Rehue Ltda.
© Diego Yrarrázaval
Todos los derechos reservados
Inscripción Registro de Propiedad Intelectual N° 89.810
Producción gráfica: Ediciones Rehue Ltda.
Co-editor: Instituto de Estudios Aymaras, Perú

Santiago de Chile, mayo de 1994

Contenido

Prólogo	7
Introducción	9
Primera Parte: Evangelización en las Culturas	13
1. El desafío de la inculturación	15
2. Acontecer cultural y buena nueva	45
3. Inculturación de la catequesis	55
4. Práctica sacramental en América Latina	81
5. La misión, como liberación inculturada	93
Segunda Parte: Religión Popular y Fe Cristiana	109
1. Mirada andina hacia la religión chilena	111
2. Sincretismo en la religión mariana	135
3. Utopía autóctona y progreso moderno	151
Tercera Parte: Teología de Pueblos Indígenas	175
1. El pueblo mapuche en la evangelización	177
2. Ingredientes y retos en la teología aymara	189
3. Teología indígena: implicancias para otras teologías	199
4. Cocinamos y celebramos un pensar creyente	223
5. Teología andina... desde hace 500 años	227
Conclusión	231
Indice	233

Prólogo

En América Latina hay incertidumbre, y aciertos; hay misterio, y recursos concretos. Transitamos por rutas propias y sinuosas... En cada pueblo, y en el conjunto del continente, es rica la diversidad y abundan las energías creadoras. Pero, también crece la opción de imitar el progreso ajeno.

Cada lugar y momento tiene rasgos propios, y está marcado por fenómenos universales. La diversidad de fiestas, con sus sabores y melodías. Esfuerzos encauzados por posibilidades regionales. Tipos de vínculos, de disputas, de ternuras, de separaciones, de alianzas frágiles. Cada estrato social con su mundo simbólico. Cada actividad individual con su trayectoria cultural. Son pues diversos modos de sentir y de actuar; pero entrelazados por factores internos y externos que los uniformizan. Se difunden categorías de la homogeneidad "moderna", o "latinoamericana", o "joven", o "trabajador", o "educado". En el campo religioso-político, surgen propuestas de forjar una cultura cristiana, y de una iglesia que resuelva la deshumanización. Por otra parte, existen lazos entre los postergados, pueblos empobrecidos aunque ricos en culturas y en anhelos de liberación, y con una fe pluralista que da buenos frutos.

Durante más de veinte años estoy caminando y disfrutando rincones, alturas, pampas, valles de este continente. Con comunidades de base y con gente profesional voy desenvolviendo tareas y conversaciones, y voy escribiendo. Ahora reúno algunos papeles y los pongo en manos de quien lea con paciencia. Confío contribuir a una preocupación común: ¿qué somos?, en cada lugar y coyuntura latinoamericana, y ¿cómo evangelizamos? desde nuestras culturas y nuestra capacidad liberadora. A fin de cuentas, es lindo ver la obra de Dios en la transformación humana.

En este libro, cada capítulo tiene rostros y experiencias nítidas.

En una primera parte hay huellas de mi peregrinar por estas tierras sufridas y fascinantes. En varios encuentros eclesiales he presentado las búsquedas y controversias en torno a la inculturación y su fundamentación teológica; es el capítulo "desafío de la inculturación". En un evento de universitarios, convocado por la FEUC (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica, que me abrió a lo político, allá por los años 60), he delineado una esperanza latinoamericana: "acontecer cultural y buena nueva". Ante expertos y obispos congregados por un organismo del CELAM (que me sorprendió al invitarme), tomé distancia del doctrinarismo, y subrayé el dolor y gozo cotidianos: "inculturación de la catequesis". En muchas reuniones y cursos con agentes pastorales, más o menos pragmáticos y racionalistas, intento asumir

la creatividad simbólica del pueblo: "práctica sacramental en América Latina". También en varios países, algunas congregaciones religiosas, agrupaciones de laicos, sacerdotes, que ahondan su inserción y buscan nuevos rumbos, me han permitido hacer unas sugerencias: "la misión, como liberación inculturada".

La segunda parte son acercamientos históricos a la amplia temática de la religión popular; y, también, re-conexiones con la realidad chilena de la que estoy distante desde 1974. A comienzos de los 80 me afilié a esfuerzos que formularon un cambio de la dictadura a la democracia, y en términos del ser popular propuse una: "mirada andina hacia la religión chilena". Desde que acompañé y gocé durante una semana un conjunto de baile en La Tirana, he rastreado la energía de los pobres con sus devociones a María: "sincretismo en la religión mariana". Por otra parte, me estremece la tensión entre un culto al progreso moderno y unas capacidades utópicas, dada la actual crisis y, los ensayos de alternativas: "utopía autóctona y progreso moderno".

Por último, registros de andanzas en los últimos 13 años, en que voy palpando zonas indígenas y voy sintiendo todo el universo de un modo diferente. Desde mi condición de "huinca", considero al pueblo mapuche sujeto -y no objeto- de la evangelización. Al participar en un taller en La Paz donde se cultiva un pensar ecuménico y militante, ofrezco unos "ingredientes y retos en la teología aymara". En muchos lugares he vibrado con personas y grupos aymaras y quechuas que desenvuelven su modo de pensar; son cientos y miles de rostros, de silencios, de celebraciones, de actividades, todas con una inagotable productividad teológica. Con reticencias -porque un profesional distorsiona el pensar del "otro"- he elaborado "teología indígena", sin dudar que los últimos son los primeros... El año pasado, en Viacha, el encuentro pan-andino de teología me incentivó a anotar logros y pasos hacia adelante: "cocinamos y celebramos un pensar creyente". Además, al encontrarme con Pachacuti Yamqui, Guamán Poma, Gregorio y Asunta Mamani, y sabias y sabios de hoy en las serranías y altiplanicie, uno admira la existencia de "teología andina... durante 500 años".

Es posible escribir porque personas, porque experiencias compartidas, me han enseñado a ver y entender y a continuar cambiando retazos de este mundo. Por eso, la gratitud es infinita. Un agradecimiento por lo compartido conlleva tareas urgentes y complicadas. Son tareas que no olvidan siglos de expoliación dentro de nuestro continente, y que no pasan por alto la actual ilusión de reinserción latinoamericana en un paradigma único de desarrollo mundial. Pues bien, más vale darnos cuenta quiénes somos, con las herencias y complejidades que cargamos. Sobre todo, más valen alternativas incipientes e inciertas, retazos de un progreso auténticamente humano, y -como recalco en este libro- energías culturales latinoamericanas.

La confianza en Dios, fuente de vida, implica percibir nuevas instancias en medio de ambientes oscuros. En todo el continente resaltan las desgracias. Pero por aquí y por allá hay instancias solidarias; hay imaginación y alegría; hay oración y trabajo constructivo; hay matices y claro-oscuros...

Introducción

Una mundialización del ser moderno marca el paso de los pueblos de nuestro continente. Pero hay varias maneras de vivir y de entender la modernidad en esta América Latina empobrecida. Tenemos un mosaico de posibilidades. Tenemos identidades y rutas propias.

Pongo acento en nuestros recursos culturales y religiosos. Con estos recursos se van perfilando alternativas. Hago una reflexión creyente y eclesial con respecto a realidades actuales, confiando en lo que podemos descubrir y crear. Al hablar de cultura y de fe uno se mueve entre la experiencia cotidiana, las ciencias humanas, la teología, la responsabilidad comunitaria.

Comienzo con unas aclaraciones sobre lo cultural. Se trata de diversos sujetos sociales (y no de un anexo a lo económico, lo político, etc.); sujetos con identidades y universos simbólicos. Se trata de procesos complejos en que sobresalen la industria cultural, la educación formal, dinamismos religiosos, y también varias culturas populares. Hay, pues, correlación de fuerzas, conflicto, comunicación, intercambio, identidades emergentes, simbologías.

En el acontecer contemporáneo resaltan dos fenómenos. Por un lado, la difusión en toda América Latina del mercado internacional de bienes culturales, que conlleva consumo e interiorización del orden capitalista. Por otro lado, innovaciones en especial en ambientes urbano-populares, y aportes de la mujer y de la juventud que constituyen espacios culturales nuevos.

Conviene tener presente otros grandes procesos. Los indico con pocas palabras. Llagas y cicatrices culturales debido a la pobreza y violencia institucionalizada. Estructuras culturales de sobrevivencia y colaboración; aunque también de fatalismo y de faccionalismo. Identidades y estrategias mestizas para lograr un progreso moderno. Impactos de los medios de comunicación social, que suelen ser consumidos acríticamente, pero que también son reinterpretados desde la sabiduría popular. Expansión a través del sistema escolar del culto a la ciencia y a la tecnología. Simultáneamente se fortalecen y diversifican las religiones populares y los misticismos.

Conectado con el primer fenómeno anotado (mercado internacional de bienes culturales), en nuestro continente ya hay una red de "industrias de la cultura", que mercantilizan y estandarizan la existencia humana, y también desfiguran el folclor y otros productos del pueblo. El conjunto de estos procesos afecta la vida cotidiana: alimentación, trabajo, sexualidad, enfermedad y salud, comunidad y conflicto, ritos religiosos y civiles, es decir, lo concretamente cultural.

Un asunto fundamental es la propaganda comercial y la publicidad. Ella es comparativamente mayor en América Latina que en otras regiones del mundo. Es un instrumento de programas económicos, pero también logra que multitudes marginalizadas sean integradas, a través de lo imaginario, en la modernidad. La publicidad hace al individuo sentir un cambio en su situación al consumir anuncios de objetos. Esta magia del materialismo tiene una magnitud inmensa en comparación con las pequeñas supersticiones que hay en la religión popular.

En términos globales podemos hablar de correlaciones entre ejes culturales. Un eje hegemónico lo constituyen padrones transnacionales de progreso individual y concomitantes superioridades del blanco sobre el no-blanco, varón sobre mujer, adulto sobre juventud. Vinculado a lo ya dicho hay otro eje, menos evidente: la dominación asimilada por las mayorías. Por ejemplo: ser nación-Estado (negando identidades regionales y locales), subordinación a líderes populistas y a tecnocracias, reproducción del desequilibrio económico, consumismo. Por otro lado, tenemos recias culturas de resistencia: mestizas, afro-americanas, indígenas. Éstas han sido incorporadas -relativamente hablando- en la modernidad. Desde sus raíces han desarrollado identidades, lazos solidarios, mundos religiosos. Otro eje lo conforman ámbitos culturales alternativos: fiestas con organización y arte popular, programas de mujeres, creación cultural por sectores urbano-populares, tecnología y producción con calidad humana y ecológica.

También tenemos elementos cohesionadores, tanto a nivel local como a nivel global. Vale subrayar la tenacidad laboral, sentido de alegría y humor, tradiciones orales a cargo de personas mayores, medios naturales y espirituales para atender enfermedades, colaboración entre familiares y vecinos. Así se sobrepasan barreras étnicas y sociales, y se configuran identidades nacionales y latinoamericanas. Otro denominador común es la afición por ciencias y tecnologías, donde el ser humano ejerce talentos y resuelve necesidades básicas.

La comunicación es condensada en sistemas simbólicos. En general, un símbolo reúne elementos distintos. Es como un fragmento que transparenta la totalidad; como un conductor hacia una realidad más honda. Cada expresión simbólica es polisémica; no puede ser entendida unívocamente.

En la comunicación humana hay símbolos constructivos: idiomas autóctonos, dialectos regionales, gratuidad del juego, ceremonias laborales, eventos políticos, deporte y fiesta popular. Pero existen otras entidades simbólicas que suelen perjudicar a personas y a colectividades: publicidad hedonista, imperio del dinero, loterías y otras artimañas de la "suerte", venganza mediante la hechicería, etc.

En las religiones populares persisten, junto con la sacramentalidad cristiana, simbologías con las características de cada región. Ritos, imágenes, conceptos creyentes, organización, normas éticas, relatos paradigmáticos (mitos), son expresión del corazón de la existencia humana. Por eso la evangelización tiene que sintonizar con lo simbólico. Por otra parte, abundan signos con una sacralidad equivocada: miedo del pobre al castigo divino, bendición sobre el pudiente, milagros sin una responsabilidad por el prójimo, ritos para dañar a otros. Por consiguiente, con criterios evangélicos hay que sacar a luz qué es correcto y qué es incorrecto en la

comunicación simbólica.

Vivimos cada día en medio de procesos culturales, identidades fundantes y emergentes, conglomerados de símbolos. Con estos recursos expresamos nuestra fe y construimos vida. Además, como miembros del pueblo de Dios que evangeliza encaramos lo cultural en toda su complejidad y en sus desafíos. Asumimos el reto de la pluriformidad, e intentamos responder a los signos de los tiempos presentes en los procesos culturales.

La nueva evangelización es hecha con los rasgos pluriformes del mestizo, del negro, del indio, de la mujer, de la juventud, de multitudes urbanas. La evangelización es nueva cuando, desde dichas alteridades, testimonia el amor de Dios. Y esto es hecho en la perspectiva del Reino, que implica una actividad liberadora e inculturada.

Pero, en muchas partes existe otra propuesta. La inculturación es presentada como una estrategia a cargo de los agentes de pastoral que llevan el Evangelio a cada cultura. Se quiere adaptar el Mensaje a cada grupo humano para que lo pueda entender; pero en el fondo es un plan uniformizador de la vivencia cristiana. También hay sugerencias de modificar el comportamiento moderno para que reencuentre la trascendencia. Hasta se plantea una civilización y "cultura cristiana" latinoamericana. La base para ello sería una cultura mestiza. La meta es llegar a una síntesis moderna y cristiana. Vale decir, una perspectiva de neo-cristiandad.

Me parece más acertado reconocer una pluralidad de culturas y de procesos englobantes. Las personas, miembros de cada una de ellas, pueden llevar a cabo la evangelización, para sí y para otros. Una evangelización liberadora da preferencia a la cotidianeidad de pueblos pobres, y opta por elementos de resistencia y de alternativa, es decir, de liberación. Esta labor, llevada a cabo en una inmensa gama de comunidades, obviamente tiene que ser pluri-cultural. Además, tiene un sello ecuménico, porque las denominaciones cristianas tienen una misión común.

A la Iglesia hoy no le corresponde dar soluciones de neo-cristiandad. No es posible sacralizar una cultura (ya sea mestiza, ya sea humanista, o como quiera que se llame). Más bien se trata de vivir honestamente como creyentes, y de evangelizar, en la condición de personas y de pueblos pecadores. Caminamos hacia el Reino, y siempre necesitamos conversión y ser salvados. Y, a fin de cuentas, es el Espíritu quien hace a la Iglesia signo del Reino y servidora de la humanidad.

A continuación deshilvano tres grandes temáticas. En una primera parte presento líneas de evangelización a partir de culturas en nuestro continente. Subrayo el desde (y no un a favor de) las culturas, y también enfatizo la dimensión inculturada de la liberación. Considero en forma especial la enseñanza (catequesis) y celebración (sacramentos) de la fe. En una segunda parte anoto aspectos de la religión popular, el sincretismo, la utopía y el nuevo mito del progreso. Me pregunto cómo la fe cristiana y el ser Iglesia pueden dialogar -sin esquemas descalificadores- con la producción religiosa de pueblos marginados. Esto sólo es posible con la fe de los "pequeños", de las "pequeñas", en el pueblo de Dios. La tercera parte reúne varios trabajos en torno a la teología hecha por pueblos indígenas. No es, de ningún modo, algo exótico. Los pueblos originarios del continente ofrecen su sabiduría para que todos puedan reencontrar raíces y construir proyectos de vida más plena.

PRIMERA PARTE

EVANGELIZACION EN LAS CULTURAS

Capítulo 1. El desafío de la Inculturación

Durante los años 60 y 70 los esquemas de cambio social casi no incluían identidades y procesos culturales. Ahora sí los toman en cuenta; ya sea lo sentido como lo propio, o bien, lo proveniente de otras partes del mundo que asimilamos y modificamos. Pero la tendencia actual es considerar la cultura y espiritualidad segregadas de las urgencias socio-políticas.

En el escenario macrosocial hoy se entrelazan tendencias tanto hacia una mundialización como hacia modos particulares de convivencia humana. Tenemos más contactos, gracias a los medios de comunicación masiva y a la migración, y también más comportamiento homogeneizado, debido a la economía de mercado y a la bien difundida racionalidad científica. Simultáneamente, en cada grupo del continente persisten costumbres, identidades, proyectos propios. ¿Cómo interactúan modos de existencia local y regional con los factores mundiales? Sin duda nos envuelven tecnologías, pautas de consumo, alimentación, diversión, y vivencias del tiempo y los espacios, que son casi universales. Pero igualmente nos importa la recreación de rasgos latinoamericanos, y nuestras maneras de recibir y reinterpretar la modernidad.

Cuando se ambula por varias partes del continente -como es mi caso- se palpan innovaciones culturales y ansias colectivas de calidad de vida. También uno constata un cristianismo multifacético, lo cual pone en primer plano la temática de la inculturación.

¿Qué ocurre en nuestra época? Desde comienzos de siglo hay evidencias de un contundente impase, no en sectores sino en el conjunto de la civilización moderna. Ella no acabará mañana. Pero está entrampada. A todos ofrece admirables bienes y un tipo de racionalidad. Pero son inviables. No alcanzan a las mayorías, y no están en armonía con nuestro medio ambiente. Continúan vigentes varias ópticas sobre la condición humana. En términos generales, nos encontramos en medio de una crisis holística, aunque muchos mantengan la ilusión de un progreso ilimitado[1]. En América Latina, desde la década pasada está creciendo el empobrecimiento y la anomia social. Portavoces de asuntos públicos (la clase política, líderes de iglesias,

1. Nuestras sociedades priorizan -como escribe H.C F. Mansilla- la magia del progreso y el desarrollo, de modo que el "crecimiento ininterrumpido sea el criterio principal para juzgar toda evolución", *Los tortuosos caminos de la modernidad*, La Paz: Centro Bolivariano de Est. Multidisciplinarios, 1992, pg. 27. Néstor García C. anota agudamente la "inviabilidad" del modelo metropolitano de modernización en los países de A.L. y, "la crisis de la concepción unilineal de la historia que la sustenta", y reconsidera el papel de la cultura en formas alternativas de desarrollo, *Políticas culturales en A.L.*, México: Grijalbo, 1987, pg. 23.

organismos judiciales, etc.) van perdiendo representatividad. Crece la indiferencia hacia estructuras que hasta hace poco convocaban al consenso. Muchos buscan nuevos modos de vida y corrientes de espiritualidad. O sea, junto con un grave impase, 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 y por la inserción de la Iglesia en cada contexto. Una de las tres grandes coordenadas en la IV Conferencia Episcopal (Santo Domingo) es lo cultural. En los años venideros ésta puede ser una rica veta en la opción por el pobre. Pueden abrirse las puertas de iglesias inculturadas. Estas puertas poco a poco se abren, aunque hay fuerte oposición de quienes tienen un esquema de neo-cristiandad. Es decir, algunos nos ubicamos en la pluralidad y convergencia del ser católico, lo que implica inculturaciones llevadas a cabo por comunidades latinoamericanas y caribeñas. Por otro lado, sectores de Iglesia intentan uniformizar todo, y postulan redimir la modernidad mediante una "cultura cristiana"[2]. Esto, a mi parecer, hoy no tiene sustento bíblico ni eclesiológico, aunque sí tiene un respaldo doctrinal y un afán de poder para reorientar a la humanidad.

En este escenario complejo surgen varios lineamientos de una "nueva evangelización". Esto indica una gran vitalidad, gracias a Dios, en la iglesia mundial y en la latinoamericana. También afloran inquietudes. ¿Se trata de lo enunciado en Medellín y profundizado en Puebla y Santo Domingo? ¿Es la tarea que apuesta a la liberación integral querida por Dios? ¿Es la Buena Nueva de Jesús con su Reino de los últimos? O ¿se intenta dar vuelta la página y asumir otro punto de partida? ¿Es una re-evangelización de un mundo secular (sin alterar sus estructuras y valores discriminatorios)? ¿Es como una inmensa secta católica que intenta congregar a todos en torno a sí misma? ¿Se descarta la pluralidad humana y las diversas voces y fuegos del Espíritu? La nueva evangelización ¿tiene una predisposición eclesiocéntrica?

Estos interrogantes sobre nuestra época, y sobre el acontecer eclesial, invitan a reafirmar bases sólidas. Nuestro fundamento es la comunidad eclesial, una y plural, que inculturadamente ama a Dios y construye solidaridad humana. Hoy continúa desenvolviéndose el proceso de Pentecostés. El Espíritu impulsa a la Iglesia que está al servicio de pueblos y culturas del continente para que tengan vida en abundancia.

Por mi parte, desde hace años estoy compartiendo la fe con comunidades ubicadas en realidades bien distintas. Puedo dar testimonio de sus inculturaciones, y también del temor a superar la uniformidad. En muchos eventos pastorales es una

2. Esta estrategia, enunciada por voceros episcopales en los años 70, es incluida en el Documento de Consulta para Puebla: "la Iglesia... genera cultura cristiana" (309, y cf. 219-220, 638, 640, 643, 1027) y ella es calificada de "factor más unificante" del continente (251, 317). En 1989, la "primera redacción" del Documento de Consulta para Santo Domingo precisa la estrategia: dados los retos de la modernidad, secularización e indiferentismo (167-195, 722-763), se propone una nueva cultura de matriz católica y mestiza que complemente y transforme la modernidad (ver 728, 731, 739, 755, 763, 1128); y para ello plantea una eclesiología de "praxis de la autoridad" (891-1131). Esta perspectiva no es fiel a los signos de los tiempos, ni a la identidad del grueso de la iglesia latinoamericana.

temática de reflexión y planificación. En este escrito, primero voy a considerar el escenario latinoamericano. Luego, reviso propuestas eclesiales con respecto a lo cultural. A continuación anoto como la inculturación es obra del Espíritu y es llevada a cabo por el conjunto del pueblo de Dios. Termino indicando unas prioridades.

1. Insurgencia latinoamericana

Antes de reseñar nuestro complicado escenario socio-cultural, conviene detenerse en los términos que empleamos.

1.1. ¿Qué entendemos por cultura e inculturación? La primera se presta a un millar de definiciones; la segunda es palabra de moda y en este sentido llena de malentendidos. La labor inculturadora no es adaptar el Mensaje a quienes lo reciben, ni está constreñida a una "dimensión cultural" de la realidad. Por eso, la expresión evangelizar la cultura suele ser confusa e irreal. De hecho hay una interacción entre el Mensaje y la comunidad creyente. La inculturación ocurre en espacios abiertos, e involucra identidades y acontecimientos. Acerquémonos, pues, a estas realidades complejas.

En vez de repetir definiciones más, conviene preguntarnos cómo vivimos lo cultural. 1. Cotidianamente. Por ejemplo, la "informalidad" de mayorías excluidas que van tejiendo cultura con fragmentos que les ayudan a sobrevivir. 2. Diferenciada y heterogéneamente. En el continente tenemos un mosaico mestizo, afro-americano, indígena, asiático, euro-norte-americano; unas diferencias que sustentan, por ejemplo, tantos ciclos y tipos de festejos en el continente. 3. Conflictualmente. Entre nuestras formas de vivir existen tensiones, alianzas, combinaciones, resistencia, dominación, ruptura, consenso. 4. Procesualmente. En el panorama latinoamericano y caribeño hoy resaltan culturas emergentes: en ciudades, en ámbitos rurales; también los modos latinoamericanos de incorporación -desigual- en la modernidad, y cómo ésta se empalma con nuestros dinamismos endógenos. 5. Simbólicamente. Producimos y reproducimos la significación social; ya sean signos que nos distinguen o excluyen, o bien signos de consenso y de creatividad compartida.

Todo esto enmarca una acción eclesial relevante con respecto a lo cultural. Además, cada cultura no es autónoma; interactúa con otras, y todas forman parte, en mayor o menor grado, de la civilización moderna y su crisis global. La cultura tampoco es mera "estructura" (junto a otras estructuras como la económica, política, etc.), ni es simplemente "el sentido de la existencia". Lo cultural está presente en toda la realidad humana, en el modo cómo la gente sufre, sobrevive, resiste, festeja, trabaja, se encariña y se distancia, y, un modo de hacer todo esto es diferente a otro modo de vivir.

Por lo tanto, la inculturación se desenvuelve en el día a día de cada pueblo y su acontecer histórico. Pero, un grupo humano tiende a encerrar la experiencia cristiana según sus esquemas y prejuicios. Por eso, junto con in-culturar nos cabe ex-culturar el Mensaje cristiano. Cada persona tiende a absolutizar lo propio, y también a adjetivar el cristianismo (como con la llamada cultura occidental).

Nuestros etnocentrismos limitan y obstaculizan la vivencia de la fe.

¿Cómo salimos de estas trampas? La experiencia de Dios conlleva superar elementos negativos que hay en cada cultura, y no sacralizar las costumbres. Cuestionamos el etnocentrismo que nos hace intolerantes hacia formas distintas a la propia. En cuanto a nuestra latinoamericaneidad moderna, por un lado allí inculturamos el Evangelio porque lo moderno humaniza, y, por otro lado exculturamos el Mensaje del individualismo y la idolatría moderna.

Esto último merece unas precisiones. El progreso moderno ha sido trascendentalizado; la verdad está asociada al positivismo científico; el bienestar humano depende del consumo y el desarrollo de capacidades personales. Entonces, realidades favorables al ser humano (como los avances tecnológicos, el consumo de bienes materiales, etc.) dejan de serlo cuando se trascendentaliza. Y aún más, afectan el comportamiento cristiano. Por ejemplo, la ética cristiana implica colaborar (ingenuamente) en la modernización de nuestras sociedades. En éste y otros terrenos cabe pues una labor ex-culturadora.

1.2. La inculturación tiene un desafío aún más delicado: la pluriformidad religiosa.

Es un proceso creciente e irreversible en nuestro continente. Ella es generada sobre todo por sectores marginales y capas medias. Este fenómeno moderno induce a repensar la catolicidad en América Latina[3]. Un mismo comportamiento -de pueblos pobres que aman a Dios- abarca varios sistemas creyentes. Estos sistemas y el pluriforme comportamiento religioso del pueblo no son, por sí mismos, adversarios de la Iglesia (aunque hay tensiones, particularmente a nivel de quienes dirigen estos sistemas de creencias).

En el fondo 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 monorreligiosa, entonces es inaceptable dicha variedad de expresiones (que son catalogadas como politeísmo, superstición, desviación de la verdad). Si la postura creyente es en un Dios en contacto con todos los pueblos, incluyendo sus trayectorias religiosas, y en una Iglesia pluricultural, entonces hay espacio para la inculturación y también para lo que algunos llaman la "in-religionación" del cristianismo[4]. De hecho la fe cristiana acoge varias mediaciones religiosas.

Cabe también tener presente otros aspectos. La diversificación religiosa obedece, en parte, a factores económicos, étnicos, socioculturales y psicológicos.

---

3. Hay una rápida diversificación en el campo cultural y religioso; para el caso de Brasil: *Cadernos do ISER*, números 21, 22, 23 (1989-1990), Río de Janeiro; para el caso del Perú, los estudios encargados por el Episcopado: "Grupos religiosos contemporáneos no católicos en el Perú", 1ª y 2ª etapa (1985-1987), Lima, realizados por Y. Rodríguez, H. Muñoz, A. Sueiro, C. Romero Análisis globales: O. Santagada y otros, *Las sectas en América Latina*, Buenos Aires: Claretiana, 1984; y D. Stohl, *Is Latin America turning protestant?*, Berkeley: U. of California, 1990. Son muchos los hechos que indican la inviabilidad de una neocristiandad y una uniformización católica. Además, la Iglesia ya no se ve como alma del orden social, sino más bien como sacramento de la salvación universal.

4. Ver Andrés Torres Q., *El diálogo de las religiones*, Santander: Sal Terrae, 1992, pgs. 34-38.

Durante este siglo XX, la interminable crisis social es encarada por muchos mediante el fundamentalismo religioso y la afiliación a sectas y otras asociaciones. Así muchos encuentran cohesión humana, certeza de ser salvados, sanación, seguridad bajo un caudillo religioso. Abundan, pues, ambigüedades y factores deshumanizantes. Es muy triste cómo en el sufrido espacio popular surgen polarizaciones socio-religiosas, se reafirma el autoritarismo, y persiste una abstención socio-política. Además, la actitud fundamentalista está incomunicada con las culturas urbanas emergentes y con los valores presentes en la modernidad.

Por otra parte, mientras la práctica religiosa se ahonda y diversifica, en comparación con dicho auge la militancia eclesial va disminuyendo. Es cierto que la renovación en la Iglesia muestra una gama de grupos parroquiales y movimientos laicos. Pero mucho mayor es la vitalidad y reproducción de instancias semi-autónomas de catolicismo popular, de nuevos sincretismos y de iglesias evangélicas. En las capas medias tenemos mucho espiritismo, asociaciones de raigambre oriental, pero con desarrollo en cada nación, varios tipos de esoterismo y de filosofías y cultos que acentúan el poder mental y la subjetividad. En mundos pobres, en sectores mestizos, afro-americanos, indígenas, y sobre todo en la multitud urbano-marginal, resaltan una conjunción de distintas prácticas religiosas (p. ej. muchos van un día a un local de sanación, y otro día a un templo católico) y un espectro sincrético.

A todo esto se suma -y contrapone- una religión profana. Ésta rinde culto al progreso moderno y a la todopoderosa ciencia que podría resolver cualquier necesidad humana. Vivimos en un curioso secularismo que, como advierte M. Chauí, "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].

Sin duda es sumamente complejo y diversificado nuestro escenario religioso y secular-sacralizado. Al respecto se dan muchas interpretaciones. Me parece válida la hipótesis que los pueblos creyentes de este continente han transitado por varias vías de inculturación, pero que también hay desvíos y caminos cortados. En parte las deficiencias y ausencias de la labor evangelizadora en tantos ambientes urbanos y rurales explican la pluriformidad y sincretismo religioso.

También surgen interrogantes teológicas. ¿Cómo se evalúa una sincera experiencia religiosa, cuando va junto a una ambigüedad eclesial y doctrinal? La pluralidad religiosa ¿está afectada por el espíritu del mal que engaña y disgrega al pueblo de Dios?, o, ¿hay señales de la obra del Espíritu de vida que sopla donde quiere? Una respuesta fenomenológica es que los seres humanos, a través de plurales prácticas religiosas, respiran el aire cotidiano y admiran el Misterio. A nivel teológico son palpables las "semillas del Verbo" y los "carismas del Espíritu" en la pluriformidad religiosa que -en América Latina- es principalmente inculturación de la fe cristiana.

1.3. 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. La

5. Marilena Chauí, *Cultura e democracia,* Sao Paulo: Cortez, 1989, pg. 83.

segunda mitad del siglo XX está caracterizada por oleadas de migración al interior de cada nación y por generación de nuevas identidades. Muchas personas desenvuelven varios tipos de comportamiento: reconstruyen lo propio, y, asumen matizadamente lo que encuentran en nuevos contextos. Esto ocurre no sólo en quienes migran geográfica y culturalmente. También ocurre en todos los que migramos en forma imaginaria, dada la educación y los medios de comunicación que nos abren horizontes y expectativas. Otro gran factor son los modos latinoamericanos, o mejor dicho, modos mestizos, indígenas, negros, de vivir la modernidad que penetra cada rincón del mundo. Los millones de trabajadores informales en las ciudades, por ejemplo, van ensamblando una identidad con rasgos heterogéneos de su medio ambiente.

Por consiguiente, hoy al llevar a cabo la inculturación no hay que presuponer identidades estáticas, ni parámetros abstractos como "ethos latinoamericano", esquemas nacionalistas, "cultura tradicional", etc. Los seres humanos y los contextos donde ocurre la inculturación son pueblos y personas en movimiento. Sin duda hay sólidas raíces, como los componentes indígenas, mestizos, afro-americanos, urbano-modernos; pero igualmente importante son sus nuevos perfiles, sus identidades emergentes.

Ya hemos anotado la migración, que muchos realizan de modo espacial-cultural, y que todos hacemos imaginariamente gracias a los medios de comunicación. Las capas medias, junto con las mayorías pobres, producen un amplio elenco de mestizaje cultural. La multitud urbana, como señala Cristián Parker, tiene varios modelos socio-culturales y de fe: prácticas de supervivencia y fe tradicional, voluntad integrativa y fe renovada, búsqueda de alternativas y fe comprometida[6]. El progreso mundial es hábilmente asimilado por poblaciones indígenas dentro de matrices comunales y ecológicas. Comunidades afro-americanas van superando la introyectada negación de su negritud, y continúan forjando espacios y símbolos propios. También emergen identidades juveniles, con rasgos generacionales, y seleccionando elementos de su entorno cultural. También insurgen mujeres con sus modos de ser solidarias y con alternativas ante las pautas patriarcales. Así, en muchas nuevas situaciones culturales, y con una gama de protagonistas sociales, constatamos una ebullición de identidades. Pues bien, cada uno de estos grupos humanos ha acogido el don de la fe y la han inculturado, y continúan haciéndolo en medio de rápidas transformaciones.

En conclusión, la inculturación es llevada a cabo por comunidades específicas que reciben el Mensaje y lo ponen en práctica con su sentido de fe. En la realidad contemporánea son comunidades con identidades en movimiento; y el Mensaje las interpela para avanzar hacia la vida-don de Dios.

1.4. ¿Con qué criterios la comunidad va sopesando su labor inculturadora? No son meramente las costumbres de cada grupo humano. Inculturamos no algo inventado por nosotros sino el Mensaje que Dios da a la humanidad para su

6. Cristián Parker, "Fe popular y campo cultural...", en *Por los caminos de América*, Santiago: Paulinas, 1992, pgs. 149 y 183.

salvación. Por lo tanto, el principio determinante de la inculturación es la revelación divina por Cristo y su Espíritu. Su revelación interpela y transforma el acontecer humano y los procesos culturales; y en el seno de estos procesos y acontecimientos hacemos el peregrinaje de la fe que el Espíritu dirige nuestra acción inculturadora.

Vale decir, en concreto, el criterio es la *interacción entre Evangelio y culturas*. No es simple adaptación del Mensaje su traducción y acomodación a receptores de la evangelización. Más bien, las comunidades creyentes somos protagonistas de la inculturación del Mensaje y éste se encarna en cada realidad humana. Éste es el criterio presente en lúcidos trozos del Vaticano II (GS 40-44, 58; AG 22), de Puebla (400-407), y 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). Hay, pues, en la inculturación un fértil proceso de co-relación, de inter-acción. Cada grupo humano tiene valores, tiene creatividad cultural para asumir el Mensaje. Pero es el Resucitado y su Espíritu, presentes en la historia humana, quien capacita a la comunidad creyente para inculturar el Mensaje. Y esto implica hacer un discernimiento de lo humano y de lo deshumanizante en cada cultura; y, más a fondo, de lo que concuerda y de lo que contradice el Evangelio.

Entonces, la inculturación goza de un carácter ininterrumpido. Siempre tiene desafíos; nunca acaba. Asume los retos de cada época y de cada colectividad cultural. Al peregrinar en la historia, el pueblo de Dios va inculturando el Mensaje. En nuestro escenario latinoamericano, con sus identidades antiguas y nuevas, la diversificación religiosa y los complejos procesos socio-culturales modernos, la inculturación del Mensaje es siempre novedosa.

Para terminar esta sección, unas distinciones. Según lo ya dicho, la inculturación es distinta a la aculturación. En ésta, una persona evangelizadora, con su base cultural, se inserta y asume el modo de vida de otro pueblo. En la inculturación no ocurre un contacto entre dos culturas; más bien es la interacción entre el Mensaje y una cultura. También hay que distinguir la inculturación de la pedagogía (y adaptación) cultural. En ésta la acción catequética, por ejemplo, toma en cuenta y se adapta a quienes reciben la enseñanza de la fe; o cuando los ministros de la Iglesia presentan un mensaje con ejemplos de la existencia cotidiana. Aquí no hay inculturación; sólo hay esfuerzos pedagógicos. En otras palabras, la inculturación no es hecha desde otra cultura (como sí ocurre en la aculturación) ni es hecha desde un cargo eclesial (pedagogía de adaptación). Más bien es responsabilidad de cada comunidad -que forma parte de la Iglesia universal-. La comunidad es interpelada por el Evangelio, cuyos gérmenes están en cada cultura, y es animada por el Espíritu que la transforma y santifica.

2. Encrucijada en la acción

Nuestra Iglesia hoy respalda, de modo consensual, la inculturación, aunque algunos postulan la cultura cristiana (en adelante C.C.). Hay pues una comunión de

preocupaciones, pero los hechos muestran diversas propuestas. Vale detenernos en esta encrucijada.

Asimismo, ha ocurrido en otras épocas. Tuvimos una inculturación de carácter colonial, que agredía el modo de ser autóctono. No sólo descartaba la religión indígena, negaba las culturas de los pueblos originarios. Por otra parte, abundaron las inculturaciones indígenas y mestizas, consolidadas en la "religión popular". Recordemos unos hechos mexicanos[7]. Al iniciarse la evangelización en México, los 12 franciscanos dialogaron (el famoso "Coloquio" de 1524) con líderes aztecas. Les han dicho que sus dioses son diablos, y que los españoles son servidores del Dios verdadero. Además, al hablar de Dios dicen que es "in teotl in tlatoami", atribuyéndole así un poder político absoluto. Es una inculturación colonizadora. Por otro lado, los indígenas llaman a la Virgen María como "Tonantzin", es decir, "nuestra Madre", según un reclamo del lúcido Bernardino de Sahagún. Claramente es otro modo de inculturizar el mensaje cristiano. Estos y tantísimos otros incidentes muestran toda una historia de varias modalidades de cristianismo.

A partir del Vaticano II (GS 58), de la Evangelii Nuntiandi de Pablo VI, y de la elaboración latinoamericana explicitada en la Conferencia de Puebla, tenemos como paradigma: "evangelizar la cultura". Al escudriñar su implementación es obvio que no es algo monolítico. De hecho abarca desde el polo de la neo-cristiandad latente en la propuesta de una "cultura cristiana", el denominador común en nuestra Iglesia que es hacer una "pastoral inculturada", y hasta el fecundo polo de comunidades inculturadoras gracias al dinamismo del Espíritu. Estas tres prácticas coexisten hoy en la Iglesia Católica, y han sido incluidas en el texto episcopal de Santo Domingo[8]. Como las tres son calificadas como inculturación, cunde la confusión. Conviene, pues, ver las características de cada una, y evaluar si son o no inculturación

2.1. La propuesta de "comunidades inculturadoras"

Es nuestra gran tradición: comunidades y grupos anónimos que durante cinco siglos han recibido la Buena Nueva y la han puesto en práctica según su modo de ser. Así, en cada uno de los muchos universos culturales en América Latina y el Caribe existe un cristianismo inculturado. Se han generado modalidades indígenas,

---

7. Ver C. Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España,* Quito: Abya Yala, 1990, pgs. 103, 118, 233. Para una visión creyente y crítica: J.J. Gómez "Historia de la evangelización de la cultura y de la inculturación del evangelio en América Latina", en VV.AA., *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio,* B. Aires: Guadalupe, 1988, que anota la destrucción de nuestras culturas, y un modo de inculturación que luchó contra el demonio (de los indígenas) pgs. 56 y 58; y X. Serrano, *Los primeros 50 años de evangelización en el mundo nahuatl,* México: La Cruz, 1991, que distingue el "método político" de evangelización que implicaba la "agonía de la cultura" autóctona (pg. 22) del "evangelio inculturado" de Antonio Valreiano, a quien se atribuye el "Nican Mopohua" con el relato de la Virgen de Guadalupe (pg. 74).

8. Estos dos polos aparecen en los seis documentos preparatorios y el texto final de SD. Poco se habla de I. en la "Primera Redacción del Documento de Consulta" (1989), 4 veces; y en el "Instrumento Preparatorio" (1990), 5 veces. Luego de la "Prima Relatio" (1990) que recoge los aportes de los episcopados de cada país, y del "Documento de Consulta", (1991) donde la I. es tratada en 48 párrafos, tenemos la importantísima "Secunda Relatio" (1992) con I. en 67 párrafos y C.C. en 11. El "Documento de Trabajo" (1992) tiene I. en 28 y C.C. en 12 párrafos. El texto final, o SD, tiene I. en 41 y C.C. en 9 párrafos. Estos datos cuantitativos dicen mucho. (En el texto los tres últimos documentos -los más importantes y representativos de las iglesias latinoamericanas- son citados con las siglas: SR, DT, SD).

afro-americanas, mestizas, urbano-modernas, etc. de vivir la fe. Grupos de base y líderes eclesiales, con su *sensus fidei*, han acogido y comunicado el Mensaje.

Esta larga y sólida práctica sólo ahora, desde los años 80, comienza a ser propuesta de modo sistemático por pastoralistas y teólogos. Hemos sido incentivados por las experiencias de Iglesia de Asia y de Africa. Se trata de un amplio plan de evangelización desde las culturas y con opción por los "últimos" privilegiados por Jesús. Ella implica una eclesialidad pluriforme (no monocultural). Y lo medular en la inculturación es su animación por el Espíritu que capacita a las comunidades para inculturizar el Mensaje de vida en medio de condiciones de muerte.

Hoy, el Evangelio inculturado es palpable sobre todo en la 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. Es decir, la inculturación abarca cada dimensión del ser creyente en Latinoamérica (y no es reducida a asuntos "culturales" segregados del acontecer humano y la espiritualidad de cada comunidad).

Estos avances ingresan en la perspectiva de liberación[9]. Las comunidades de base y mucha labor pastoral hoy redescubre a Cristo y su Reino inculturados. Con respecto a una sistematización, sobresalen los aportes de Paulo Suess, que plantea la analogía de la Encarnación, el método de inculturar con una meta liberadora, y una evangelización desde las culturas (y no hacia las culturas). Franz Damen subraya sujetos de este proceso en cada iglesia local, y la conversión de la cultura por la causa del Reino. Leonardo Boff argumenta evangelizar desde realidades marginadas hacia una cultura de vida libre, debido a la Encarnación y a la obra del Espíritu. Noé Zevallos anota la inculturación del Evangelio que opta por la creación y esperanza de pueblos pobres. Ernesto Cavassa recalca el encuentro entre cultura e Iglesia, y propone unos lúcidos principios de inculturación. Por mi parte he señalado la pluriforme interacción entre el Mensaje cristiano y las culturas en una perspectiva de liberación, y como todo está fundamentado en Pentecostés. En cuanto a culturas marginales, Pedro Trigo critica la ilusión de neo-cristiandad y propone una inculturación dialogante en el mundo urbano-barrial, y, Ronaldo Muñoz postula la conversión a los pobres y en especial a la juventud para dar un aporte evangelizador nuevo.

Finalmente, está bien presente en el magisterio episcopal de Santo Domingo, tanto en los documentos preparatorios más representativos (como son la Secunda Relatio y el Documento de Trabajo) como en el texto final. La inculturación es hecha en comunidades de base y en cada Iglesia particular (SR 142, y ver 73, 119, 120,

---

9. La propuesta de "comunidad inculturadora" poco a poco va marcando la corriente de teología de liberación. Ver: Paulo Suess, "Evangelización desde las culturas", en VV.AA., *Vida, clamor y esperanza*, Bogotá: Paulinas, 1992, pgs. 221-238; Franz Damen, *Hacia una teología de la inculturación*, La Paz: CRB, 1989, pgs. 38-40; Leonardo Boff, *Nova evangelizacao*, Petrópolis: Vozes, 1990, pgs. 38-40; Ernesto Cavassa, "Vivir lo de Dios de otro modo: inculturación y fe", *Páginas*, 106 (1990), pgs. 22, 29, 31-38; Noé Zevallos, "Cultura e inculturación...", en VV.AA., *La nueva evangelización*, Lima: CEP, 1992, pgs. 75, 95-97; Diego Irarrázaval, "Inculturación latinoamericana de la catequesis", *Teología y Vida*, XXX/4 (1989), pgs. 279, 295-7; y para la inculturación en las culturas populares, los buenos artículos de Pedro Trigo y Ronaldo Muñoz en VV.AA., *Por los caminos de América*, Santiago: Paulinas, 1992, pgs. 273-302.

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 (Guadalupe de México) es presentada por Juan Pablo II (discurso 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 presentado como el origen, el principio, de la inculturación (SR 118-120; DT 372; SD 243). Todo esto configura un modelo comunitario y liberador de la inculturación del Mensaje del Señor. (Como luego veremos, el texto de SD también emplea este término de inculturación para referirse a un modelo de neo-cristiandad, y a un modelo de "adaptación", lo que se presta a confusiones).

2.2. Propuesta de neo-cristiandad

Muchas instituciones cristianas y personas laicas confrontan el secularismo y la indiferencia religiosa, y, afirman una espiritualidad y una cultura cristiana. Ya no es el esquema colonial donde la religión ordenaba toda la realidad, aunque hay cierta nostalgia y continuidad con aquella cristiandad. Se trata, más bien, de tres siglos de esfuerzos por instaurar una "civilización cristiana". En concreto, hoy son inquietudes de capas medias y pudientes cuya voluntad es reorientar cultural y espiritualmente el desarrollo humano. Critican la modernidad por olvidar lo sagrado y quitar peso público a la Iglesia. Poco cuestionan condiciones económico-culturales de la deshumanización contemporánea. Es una propuesta que puede ser calificada como de neo-cristiandad, aunque sus portavoces suelen advertir que no es así; sin embargo, las acciones apuntan hacia un ordenamiento religioso de la realidad y hacia una Iglesia conductora de la humanidad.

Los fundamentos, o paradigmas doctrinales, son: la presencia del Hijo de Dios en la historia, y, una estrategia eclesial en favor de la llamada civilización del amor. La encarnación del Verbo es entendida conllevando la divinización de la realidad. Así, cada rubro humano estaría llamado a definirse como cristiano. Además, a la Iglesia le asignan un inmenso rol: renovar el acontecer moderno, ya que mediante su Mensaje la persona y la cultura pueden llegar a ser plenamente humanas. La Iglesia es considerada sociedad perfecta; y, al mundo y a la cultura no le atribuyen autonomía como la planteada por el Vaticano II.

¿Quiénes están a cargo de esta propuesta? Principalmente unos movimientos laicos de carácter mundial y en rápida expansión. Cada uno tiene su historia y sus objetivos propios. Pero tienen unos puntos en común: combate al secularismo, reunir militantes en la causa de una civilización nueva, y acento en la espiritualidad. Resaltan Comunión y Liberación, Opus Dei, Neo-catecumenado, Focolari, Renovación Carismática. En el caso de *Evangelización 2000*, una publicación de la sección peruana advierte que "no se intenta la imposición de una cultura cristiana, sino de la inculturación del Evangelio en cada situación", pero su lema mayor es el regalo que Jesús quiere para el año 2000 es "un mundo más cristiano y con más cristianos"[10]. Aquí, detrás de las palabras, a la inculturación la equivalen a mundo cristiano. Estos movimientos son apoyados por instancias romanas, pero a menudo

no se llevan bien en las Iglesias particulares, al prescindir de la pastoral de conjunto. Otros importantes gestores son la red de centros de espiritualidad y de estudio, donde líderes laicos son formados para ser piadosos y ejemplares, y a la vez, asumir responsabilidades públicas.

A esta práctica contribuyen varias clases de pensadores. Generalmente dicen que no re-editan una cristiandad, pero sí postulan que las culturas de hoy sean moldeadas por la fe y guiadas por la acción eclesial. Desde hace años, en el Cono Sur más modernizado y secular, laicos y clérigos prominentes argumentan una re-orientación de la evangelización latinoamericana[11]. Ante la crisis de la modernidad, Methol Ferré vislumbra un resurgimiento católico (que no sería una restauración) para una nueva civilización. G. Carriquirry piensa que es "hora de la Iglesia", dado el fracaso de ideologías y utopías, y que superando el cisma entre élites y pueblo, cabe fortalecer la fe personal y volver a la fuente de la Redención. L. Gera y otros en Argentina han reivindicado las culturas populares como portadoras de valores cristianos y como base de la evangelización. Desde Chile, P. Bigó aplaude un vuelco en el Magisterio: desde un enfoque socio-económico a uno socio-cultural, y apuesta a una "nueva evangelización desde lo propio de la cultura mestiza del continente, desde un trasfondo católico. Sólo desde allí se puede superar la modernidad en una auténtica mutación cultural...". Cada uno, desde sus criterios, está en favor de una civilización cristiana-popular-moderna.

Se suman aportes de quienes, junto a los ya mencionados, asesoran episcopados, CELAM, y organismos de Roma[12]. Al inaugurar un evento del CELAM, Mons. Quarracino acotaba: "evangelizar la cultura es querer hacerla cristiana en su conjunto, pero por medio de la libertad, de la Iglesia... nunca por el Estado". En el debate, redactado por J. Terán, Medellín es interpretado como algo socio-económico, y Puebla como más profundo al plantear la evangelización de la cultura. Incluso se dice: la evangelización que penetra en la cultura "tiene un poder totalizante". Por su parte, Mons. J. Lozano resalta desafíos que la inculturación significa para toda la Iglesia, y dice que cuando una cultura ya está evangelizada entonces "el cristianismo radica en ella". Por su parte, Pedro Morandé conecta evangelización de la cultura con "crear una nueva polis", y postula que la C.C. hace a cada persona "lugar donde puede habitar la plenitud de la vida divina".

---

10. "Camino. Revista Católica" (Perú), 4/22 (1988), pgs. 3 y 5. (Ella anota que gran parte de los textos provienen del boletín internacional).

11. Son autores que, junto con algunos rasgos de neocristiandad, adhieren al gran paradigma de "evangelizar la cultura". A. Methol F., "El resurgimiento católico latinoamericano", en *Religión y Cultura*, Bogotá: CELAM, 1981, pgs. 119, 123-4. Guzmás Carriquirry, "Cinco siglos de la Iglesia en A.L.", *VE* (Lima) 22 (1992), pgs. 40, 43-4, 46, 59. L. Gera, "Religión y Cultura", *Nexo*, 9 (1986), 51-72; P. Bigó, "La Iglesia latinoamericana frente a la mutación cultural de la modernidad", *Cultura y Evangelización en América Latina*, Santiago: ILADES, 1988, 12-14, 22.

12. Ver las contundentes ponencias en el encuentro del CELAM en México, en 1980, sobre *Religión y Cultura*, (Bogotá, 1981), de Mons. A. Quarracino (pgs. 5 a 9), Methol Ferré (ya citado), y el crucial resumen del debate (pgs. 328-367) redactado por J. Terán, con su "proyecto cultural latinoamericano" (cito pgs. 328 y 331). Javier Lozano, 'La inculturación en la Redemptoris Missio", *VE* 19 (1991), pg. 18. Pedro Monrandé, "Modernidad y cultura L.A.: desafíos para la Iglesia", *Cultura y Ev...* (ILADES) pg. 40, y "Comentario al tema propuesto para la IV Conferencia General", *VE* 19 (1991), pg. 124.

Llama la atención la similitud entre lo planteado por estas reflexiones latinoamericanas y otras de la región europea. Por ejemplo, F. Sebastián lamenta que "la fe cristiana ya no es la matriz cultural de Europa". De ahí brota una "empresa decisiva de nuestro tiempo, según plantea este intelectual español: "la refundación de la cultura europea". Todo esto implica un cambio eclesial con respecto a la modernidad, porque cabe construir "una Europa en la que la fe y modernidad aparezcan como dos dimensiones reconciliadas..."[13].

También es el rumbo tomado por una corriente teológica que ve toda la pastoral y reflexión en clave de reconciliación, e insiste que la fe impregna cada cultura para que sea más humana[14]. Según M. Salazar, construir cultura cristiana es abrir para Cristo "todas las realidades humanas... todas las estructuras". A. García acota que la "propuesta de cultura cristiana representa la posibilidad de un nuevo adviento cristiano", haciendo a las diversas culturas cada vez más humanas. Tenemos pues un fino planteamiento de neo-cristiandad con un tono pluralista.

Estas perspectivas ingresan, en parte, al Magisterio latinoamericano. Si uno compara, por ejemplo, los textos preparatorios para Puebla y luego para Santo Domingo, ella aparece como una línea de carácter secundario pero persistente. En Puebla encontramos retazos de neo-cristiandad: el substrato católico y la síntesis cultural, una Iglesia forjando estructuras latinoamericanas (ver 7, 343, 350, 393, 395, 412, 1099). Santo Domingo postula que "toda evangelización ha de ser inculturación del Evangelio. Así toda cultura puede llegar a ser cristiana..." (13, y cf. 24, 27, 31, 33, 45, 97, 229, 263). Pero, sin duda, el paradigma central continúa siendo: evangelizar la cultura.

2.3. Propuesta de pastoral inculturada

Ésta es la acción más común durante los dos milenios de fe cristiana. Desde mediados de este siglo hay mayor conciencia, debate y planificación sobre lo que ha sido llamada "adaptación" del Mensaje, y luego "evangelización de las culturas", y ahora último, "pastoral de la inculturación".

El Concilio Vaticano II abrió las puertas con la perspectiva de la Iglesia particular y sus responsabilidades (CD 11), de la catolicidad que congrega "diversos pueblos" y "diversos elementos" (LG 13); y, más precisamente con directrices sobre "variaciones y adaptaciones" de la liturgia a los diversos pueblos (SC 36, 38-40), y sobre la interacción entre la Iglesia y las costumbres, sabiduría e instituciones de cada pueblo (AG 22). Incluso hay un esbozo de la inculturación, al decir que el Evangelio "fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y las tradiciones de cada pueblo" (GS 58). Así se abren las puertas.

En América Latina ¿cuáles son los inicios de esta propuesta? Todos los esfuerzos de una pastoral de conjunto, y en respuesta a desafíos en cada contexto humano, de modo implícito han iniciado la pastoral inculturada. Otro inmenso avance

13. F. Sebastián A., *Nueva Evangelización*, Madrid: Encuentros, 1991, pgs. 31, 37, 81.

14. Esta corriente de opinión ha realizado en el Perú varios congresos internacionales de "teología de la reconciliación". En cuanto a su visión de "cultura cristiana", ver M. Salazar, "Jesucristo ayer, hoy y siempre", *VE* 22 (1992), pg. 87; y A. García, "Cultura Cristiana", *VE* 22 (1992), pgs. 98, 103-106.

ha sido la metodología de los "signos de los tiempos", resumida en la fórmula "ver-juzgar-celebrar-actuar"; ya que así la evangelización asume y transforma la realidad socio-cultural. Además, la creciente revalorización de la religión popular conlleva reconocer en modos de ser y vivir del pueblo la presencia de Dios. En cuanto a los fundamentos doctrinales, la Encarnación implica inserción en cada cultura, y la Redención tiene un aspecto de transformar la cultura.

En nuestras Iglesias sobresalen logros sectoriales. Una evangelización inculturada en el sistema educacional, en la acción social y en la defensa de los derechos humanos, en la catequesis en una variedad de ambientes humanos (y en que sobre todo la mujer es agente de inculturación), y, en una gama de servicios pastorales adaptados a la familia, encarcelados, juventud, profesionales, etc. Son logros por presentar y poner en práctica el Evangelio en la existencia cotidiana, y también en diálogo con aspiraciones y valores humanos (particularmente de las capas medias y de ambientes urbanos). Por otro lado hay evidentes limitaciones. No todos en la Iglesia hacen la inculturación, sino más bien los agentes de pastoral en cada sector (como los ya nombrados). Por ejemplo, los educadores cristianos, y no la comunidad educativa, son los encargados de evangelizar la cultura. Otra limitación es la inexistente o muy reducida inculturación en los mundos indígenas, negros y mestizos. En términos generales, y sumando logros y limitaciones, gran parte de los organismos eclesiales están llevando a cabo una pastoral inculturada.

Esta propuesta es alimentada por varias líneas de reflexión. Una óptica intenta superar los acentos sociales en la pastoral latinoamericana, y plantea que lo cultural es algo integral[15]. G. Remolina exalta una pastoral que llama radical, enunciada en Puebla e impulsada por el Papa Juan Pablo II: "el Evangelio puede convertirse en modelo que engendre y estructure una cultura" (Es una óptica cercana a la de neo-cristiandad). Mayor solidez y difusión tiene la reflexión sobre procesos latinoamericanos de inculturación[16]. Dom Antonio d.C. Cheuiche subraya la doble apropiación entre Evangelio y cultura; la fe es "fuerza creadora de cultura", y "cada cultura expresa el Evangelio de manera original". Por otro lado, Juan Carlos Scannone traza toda una pastoral de la cultura, en sentido de inculturación, incluyendo la cultura moderna a partir de la sabiduría popular (y asumiendo la opción por los pobres y la perspectiva de liberación). Otra línea de reflexión, más profunda y realista que las anteriores, conecta lo cultural con la liberación (y es semejante a la primera propuesta: comunidades inculturadoras)[17]. José Comblin reseña la problemática de opresión cultural en América Latina y el reto de liberación en cada una de nuestras culturas; y precisa que "el agente principal de la inculturación es el mismo pueblo que recibe el Evangelio" y que éste "produce una transformación profunda de la cultura".

---

15. Ver la propuesta de P. Bigó (nota 11). G. Remolina, "Problemática de la evangelización de la cultura hoy", en *Evangelización de la cultura e I. del Evangelio*, Buenos Aires: Guadalupe, 1988, pgs. 98-100.

16. Dom A. do C. Cheuiche, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Bogotá: CELAM, 1988, pgs. 49-50. J. C. Scannone, "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", en obra citada en nota 15, pgs. 270-274.

17. José Comblin, "Evangelización de la cultura en A.L.", *Persona y Sociedad* (Santiago, Chile), 2 (1988), pgs. 139-154, y "Perspectivas teológicas sobre la cultura", en *Teología y Cultura*, Santiago, 1992, pgs. 6-15. J. Silva "Evangelización y cultura: sistematización teológica", en *Por los caminos de América*, pgs. 332-342.

Por su parte, Joaquín Silva desentraña la teología de la inculturación: su momento in-cultural deducido analógicamente del misterio de la Encarnación, y su momento tras-cultural en que el Evangelio transforma la cultura, según la dinámica de la Redención; y todo esto en el sentido de proceso de liberación con su consumación escatológica.

El Magisterio claramente respalda esta propuesta. Evangelii Nuntiandi entra a fondo en lo cultural (20, 44-45, 48, 63) "hasta sus mismas raíces", y más aún entra en la perspectiva liberadora (29-39). Juan Pablo II explícitamente enseña la inculturación como "uno de los componentes" de la Encarnación (Catechesi Tradendae, 53), y en su encíclica de la Misión describe la inculturación como encarnar "el Evangelio en las diversas culturas" e introducir "a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad (eclesial)" (Redemptoris Missio, 52). En nuestro continente, la Conferencia Episcopal de Puebla es significativa por su opción preferencial por el pobre, y por plantear lo cultural en la "meta general" de la evangelización (Puebla 385-443). Santo Domingo continúa y ahonda esta visión de Puebla, y la amplía gracias a la enseñanza del Papa sobre la inculturación y gracias también a pasos dados en la pastoral y teología latinoamericana. La inculturación es tema principal al hablar de pastoral en mundos indígenas y negros. (SD 243-241), y también en la pastoral moderna y urbana (SD 252, 254, 256, 279).

En síntesis, tenemos hoy en América Latina tres grandes propuestas: comunidad inculturadora, neo-cristiandad cultural, pastoral inculturada. Cada una de ellas reclama ser un modo de inculturación. ¿Cuál tiene más profundamente ese carácter? ¿Estamos en una encrucijada, y cabe escoger una y descartar las otras? Me parece que la primera y la tercera son, en cierto sentido, complementarias. La segunda (neo-cristiandad) es a mi entender un camino inviable si es propuesto para toda la Iglesia latinoamericana (aunque sí es viable como programas de evangelización y espiritualidad en favor de élites y ciertas capas medias). Pero, a fin de cuentas, ¿cuál parece ser la más acertada? Opino que la primera propuesta, por dos razones principales. Es un modo de acción generalizado en las comunidades de fe en el continente. Y es la propuesta con mayor sustento teológico (como veremos en la sección siguiente).

Las tres propuestas pueden ser resumidas, mediante un cuadro comparativo. Así se subrayan diferencias. Por otro lado, como cualquier esquema, simplifica realidades com-plejas. En el cuadro, presentado a continuación, los puntos de comparación son: problemática (a la que responden las propuestas de inculturación), sujetos sociales, responsables de la inculturación, metodología, bases o fuente doctrinal, meta de la inculturación.

Cuadro Comparativo: Tres Propuestas de Inculturación

	propuesta N° 1: Comunidad Inculturada	**propuesta N° 2: Cultura Cristiana**	**propuesta N° 3: Pastoral Inculturada**
problemática para la inculturación	procesos socio-culturales	secularismo e indiferencia religiosa	adaptar el Mensaje
sujeto social	pueblo, etnia, género	personas capacitadas	agentes pastorales
responsables	comunidades creyentes	movimientos laicos	instancias eclesiales
metodología	vivir fe inculturada	cristianizar la sociedad (neo-cristiandad)	comunicación a cada cultura
fuente doctrinal	Pascua y Pentecostés	Encarnación	Encarnación y Redención
meta de la inculturación	liberación integral	verdades de la fe y poder eclesial	inculturación de la fe y de la Iglesia

3. Audacia bíblico-teológica

La existencia de varias líneas de acción invita, y exige, un discernimiento. Cada una y toda acción inculturadora tiene que ser fiel a la presencia de Dios en nuestra historia.

Captamos la Revelación como en un espejo. Mediante imágenes y conceptos imperfectos, pero necesarios, vamos conociendo el amor de Cristo (Ef. 3,19). Dios transforma la humanidad, el universo, la historia, y nos conduce hacia un "cara a cara" (1 Cor. 13,9-12). En este sentido se elabora la teología del amor liberador; la que comúnmente es llamada teología de liberación.

¿Existe además una teología de la inculturación? Ésta, como bien sabemos, es una acción de la Iglesia, y no una manifestación de Dios. Por eso, en sentido estricto, no hay una teología "de" la inculturación, pero sí "en" ella. En el Mensaje comunicado hoy -el qué de la inculturación- ciertamente hay reflexión de fe;

asimismo, en la comunidad eclesial -el quién de la inculturación-. Esto está claro. Por otro lado, es necesario afinar otros aspectos: el cómo, vale decir, si la inculturación proviene de la encarnación, de la pascua, o de Pentecostés (o del conjunto de estos misterios); y también aclarar el para qué de la inculturación: su objetivo es una mejor pastoral, o una inculturación liberadora, o generar una cultura cristiana.

Cuando la inculturación tiene calidad evangélica, ella es verdaderamente audaz. Generalmente es hecha por la sabia población creyente (y son escasos los profesionales de la teología que toman este rumbo).

3.1. Vivencia y norma neotestamentaria

Desde sus orígenes el cristianismo muestra una audacia casi inexplicable. Cualquier religión tiende a solidificarse en un espacio cultural y permanecer allí. La fe cristiana no ha funcionado así; ya que se ha difundido con una rapidez asombrosa por diversos universos culturales. El nuevo testamento está lleno de vivencias y normas intrépidas. Las acciones de Jesús y de sus seguidores son como una proto-inculturación que define toda la labor posterior. San Pablo es un evangelizador y teólogo de extraordinario coraje. La Buena Nueva asume mediaciones judías, y de inmediato también las de otros pueblos y culturas.

El Hijo de Dios es netamente judío, y a la vez su modo de ser y misión es universal. Su vida está centrada en el Reino que interpela y subvierte todo (cf. Mc. 1,15; Mt. 11,4-6; Lc. 6,20-26). Proclama, como esencial, el amor a Dios y al prójimo, y sorprendentemente pone como ejemplo de ello el actuar de un samaritano y no de un judío piadoso (Lc. 10,25-37). Su ministerio va orientado hacia y culmina en la Pascua, que claramente es de origen judío pero que recibe un sentido absolutamente nuevo (Lc. 8,31-33; 22,14-20). Y, en cuanto a Dios, le trata y lo presenta a todos como un Abba (Lc. 11,2-4). Es decir, los ejes de la misión de Jesús tienen un sello inculturado.

Asimismo, su enseñanza y actividad cotidiana. Jesús enseña inculturadamente. Elabora parábolas con un carácter profético y con calidad poética. Resaltan las que comparan asuntos muy concretos con la maravillosa presencia del Reino: semilla que crece sola, grano de mostaza, cizaña, levadura, tesoro escondido, perla, red en el mar, siervo sin misericordia, trabajadores en la viña, fiesta matrimonial, diez vírgenes (ver Mc. 4,26-29; Mt. 13,24-33.44-50; 18,23-35; 20,1-16; 22,1-14; 25,1-13). Otro lenguaje muy popular y estremecedor es el de sus proverbios. Que los muertos entierren a los muertos; no poner la mano en el arado y mirar para atrás... (Lc. 9,60-62). Una casa dividida, un reino dividido, no se mantienen (Mc. 3,24-26). Amen a sus enemigos... (Mt. 5,44). Ancho es el camino de la perdición, y angosto el camino a la Vida (Mt. 7,13-14). Fuertemente inculturada es también su actividad terapéutica y social. Continuamente sana a personas enfermas, en respuesta a sus clamores o bien tomando Él la iniciativa (Mc. 1,32-34; 3,10-11; 5,22-43; etc.). Busca e interactúa con las personas social y religiosamente excluidas y despreciadas; suele comer, es decir, tener amistad, con los pecadores (Lc. 15,2; Mt. 11,19), y no extraña que reciba por ello fuertes críticas. Otra acción crucial es luchar contra los malos espíritus y liberar a los atormentados por ellos (Mc. 5,2ss.; Lc. 4,31ss.; 11,20).

Todo esto muestra una Buena Nueva inserta en una época y cultura, y trascendiéndola.

Junto con ser algo característico de Jesús lo es de sus apóstoles y discípulos. Es Señor Resucitado y dador del Espíritu hace que las primeras comunidades continúen con la inculturación hacia todas las culturas. Tanto los doce como los setenta y dos van anunciando el Reino, sanando enfermos, caminando como pobres, ofreciendo paz a todos (Lc. 9,1-2; 10,2-11). Van "hasta los confines de la tierra" y a "todas las naciones" (Mt. 28,18-20; Lc. 24,27). Y el Resucitado les da el Espíritu, que "conduce hacia la verdad completa" (Jn. 20,22 y 16,13). Y antes de ascender al cielo les asegura que gracias al Espíritu serán testigos para judíos y samaritanos y en toda la tierra (Hech. 1,8). En síntesis, la proto-inculturación de Cristo y su comunidad se fundamenta en la encarnación del Verbo, el ministerio del Maestro y su Pascua, y el envío del Espíritu a todo el mundo.

Veamos ahora cómo es propiamente la inculturación, hecha por las comunidades con sus apóstoles, e impulsada por el proceso de Pentecostés. Es clara la fidelidad de estas comunidades a su Maestro judío en la misión irradiada a otras culturas. Pero es una fidelidad cargada de controversias. Pedro y Pablo tienen una disputa. Las comunidades debaten ardorosamente cómo inculturar la fe. Sobresalen las discusiones en Antioquía y en Jerusalén, las intervenciones de Bernabé y Pablo, el apóstol Santiago, los profetas Judas y Silas, y finalmente, los acuerdos del "primer concilio de la inculturación" (Hech. 15; Gál. 2). (Esta audacia es retomada por el Vaticano II, que también puede ser calificado como concilio de la inculturación). Explícitamente se conjuga la catolicidad con la particularidad de la misión y de la fe cristiana.

A fin de cuentas ¿por qué ocurre todo esto? Debido al dinamismo de Pentecostés. Éste es, a mi entender, la clave de la inculturación (sumándose a la encarnación y a la pascua). La Iglesia avanza por lo que hizo Jesús (no cabe duda) pero sobre todo por su Espíritu que determina la inculturación en todas las naciones. Pentecostés ocurre en un contexto judío (Hech. 2,1-24; 2,4.38; 4,31), y también alcanza a los gentiles (acontecimiento en casa de Cornelio y Espíritu dado a los gentiles (Hech. 10,44-7; 11,15; 15,8-9), y en el ambiente judío-helenista en la iglesia laical de Antioquía (Hech. 11,19-21; 13,1-3). Es evidente que la inculturación no es un invento humano; es iniciativa del Espíritu. También cabe exaltar la audacia de los apóstoles y sus sucesores y de las comunidades creyentes, en los orígenes que estamos reseñando, y a lo largo de dos milenios de trayectoria eclesial. La norma ha sido y es: con cada lengua, en cada universo cultural y simbólico, "hablar las maravillas de Dios" (Hech. 2,11). La inculturación no es pues para conquistar adeptos, sino para dar testimonio, pluriculturalmente, del Dios salvador de la humanidad.

Lo ya anotado es corroborado y ahondado por la evangelización y doctrina de San Juan y San Pablo. Ellos tienen -y sobre todo el segundo- un rol protagónico. Es admirable la inculturación juanina. Me detengo en dos aspectos fundamentales. El modo como Juan presenta la identidad de Cristo: verbo, agua, pan, luz, puerta, pastor, resurrección, vida, vid; es decir, analogías que nos conducen al misterio del

Hijo de Dios. También es notable como ordena la primera parte de su Evangelio en torno a signos, señales proféticas de una salvación concreta: agua convertida en vino, curación de hijo de un funcionario, sanación del paralítico, multiplicación del pan, andar sobre el agua, curación del ciego, resurrección de Lázaro (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. Replantea el Evangelio tomando bien en cuenta a diversos interlocutores: judíos, gentiles, personas débiles, etc. y se identifica con cada cultura y con todas las personas (1 Cor. 9,20-23). Si consideramos las grandes cartas de este apóstol de la inculturación, constatamos que Romanos y Gálatas ofrecen la Palabra a judíos y a gentiles. Es un mensaje sobre la Justicia de Dios, que no se mezcla con el yugo de la Ley judía, y aún más, Pablo polemiza contra el sectarismo cultural-religioso de los judaizantes, explica que Dios justifica a los gentiles por la fe (cf. Gál. 3,6-9.26-29) y que todos -sin importar su condicionamiento cultural- pueden llegar a ser "uno en Cristo Jesús". Efesios y Colosenses afirman sin medias tintas la salvación de los paganos y explicitan el Mensaje empleando algunos elementos de su cosmovisión. A la vez, Pablo confronta los sistemas culturales: el Dios débil es fuerte -lo cual escandaliza al judaísmo-, y el Dios necio es verdaderamente sabio -algo inaudito para la gentilidad- (1 Cor. 1,18-31).

Me parece que Pablo propugna una inculturación motivado por todo el misterio de Cristo. Su kénosis y pascua: se hace semejante a los seres humanos hasta el límite de la muerte, y, asume la cruz, y es exaltado como Señor "para gloria de Dios Padre" (Fil. 2,5-11). Su Pentecostés. Pablo enseña con palabras aprendidas del Espíritu (1 Cor 2,10-13). Gracias al Espíritu es posible llamar, tal como hacía Jesús, a Dios como papá-Abba (Gál. 4,6; Rom. 8,15). Y, es el Espíritu que habita en los creyentes y los resucita como a Jesús (Rom. 8,9-11). En conclusión es una fantástica inculturación la realizada por Pablo y sus comunidades.

Ahora bien, ¿cómo continúa este dinamismo original? ¿Acabó allí la inculturación, consolidada en el mundo greco-romano? No. Continuó, por ejemplo, en los pueblos eslavos, con la obra de Cirilo y Metodio (Juan Pablo II: "Slavorum Apostoli", 1985). Y ha continuado en cada pueblo, particularmente (como luego anoto) en las comunidades de la gente común.

3.2. Avances sistemáticos desde abajo

Se trata de logros de carácter permanente y en torno a los fundamentos de nuestra fe. Hay una valiosa sistematización teológica que es generada en programas oficiales de enseñanza y en textos densos; son útiles en círculos restringidos, eruditos. Otra modalidad es la producida por la Iglesia, que en el caso latinoamericano es generalmente la comunidad popular en cada universo cultural: mestizo, negro, indígena, urbano-moderno, clase media y profesional, etc., y también por sectores emergentes como la juventud, la mujer, la muchedumbre excluida en la ciudad. Cada uno de estos sectores, a través de la comunidad creyente, elabora su respuesta al Evangelio y a la presencia del Espíritu. Así cristalizan comprensiones de la fe, principalmente mediante señales de la presencia de Dios. Es decir, una

semiología teológica. El Mensaje es captado semiológicamente: en el acontecer cotidiano (como la curación de una enfermedad), en ritos (desde la breve señal de la cruz hasta el complejo festejo religioso de un pueblo), en la ética (una acción solidaria sin aspavientos; fidelidad entre las personas), en la comunidad (testimonio de fe de catequistas, celebración eucarística).

Vale distinguir dicha modalidad de una sistematización de explicaciones de la fe. Es lo que suelen hacer las élites. Su teología es sobre todo una hermenéutica, una interpretación de textos bíblicos y documentos eclesiales. Sin duda es un procedimiento válido, aunque limitado a un pensar conceptual. Si uno lo compara con una comprensión simbólica de la fe, ésta es más profunda y asequible a todo el pueblo de Dios.

Tiene, pues, más peso la sistematización hecha desde abajo, desde la comunidad de fe. Ya se dijo que es un abanico de protagonistas, con sus universos culturales, que cristalizan sus sistematizaciones. Además, en medio de la pluralidad latinoamericana, brotan puntos en común. Los más resaltantes son el sentido de la salvación, la pneumatología, comprensión de la Iglesia, y captación del misterio de Dios.

La soteriología del pueblo se manifiesta en el culto a las imágenes milagrosas. En ellas se entiende la encarnación, el Dios con nosotros, muy concretamente en cada hogar y centro de trabajo, en el centro del barrio o pueblo (capilla o templo). Lo milagroso dice, a su modo, que Dios transforma y redime la existencia humana. El lenguaje sobre la "protección" brindada por el Santo o Santa, y la abundancia de "bendiciones", tienen contenido salvífico. Cuando todo esto está conectado con un comportamiento humano responsable y amoroso, entonces el culto a imágenes es respuesta más integral al don de la salvación.

En las comunidades pobres siempre hay un liderazgo socio-cultural y religioso. Atañe a necesidades de sanación, de oración común, de organización, de recuperación de la paz en medio de mucha violencia. En cierto modo son señales de la presencia de Dios, del Espíritu que sopla donde quiere. Implícitamente tenemos una pneumatología, en las personas líderes guiadas por Dios (por ejemplo, quienes curan dicen que Dios actúa y los usa a ellos/as como instrumentos), y en eventos humanos y sesiones de oración en que claramente uno palpa el calor del Espíritu Divino.

La eclesiología del pueblo es básicamente sacramental. La experiencia de comunidad, apoyo mutuo, compartir de fe y amor, como signo de una humanidad nueva creada por Dios. Los ritos y sacramentales, junto con los sacramentos oficiales, definen la vivencia de lo sagrado y la comprensión de Dios que salva a los creyentes (y, por consiguiente el ser humano no es dueño de su vida). Hay una sistematización creativa, en continuidad con lo hecho por comunidades neotestamentarias, y que hoy es llamada Iglesia de los pobres.

El misterio de Dios es entendido, intuido, celebrado, contemplado, a través de gestos básicos, como hacer la señal de la cruz en cada circunstancia importante. Este gesto es comunicador de la presencia de la Trinidad; no como concepto religioso, sino una Trinidad fundante de la realidad en sus momentos más fuertes y

significativos. También es un Misterio abierto por la espiritualidad mariana. No sólo es María venerada por lo que ella es en la historia de la salvación, y por sus imágenes inculturadas en todo el continente. La Virgen María también es un modo de acceso al misterio divino. La expresión común: creo en Dios y en la Virgen tiene (junto con otros componentes) el sentido de acceder a Dios a través de la realidad de la mujer.

Sin duda hay otros niveles de sistematización. También hay otros factores: vacíos y errores teológicos. Hay que tenerlos en cuenta, corregirlos, reencauzarlos; y realísticamente evaluar cuál es la sistematización creyente del pueblo. Pero aquí sólo nos hemos detenido en el hecho mayor: la comprensión común de la fe. Es principalmente de carácter semiológica.

3.3. Teologías inculturadas

En nuestra situación latinoamericana, pluriforme y en ebullición, ¿cómo es que la teo ogía retoma la norma bíblica y el desenvolvimiento eclesial de la inculturación? Me parece que dos de las líneas de acción ya reseñadas -comunidad inculturadora, y pastoral inculturada; que a menudo son complementarias- han posibilitado el surgimiento de teologías inculturadas.

Anoto unos rubros. El inmenso mosaico de comunidades de base conlleva una eclesiología. La Iglesia es entendida como comunión en la pluralidad, y como sacramento de la liberación integral. A esta perspectiva también contribuyen las pastorales especializadas, muchos programas diocesanos que responden a los signos de los tiempos, las asociaciones y los movimientos laicos con espíritu conciliar, la obra de la CLAR, e iniciativas latinoamericanas del CELAM. Por otro lado, las religiones populares han cultivado una fe y sabiduría acentuadamente festivas. Esto incentiva la reflexión litúrgica y sacramental, y de modo especial la escatológica ya que en las fiestas hay signos y anticipaciones del Reino. Otro terreno: vivencia éticas del pueblo y la creciente acción eclesial en solidaridad con los desvalidos. Aquí se visualiza a Dios como vida y como esperanza -y esta visión enriquece el concepto del Dios liberador. Por otra parte, tenemos la lectura de la Palabra en incontables reuniones y devociones del pueblo, y en catequesis de grupos y de multitudes. Son ocasiones en que el Mensaje interpela, llama a conversión, y da sentido a la pascua cotidiana de la gente. En síntesis, la práctica es el origen del desenvolvimiento de estas teologías. No es la habilidad de algunos teólogos. Más bien es la profundidad de la experiencia. A partir de ella tenemos un pensar comunitario, liberador, festivo, de vida y esperanza, fiel a la Palabra que transforma nuestras vidas.

La reflexión es plural y unitaria. Dada la gama de comunidades y de contextos, existen diversas aproximaciones a Dios. Con respecto a Cristo, salen a luz muchas facetas en las devociones populares y en corrientes de espiritualidad en el continente. El magisterio da testimonio de los rostros de Cristo (Puebla 31-39, SD 178). Todo esto enuncia unas cristologías inculturadas. Además, la mayor sensibilidad hacia imágenes de Dios condicionadas por procesos culturales favorecen una heterogeneidad teológica. Estos y otros factores afirman la pluralidad.

Simultáneamente, existen convergencias. La fe en un Dios vivo y verdadero es punto de encuentro para todas las reflexiones. También lo es la conciencia de la

presencia de Cristo sufriente, reconciliador, redentor de la humanidad. También se capta que el Espíritu, el mismo Espíritu de Cristo, es fuente de diversas inculturaciones. Con respecto a lo eclesial, se ve a todos como integrantes del pueblo del Señor, y a cada uno al interior de una Iglesia particular. Es decir, son indesligables la pluralidad y la unidad en la fe.

Es también una realidad marcada por nuevos sujetos eclesiales y teológicos. Ellos adquieren, durante las últimas décadas, mayor voz y liderazgo en la vida de la Iglesia, y también comienzan a ser protagonistas en la tarea teológica. Es verdad que siempre han estado presentes, de uno u otro modo; pero sólo últimamente crece su protagonismo. Estos nuevos sujetos son la mujer, comunidades negras e indígenas, la población urbana, mestiza, popular, y la causa ecológica. Veamos rasgos teológicos de cada uno[18].

La reflexión de la mujer brota de su "sentir a Dios de otro modo". Como explica la brasileña Ivone Gebara, no es un ver el lado femenino de la divinidad. Es muchísimo más. Es sentir a Dios como misterio inefable, y, además, hablar de María y Jesús con símbolos religiosos de los medios populares. En cuanto a la población negra, ve a lo sagrado y a Dios como poder y como acción; no como objetos. Estas apreciaciones del haitiano Guerin Montilius indican que la religión y teología negra no son elementos de sumisión, sino por el contrario favorecen un ponerse de pie. Con respecto a los pueblos indios, su experiencia vital de Dios es expresada con lenguaje mítico-simbólico (como anota Eleazar López, del CENAMI de México). Puede decirse que estos tres sujetos: mujer, pueblo negro, pueblo indígena, son quienes logran mayores avances en estas últimas décadas.

También se dan pasos en lo urbano-popular y en lo ecológico. Según el aporte de Pedro Trigo, en las culturas populares (urbanas, mestizas), y en la religión del pueblo, hay mucha resistencia y fuerza histórica. Allí se palpa el Espíritu de Dios. En el campo de la ecología, recién empiezan unas elaboraciones, como la del ecuatoriano Vladimir Serrano. Presenta la ecología como un hablar de Dios, desde las bases quechuas de Pachamama y Pachayachachic, y también desde la Biblia y la enseñanza eclesial. Estos y otros nuevos perfiles teológicos son bien particulares, pero también expresan toda la condición humana. Ya sea la común confrontación con la maldad; ya sea un sentir a Dios como salvador; y tantas otras vivencias en común entre todos los seres humanos. Por lo tanto, el pensar inculturado es bien concreto y es auténticamente universal.

Este nuevo pensamiento ¿tiene vínculos, o rompe con la gran corriente teológica latinoamericana y tercermundista? Las opiniones en favor de una ruptura dicen que esta corriente no ha tomado en serio a los sujetos teológicos ya mencionados y a sus correspondientes temáticas. En parte así ha ocurrido porque la mujer, el negro, el indígena, el mestizo han estado en silencio (y silenciados) en

---

18. Ivone Gebara, "Presencia de lo femenino...", en Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina, Madrid: Trotta, 1993, pág. 210-211. Guerin Montilius, "Dios y lo sagrado...", en Cultura negra y teología, San José: DEI, 1986, pág. 163. Eleazar López, Caminar teológico de los pueblos indios, (ponencia en Guatemala) 1992, pág. 10. Pedro Trigo, "El futuro de la teología de la liberación", en Cambio social y pensamiento..., pág. 309-313. Vladimir Serrano, Teología de la Ecología, Quito: Abya Yala, 1991, pág. 23.

la sociedad y en la iglesia. Sólo estos sujetos hacen teologías desde sus culturas y proyectos de vida. No podían, no debían, ser sustituidos por los iniciadores de la corriente teológica latinoamericana. Este movimiento, comúnmente llamado de la liberación, ha sido fiel a la creatividad de nuestros pueblos y ha participado en la renovación evangélica y conciliar en nuestras iglesias. En términos más precisos, establece un modo de hacer teología en base a la fe y praxis de comunidades cristianas (en vez de aplicar a cada grupo humano un corpus doctrinal uniforme), y un modo de reconocer a Dios en favor de la humanidad agobiada y en búsqueda de libertad. Estos inmensos logros (y no una mera temática social, ni un simple lenguaje de liberación) son retomados por las teologías inculturadas. Los vínculos son pues indudables. Pero hay más; estos nuevos ensayos teológicos (ecología, mujer, indígena, negros, sectores populares y urbanos) tienen especificidades en cuanto a método y a contenidos. Poco a poco se van consolidando. Entonces, dentro de la corriente hay varias formas de pensar la fe liberadora e inculturada.

Por consiguiente, el marco teórico y práctico no es una teología de la cultura (como la existente en mundos desarrollados) sino el sentir y pensar de pueblos latinoamericanos en nuestras iglesias. En forma breve, anoto unas pistas principales[19]. Desde los años 70 Gustavo Gutiérrez ha advertido que la tarea de evangelizar las culturas está inscrita en el acontecer liberador definido por el Dios de los pobres. Dicha tarea es distinta al proyecto de nueva cristiandad y su concepto del Dios-providente. Otro logro ha sido reconocer el pluralismo teológico. Como anota Sergio Silva: "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". También hay teólogos que vienen aportando al debate de la inculturación. Leonardo Boff indica que la inculturación es un proceso mediante el cual el Evangelio es asimilado desde nuestras matrices culturales y, en especial, en el paso de condiciones de opresión a una vida nueva. Juan C. Scannone ha insistido mucho en el saber del pueblo y su teología; y hace ver que la inculturación ya está "en la cultura popular latinoamericana, su sabiduría y su religiosidad". Además, propone que desde ella cabe evangelizar la cultura moderna. Estos son grandes hitos en una corriente amplia y fecunda. Aún hay mucho por descubrir y por hacer.

Se trata de retornar a terrenos trabajados y también cultivar unos nuevos. No es un asunto puntual: añadir al ordenamiento académico unas referencias a la cultura. Tampoco se trata de una simple preocupación pastoral de estar muy presentes en diversos ámbitos culturales, y discernir valores y anti-valores en el mundo de hoy. La tarea es mucho más sustancial y atañe a todas las dimensiones de la fe. Como explican Pedro Trigo e Ivone Gebara, al hablar cada uno sobre el porvenir de la reflexión en América Latina, ésta pasa por lo cotidiano y sus retos teológicos[20].

¿En qué terrenos cotidianos avanza la teología inculturada? Es posible una

---

19 Ver Gustavo Gutiérrez en Páginas 16-17 (1978), págs. 6-7, 18-20. Sergio Silva, "Teología y cultura", en Por los caminos de..., pág 196. Leonardo Boff, Nova evangelizacao, Petrópolis: Vozes, 1990, pgs. 24, 122-126. Juan Carlos Scannone, artículo citado, pág. 271.

20 Ver artículos de P. Trigo y de Ivone Gebara (citados en nota 18)

lista de aspectos, según condiciones de vida y modalidades de fe en la persona y la comunidad. Por razones de síntesis, aquí sólo se mencionan terrenos básicos y comunes a muchos ambientes humanos.

De partida, el campo del trabajo y sus significados. En torno a las labores cotidianas, cada sujeto teológico -inmerso en un contexto específico- entiende las estructuras de pecado y también aprecia la creación divina y nuestra colaboración en ella. Otro eje teológico es la vivencia de la enfermedad y la práctica de sanación. Aquí comprendemos el poder de la fe, la experiencia humana-espiritual de sanación, y en medio de todo, signos salvíficos de Cristo. También tenemos la fiesta. Ciertamente aquí hay muchas ambigüedades y contradicciones, dada la cantidad de factores que influyen en las celebraciones del pueblo. En general, la fiesta es oportunidad para que todos los creyentes, y para que la comunidad teológica, comprenda la Pascua de condiciones de muerte y tristeza a condiciones de vida y gozo, y también salgan a luz dimensiones escatológicas (fiesta y Reino de Dios). Otro ámbito donde se elabora teología inculturada es el culto mariano. Se intuye lo femenino en lo sagrado y más específicamente en la historia de salvación. Además, el modo como la mujer siente y piensa el Misterio. Por otro lado, las comunidades, con su riqueza de carismas y su misión sacramental hacia la humanidad, favorecen una eclesiología con notas inculturadas, liberadoras, ecuménicas. Una dimensión a menudo olvidada, pero muy presente en el cristianismo latinoamericano, es la dimensión ética. Abunda implícita y explícitamente una ética del discipulado (solidaridad con el necesitado, sanación del enfermo, aceptación del excluido, cargar cruces propias y ajenas, fidelidad a Dios). Es una ética de acuerdo con el don del Reino que incide en la historia humana y la trasciende. En fin, hay cantidad de desafíos cotidianos donde se está haciendo teología; en la fe cotidiana se va pensando inculturadamente.

Vamos ahora a lo fundamental, subyacente en todo lo dicho anteriormente: la obra de inculturación y su animación por el Espíritu de Jesucristo.

La inculturación llevada a cabo por comunidades creyentes, es -a fin de cuentas- acción del Espíritu. No es una eventualidad humana, sino más bien responde a la permanente animación del Espíritu del Señor. A partir de Pentecostés, cada Iglesia y cada persona también hoy recibe fuerzas para testimoniar las maravillas de Dios. El Espíritu Santo nos "llena" (Hech. 2,4; 4,31; etc.); es pues como el corazón de la inculturación realizada en cada contexto y coyuntura por la comunidad eclesial.

No es un fenómeno espiritual sin rostro. Se trata del espíritu del Verbo Encarnado, del Cristo Pascual, y del espíritu que anuncia y hace presente el Reino de los "últimos". Por eso, afirmar que Pentecostés fundamenta la inculturación incluye toda la historia de salvación, y todo el misterio de la Trinidad.

Ahora bien, honestamente constatamos que el Espíritu casi no ha sido -ni es actualmente- tomado en cuenta en la pastoral, en la enseñanza oficial, en las teologías. Hay excepciones. Las vivencias en comunidades de base, la renovación espiritual en la vida consagrada, y reflexiones brillantes como las de José Comblin[21]. La teología latinoamericana ha acentuado la Pascua y el Reino; también cabe

acentuar el Espíritu. Si todo esto no es tomado en cuenta, de manera permanente, no hay una inculturación de verdad.

El Espíritu ha optado por el pobre, su sabiduría y libertad (ver Lc. 4,18; 10,21; 1 Cor. 1,26-2,12). Como anota J. Comblin: "actúa en la historia por mediación de los pobres". Los últimos de este mundo, y cada creyente, acogemos al 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, quien escoge a los "pequeños", conocemos la gracia del Dios de los pobres... La inculturación se mueve en este marco de la Revelación.

Vale también recordar que como el Espíritu actúa en todo, una buena teología está atenta al Espíritu y su animación de la inculturación en todo (y no sólo en aspectos tildados "culturales"). Actúa en la creación, y en nuestra actividad en el mundo (GS 38-39); entonces la inculturación atañe al universo y -en el contexto moderno- a las actividades seculares. El Espíritu actúa a lo largo del acontecer histórico; como ha dicho el Concilio: "dirige el correr de los siglos y renueva la faz de la tierra" (GS 26); por consiguiente una reflexión espiritual se ubica de lleno en la historia y sus signos de los tiempos. Actúa también en la persona humana, que es su templo. Con un lenguaje paulino podemos decir que el Espíritu actúa en los seres humanos con gemidos, y con alegría (ver Rom. 8,26 y 14,17), y con un lenguaje conciliar: en la contemplación de la fe (GS 15). Entonces, en la subjetividad humana hay presencia del Espíritu; y, en términos teológicos, hay material de reflexión inculturada.

Esta fundamentación de la inculturación ¿favorece qué modo de acción de nuestra realidad de hoy? No una neo-cristiandad, como la propuesta de "cultura cristiana" que algunos sectores de Iglesia están impulsando. Más bien el Espíritu fortalece a la "familia humana (que) se esfuerza por humanizar su propia vida" (GS 38); cabe pues asumir la autonomía del mundo y de las culturas humanas. Tampoco favorece una acción intraeclesial, como si el Espíritu sirviera para remozar la actividad eclesial y adaptarla mejor a los tiempos actuales. Esta problemática aparece en la propuesta de una "pastoral inculturada". Más bien el Espíritu convoca y dinamiza la misión eclesial en la humanidad; esta humanidad necesita a la Iglesia como sacramento (y no como propietaria) de la salvación. Como en la época bíblica: "el que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias" (Ap. 2,7.11.17.29; 3,6.13.22); y por eso la teología consigna lo que el espíritu dice a nuestras iglesias que encaran los desafíos de hoy.

El Espíritu es quien nos mueve a confesar a Cristo, roca de la fe, y es quien genera una infinidad de carismas para la edificación de la comunidad (cf. 1 Cor. 12,3-4.7; 14,12). Esto es verificable especialmente en las comunidades de pobres; y también atraviesa toda la estructura eclesial y su jerarquía. Es evidente que hoy en América Latina es honda y sincera la adhesión a Cristo, no tanto porque existan "conocimientos religiosos" sino por su apertura al Espíritu. Abundan servicios

21 Cf. F.L.C. Teixeira, Comunidades eclesiais de base, Bases Teológicas, Petrópolis: Vozes, 1988, 121-139. CLAR, La vida según el Espíritu de las comunidades religiosas de América Latina, Bogotá: CLAR, 1977. José Comblin, El Espíritu Santo y la liberación, Madrid: Paulinas, 1987 (cito la pág. 79).

mutuos y carismas de todo tipo. Se palpa la santidad y el martirio. Cada uno de nosotros conoce a personas y comunidades concretas que así dan testimonio del Misterio y de Cristo matado y resucitado. Todo esto constituye hoy la calidad de la inculturación en comunidades latinoamericanas, que es como una plataforma sólida para las teologías inculturadas. Pero no hay lugar a la complacencia. La proto-inculturación realizada por Jesús, y la obra de las primeras comunidades, junto con la enseñanza de Juan y de Pablo, muestran una audacia que -en general- hoy carecemos. Es cierto que hay puntos de continuidad, existe fidelidad a la tradición inculturadora. Pero la audacia neo-testamentaria es un paradigma que exige mucho más de lo que hacemos hoy como Iglesia en este continente.

4. Signos inculturados-salvíficos

La Iglesia es sacramento de salvación de la humanidad, y no un organismo ensimismado. Su centro no está en ella misma; más bien está en el Dios salvador para quien ella es signo eficaz. Veamos ahora, con mayor precisión, el papel de la Iglesia latinoamericana, en continuidad con la misión dada por el Señor, y en respuesta a retos de hoy.

La civilización moderna, junto con sus logros, atraviesa por una larga crisis. Para ella, ¿cómo es la Iglesia signo de una tierra y cielo nuevos? Crece la pluriformidad religiosa, tanto en denominaciones cristianas, como en otras formas religiosas, hacia ellas ¿qué signos de unidad y de salvación universal les ofrecemos los católicos? Otro gran desafío son los procesos socio-culturales y las identidades emergentes en el continente. En cada una de ellas ¿cómo vivimos la novedad cristiana, entendida desde cada cultura?

Para responder a estos y otros interrogantes contamos con directrices del Magisterio; y también con alicientes desde otros continentes y pueblos. El Magisterio universal y regional viene insistiendo desde los años 60 en la "evangelización de las culturas". Resaltan las puertas abiertas por el Vaticano II, por Pablo VI con su Evangelii Nuntiandi, y los acuerdos episcopales en Puebla. A ello se añade la temática de la inculturación, muy presente en la enseñanza de Juan Pablo II, de organismos romanos, y -a nivel regional- el documento de Santo Domingo[22]. En Catechesi Tradendae la inculturación es el Mensaje presente en las culturas y la transformación de ellas debido a la evangelización. Este doble proceso también es planteado por la Redemptoris Missio, que añade como la Iglesia se enriquece -gracia a la inculturación- y conoce mejor el misterio de Cristo. Vemos pues que la enseñanza papal, desde los años 70, ya no pone acento en la "adaptación" del Mensaje, sino más bien en la interacción entre Evangelio y culturas. En el mismo sentido se expresa el Sínodo Extraordinario de 1985 (que emplea la terminología cristianismo-culturas); y el documento de la Doctrina de la Fe: "libertad cristiana y

22. El paradigma de "evangelizar las culturas" es ahondado con las propuestas de inculturación: Catechesi Tradendae (1979) Nº 45, 53; Slavorum Apostoli (1985) Nº 21-26; Redemptoris Missio (1991) Nº 52, de Juan Pablo II. Sínodo Extraordinario (1985), parte II, D, 4. Congregación de la Doctrina de la Fe, "Libertad cristiana y liberación", (1986), Nº 96. Santo Domingo Nº 228-230, 243-285.

liberación", que igual que el anterior descarta una "adaptación externa". El asunto es pues sustancial; y así lo muestra el texto de Santo Domingo, donde hay mayor atención a la inculturación y mucho menor a la cuestionable temática de la cultura cristiana.

Esta perspectiva eclesial en gran parte proviene de Asia y Africa. Pueblos e iglesias en esos continentes, con sus experiencias y reflexiones, nos incentivan, nos ofrecen sus fallas y sus muchos éxitos[23]. A partir de los años 70, la federación de Obispos de Asia habla de "iglesia inculturada". Un rico tema teológico allá ha sido la conexión entre inculturación y liberación. Son dos nombres distintos para un mismo proceso, dice Aloysius Pieris; y añade que las religiones (no-cristianas) de los pobres de Asia abren nuevos horizontes a la Iglesia y a las teologías. Al convertirse a las culturas de las masas pobres, la Iglesia es transformada. En cuanto al Africa, la rápida y profunda difusión de las llamadas "iglesias independientes" en parte se debe a que están inculturadas (y contrastan con iglesias marcadas por el pasado colonial y por condicionamientos externos). Teólogos africanos recalcan modos como sus pueblos asumen el Evangelio. M M'nteba propone abrir las puertas al Espíritu, y aceptar las diferentes actualizaciones de la fe. N. Bitoto Abeng reseña logros: actividad laical, liturgia, comunidades de base, ecumenismo; y menciona fallas: el surgimiento de sectas (que revelan fallas en la Iglesia) y deficientes relaciones entre iglesias locales y la universal; además ofrece una excelente definición de inculturación: "la fe cristiana es una iglesia particular mediante una interacción dialéctica entre el Evangelio y la población local y su cultura en su contexto socio-político". Un teólogo bien atento al Tercer Mundo, R. Schreiter, propone como criterios para una efectiva inculturación la afirmación de la identidad y la necesidad del cambio social. Por consiguiente, no comenzamos de cero. Hay mucho ya iniciado.

Poco a poco iglesias en América Latina vamos tomando este rumbo. Es cierto que "comunidades inculturadoras" desde siglos atrás están viviendo la fe desde sus matrices culturales y con un dinamismo liberador. Pero es reciente una programación explícita y a todo nivel de la inculturación; sólo en los últimos años y en ciertos sectores de Iglesia se plantean estos retos. Para quienes pasamos de un universo simbólico a otro, vemos la inculturación en plural, en contextos y en procesos diversos. Por otro lado son alarmantes las tendencias a la uniformización. El brasileño D. Ribeyro explica la uniformización como influencia externa en nuestra historia social; algo semejante se puede decir del terreno religioso-eclesial, aunque hay poderes en cada país que también caminan en esa dirección[24].

Entremos ya a nuestra preocupación: signos eclesiales de la inculturación-salvación. Me parece que hay unos ámbitos a los que cabe dar prioridad. También

23. Ver Voices from the Third World, Shri Lanka, June 1979, Fro 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. Waligo et alli, Inculturation, Kampala, Uganda, 1986; A. Shorter, Toward a theology of inculturation, Maryknoll: Orbis, 1988; P. Schineller, Handbook on inculturation, NY: Paulist, 1990; N. Bitoto Abeng, "Are attempts at the inculturation 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 on inculturation", en Mission in Dialogue,Maryknoll: Orbis, 1982, 544-556.

24. Darcy Ribeiro, "La cultura latinoamericana" en Cuadernos de cultura latinoamericana, México, 1970.

hay que responder a desafíos anotados desde el comienzo de este ensayo. Y por último hablaré de "frutos y flores" de la inculturación en la existencia eclesial.

4.1. Ambitos prioritarios

Aunque tenemos incontables situaciones distintas, regiones, corrientes culturales, también existen unas bases principales. Me refiero a las matrices mestiza, afro-americana, indígena. A la vez hay que priorizar una dinámica que envuelve a dichas matrices: 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 e interpela proyectos mestizos de nueva sociedad (incluyendo espacios y aportes propios de negros, indígenas, asiáticos, y otros sectores étnicos). Signos negros son la resistencia social, defensa de la 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 términos generales, una "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 (al orden social injusto); por el contrario, apoya el autodesarrollo de los pueblos indígenas (SD 251).

Otra prioridad es la modernidad urbana, que envuelve y transforma las matrices ya mencionadas. En sentido estricto no es posible una inculturación en la modernidad, ya que ésta abarca muchas culturas del mundo de hoy. Es, pues, una civilización moderna, presente en distintas culturas. Requiere un discernimiento y, luego, una programación pastoral, especialmente en el complejo mundo urbano (SD 252-262). Allí, signos de vida son: la personalización, convivencia, apertura, diversificación, movilidad, ciencia, nuevas formas de cultura y de comunicación (SD 252-3, 255, 257). En esta actividad eclesial cabe una audacia como la de San Pablo, que volcó un mensaje marcado por lo rural (p. ej. muchas parábolas) hacia lenguajes de fe en comunidades urbanas.

Considero que el documento de Santo Domingo toca una inmensa campana, que no se escuchaba hace pocos años: atención prioritaria de la Iglesia al caminar de pueblos negros e indígenas. Poco habla de las mayorías mestizas; lo cual refleja insuficiente práctica y reflexión sobre ellas. Bastante habla, como ya lo hacía Puebla, de la evangelización en mundos urbanos. Estos campanazos son hermosos y estremecedores.

4.2. Desafíos desde los procesos culturales

Muchas realidades exigen una respuesta de fe y una actividad eclesial de compartir la Buena Nueva en situaciones inéditas. A mi entender, los desafíos más complejos y fascinantes son los grandes procesos culturales. No los hechos estancados. No unos asuntos secundarios. Lo que sí interesa es hacer presente el Mensaje y descubrirlo en medio de cambios y de cosas que nacen.

Un gran reto global es que el Mensaje sea inculturado y exculturado (como indicábamos al inicio) en un contexto moderno en crisis, y también que sea asumido en la medida que van germinando nuevos modos de vida latinoamericana. Con la libertad que da el Espíritu uno puede, por un lado, apreciar todo lo bueno que hay en la modernidad, y por otro lado, con fe cristiana ir construyendo sistemas más humanos.

Otro inmenso desafío es la pluriformidad religiosa. No es algo negativo, ni resultado del pecado humano. Las religiones son búsquedas de una vida plena, esfuerzos con una mezcla de aciertos y errores. Dicha pluriformidad implica que ya no estamos en un "continente católico" y que es necesario actuar positivamente ante la diversificación de prácticas y simbologías religiosas. A esto apunta una esclarecedora reflexión de la Congregación Romana sobre Evangelización de los Pueblos: Diálogo y Proclamación. No sólo uno puede respetar otras religiones y reconocerles elementos de verdad y de bondad. También uno puede verlas no como obstáculo sino como aportes en la salvación de sus integrantes. Es decir, a los practicantes de otras religiones les llega el misterio de la salvación en Jesucristo "por acción invisible del Espíritu"[25]. El crecimiento de "iglesias independientes" en Africa, y del evangelismo popular en América Latina (siendo ambos fenómenos bien inculturados) indican -entre otras cosas- estructuras católicas poco o nada inculturadas; y mucha gente escoge las primeras.

También tenemos la insurgencia de identidades nuevas, ya sea por los procesos masivos de migración durante estas últimas décadas, o bien la participación y protagonismo de la mujer, y las heterogéneas formas culturales de la juventud, la gama de culturas populares urbanas, y tanto más en el actual panorama latinoamericano. Cada uno de estos sujetos sociales, eclesiales, teológicos, manifiestan un proceso de inculturación propio. Estos procesos pueden conjugarse, a fin de contribuir desde varios ángulos a un proyecto de liberación. También pueden regalarse unos a otros sus descubrimientos del Evangelio, y sus imágenes y símbolos del Misterio.

Es una serie de desafíos que hacen difícil la inculturación, y que invitan a un cuidadoso discernimiento. Además, surgen controversias, incertidumbres, respuestas distintas a un mismo desafío. Vale tener presente que la inculturación ha estado rodeada de polémicas y conflictos. Desde sus inicios, en las comunidades de Antioquía y de Jerusalén. Por eso hoy pueden esperarse agudas confrontaciones. Al respecto, lo más importante es que la comunidad eclesial escuche y sea fiel al Espíritu.

4.3. Frutos y flores de inculturación

En la vida de la Iglesia, en sus comunidades concretas, además de las "semillas del Verbo" y del Espíritu implícito en ellas, tenemos un crecimiento de la inculturación, con buenos resultados. Ocurre en todas las dimensiones del ser y del hacer creyente (y no se reduce a lo cultural-religioso). Estas flores y estos frutos son

25. "Diálogo y Proclamación", Roma, 1991, Nº 29-30 (y cf. Redemptoris Missio Nº 28-29).

signos; no son bienes para un atesoramiento eclesial; sí son signos sacramentales.

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 gran eje en la reciente Conferencia de Santo Domingo- les pone también en la vanguardia de la inculturación. Esto tiene que ser detallado por el mismo laicado.

Las flores de la inculturación se encuentran en la liturgia, sacramentos, catequesis, espiritualidad (SD 35, 43, 45, 49, 53, 248, 254, 256). Sinceramente uno pregunta ¿abunda la inculturación en cada una de estas bases de la vida cristiana? Para que sea así hay que dar pasos lentos y audaces. Si decimos "por la liturgia (es) como el Evangelio penetra en el corazón mismo de las culturas" (SD 35), hay que añadir: nuestros pueblos con sus culturas pueden reformular la liturgia y la sacramentalidad (hasta ahora muy uniformizadas). Esas flores son escasas a nivel oficial; y se multiplican infinitamente a nivel de la religión popular, sus celebraciones y su ética solidaria. Asimismo, ocurre en la catequesis y las espiritualidades; existen más inculturaciones en las modalidades informales, laicales. Podría haber en todos los niveles. En este sentido actúa el Espíritu. ¡Que no sea obstaculizado!

La vasta acción socio-cultural también ofrece frutos y flores de inculturación; por ejemplo en responsabilidades políticas, defensa de derechos humanos, labores educativas, medios de comunicación social orientados a la verdad y a la alegría, arte donde cada pueblo muestra sus miserias y sus profundidades. En todo esto pocas veces es reconocida una 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 el universo y el mundo de hoy, en la historia y en la persona humana.

Una flor más linda es 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 (Hech. 7,55; cf. Jn. 1,15; 17,5), en medio de un valiente testimonio de vida, en el silencio, en el gozo. También esto 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, o, 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). Esto no es hecho desde estamentos de poder socio-económico, no con medios culturales dominantes, ni con un afán eclesiocéntrico. Son problemas que han trabado las inculturaciones en América Latina y el Caribe. Por otro lado, contamos con acertadas prácticas y reflexiones. Concluyo anotando hechos brillantes, en el pasado y en 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. Acosta 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"[26]. 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 repercusiones a largo plazo, es el desafío global de la inculturación presentado por nuestros Obispos en Santo Domingo. Nos cabe a todos una audacia evangélica, y una corresponsabilidad y pastoral de conjunto en la Iglesia Particular. La inculturación no avanza mediante la complacencia, ni mediante espectáculos individuales. Es una tarea audaz, y hecha 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). Esto implícitamente descarta una "cultura cristiana" (que, por lo demás, sería ahora inviable). Se trata más bien de ser signos, dado el carácter sacramental de la Iglesia, de inculturación-salvación. Según el relato de Juan, en este sentido se desempeñó Jesús durante su vida (Jn. 1 a 12). Así también actuamos sus discípulos, asumiendo retos en los procesos socio-culturales contemporáneos, donde nos corresponde ser signos de la salvación ofrecida a toda la humanidad.

26. Obras del P. José de Acosta, BAE tomo 73, Madrid, 1954, "De procuranda indorum salute", libro I (págs. 407-408) y ver libro V con los argumentos sobre la salvación con fe en Cristo.

Capítulo 2. Acontecer Cultural y Buena Nueva

1. Puntos iniciales

En los festivales de música (¡fascinante liturgia moderna!) ¿qué expresa la multitud joven? Muchas verdades; y una es que ella no acepta el estereotipo de "ser el futuro" (es decir, no se entiende a sí misma como: juventud = futuro de la nación y del continente). Más bien, mediante el festival dice: existimos aquí y ahora, saboreamos plenitud, amamos. También dice: no nos interesan las ilusiones, los proyectos grandiosos, porque ya tenemos identidad y alegría.

La juventud latinoamericana, con sus incontables facetas, parece tener una cultura de lo concreto y práctico; es lo que ella celebra.

Universidad y sociedad. Desde el manifiesto de Córdoba (1919), y particularmente en los años 60 y 70, mucho hablamos de la relación entre Universidad y problemática macro-social. A ella se le asignaba la tarea de formar profesionales, pensar la sociedad, ser conciencia crítica, etc.

Hoy podemos poner acento en la relación Universidad-culturas; y principalmente el proceso de enseñanza y aprendizaje, de investigación y comunicación (en la Universidad), que interactúa con los saberes del pueblo.

Universidad católica en Latinoamérica. Una manera de definir esta catolicidad es la formación integral y la atención religiosa hacia quienes forman la comunidad universitaria. También se la entiende católica por su servicio a la sociedad; y por el cultivo de la teología en diálogo con otras disciplinas.

Tenemos además el reto de la universalidad (catolicidad) cultural. ¿La universidad católica está enmarcada por la cultura de élites? ¿O se preocupa ampliamente de culturas mestizas, indígenas, afroamericanas, amazónicas, y también por la cultura de la mujer, del joven, del marginado urbano?

Trato tres asuntos. En primer lugar, procesos culturales, con sus sujetos y dinámicas (He vagabundeado por bastantes lugares del continente desde 1968 hasta el presente, palpando diversas culturas). Luego, la articulación del profesional con los saberes del pueblo (Nueve años de residencia en una comunidad indígena del Perú me permiten constatar la inteligencia del pobre). Finalmente, reflexionaré sobre la Buena Nueva como alteridad que nos interpela. Juan, desde el desierto no-civilizado, nos señala el camino de Dios. Jesús tiene la sabiduría de Nazaret -Mc. 6,2- (como si aquí en Santiago se dijera que la verdad viene de Chuchunco). La alteridad del Reino, que "no es de este mundo" y que está presente en el "testigo de la verdad" -Jn. 18,36-37-.

2. Corrientes culturales en América Latina

Comencemos con unos interrogantes sobre la realidad contemporánea.

A menudo se dice que el capitalismo democrático es el máximo logro de la humanidad. No existiría un más allá..., otro tipo de sociedad. Según M. Novak, este sistema político y económico tiene una fuente moral-cultural, y las doctrinas cristianas han contribuido a las ideas de dicho sistema[1]. Es un buen tema de discusión. ¿En qué medida la tradición cristiana se ensambla con el capitalismo?

Por otra parte, muchos entienden lo que está ocurriendo en Europa del Este como el ocaso del socialismo. Al respecto, Eduardo Galeano anota: "estamos todos invitados al entierro mundial del socialismo", pero "estos funerales se han equivocado de muerto" (porque, según Galeano, se está enterrando una "estafa histórica")[2]. Pues bien, la agudísima crisis socialista ¿implica negar alternativas en el actual orden mundial?

Otro planteamiento es que la realidad fundamental es la cultura. Algunos científicos y ciertos pensadores cristianos prestan menos atención a lo económico-político y están privilegiando lo cultural[3]. Peter Berger indica: "la cultura consiste en la totalidad de lo realizado por el hombre". Gerardo Remolina expone la "naturaleza totalizante de la cultura", y postula que hoy el Evangelio sea un "modelo que engendre y estructure una cultura". Pierre Bigó considera que el Magisterio "abandona un enfoque todavía social y económico para adoptar un enfoque cultural", y plantea que la nueva evangelización tenga como punto de partida la cultura mestiza del continente y su trasfondo católico. Ante todo esto cabe preguntarnos ¿adónde conduce este "totalismo cultural"? ¿A dónde llevaría una evangelización con esa manera de entender la cultura latinoamericana? (Además, es curioso que de la crítica al determinismo económico del marxismo, se pase a pensar que la cultura abarca toda la realidad).

En conexión con lo anterior, se repiensa la religión contemporánea. Robert Bellah opina que ella de nuevo ocupa el "centro de nuestras preocupaciones culturales", y esto tiene que ver con un "creciente desencanto con un mundo construido sólo sobre el utilitarismo y la ciencia"[4]. En nuestro continente se perfila un gran plan[5]. Según Lucio Gera: "tenemos que preparar la gran síntesis evange-

---

1. Michael Novak, The spirit of democratic capitalism, New York: Simon and Shuster, 1982, pgs. 185 y 334. La primera parte de su obra (pgs. 29 a 186) explica las estructuras morales del capitalismo democrático.
2. Eduardo Galeano, "El niño perdido en la intemperie", CRIE, 259 (1990), pág. 7.
3. Peter Berger, Para una teoría sociológica de la religión (trad. de The Sacred Canopy), Barcelona: Kairós, 1967, pág. 19. Esta visión totalista caracteriza, según anota Berger, a la antropología cultural norteamericana. Gerardo Remolina S.J., "Problemática de la evangelización de la cultura hoy", en VV.AA., Evangelización de la cultura..., Buenos Aires: Guadalupe, 1988, págs. 90 y 100. Pierre Bigó S.J., "La Iglesia latinoamericana frente a la mutación cultural de la modernidad", en VV.AA., Cultura y evangelización en América Latina, Santiago: Paulinas, e ILADES, 1988, págs. 12 y 22.
4. Robert Bellah, Beyond Belief, New York: Harper and Row, 1970, pág. 246 (mi traducción).
5. Ver Lucio Gera, "Religión y Cultura", 9 (1986), pág. 72 (y en otro párrafo advierte: "no renunciamos a la modernidad, sino que la asumimos con espíritu misionero, para rescatar a través de la ciencia, una nueva idea de la naturaleza y del hombre, en consonancia con Dios"). Pedro Morandé, Cultura y modernización en América Latina, Santiago: UC, 1984, todo el capítulo 11; también su Iglesia y cultura en América Latina, Lima, VE, 1989.

lizadora de la cultura moderna". Pedro Morandé también recalca la síntesis cultural de América Latina, que se expresa en especial en la religiosidad popular, en el rito, y cuyo portador es el mestizaje. Uno puede preguntarse por qué la religión mestiza sería una especie de super-agente histórico y si resolverá la crisis moderna.

Es obvio que aquí estoy repasando pocos elementos en las reflexiones sobre la cultura. Hay perspectivas distintas, y mucho debate por delante.

Por mi parte sugiero que los que hablamos y escribimos sobre esta temática cultural nos concentremos en "otras" culturas (Aunque es muy importante continuar examinando, por ejemplo, la cultura autoritaria -como hace José Joaquín Brunner-, la psicología y la cultura -como hace Jorge Gissi-). Es decir, estar más atentos a las culturas que son marginadas y excluidas del escenario oficial, y ver cómo ellas reorientan la labor de centros de estudio, de organismos eclesiales, de instituciones de desarrollo.

Apreciemos la alteridad, en todas sus manifestaciones. La situación moderna nos encierra en el subjetivismo (desde lo que yo siento y hago, veo lo demás) y en la razón intrahistórica. Es mucho mejor vivir y mirar la realidad desde el "otro", y más a fondo, desde el "Otro". Retomemos reflexiones de Emmanuel Levinas[6]. Un problema humano básico es intentar absorber todo "en mi identidad de pensante o de poseedor", "como el pan que como o como el país que habito". Nos corresponde, pues, convertirnos al "totalmente otro" y descubrir cómo "la bondad es la trascendencia misma". ¿Cómo es el "otro" que da sentido y transforma a la humanidad? Con respecto al terreno cultural, ¿qué alteridad testimonia el pobre y sus símbolos?

Con estas inquietudes, revisemos rasgos culturales en nuestro continente.

a. Sujetos culturales

¿Qué es una cultura? Podemos describirla, a grandes rasgos, como identidad de agrupaciones humanas (que se distinguen unas de otras por su historia e identidad); como un universo simbólico; como procesos culturales en el espacio y el tiempo; y también como objetos y estructuras. Voy a recalcar sujetos de la cultura en América Latina; unos sujetos que son "otros" con respecto a las grandes instituciones culturales (medios de comunicación, universidad, etc.); quienes a menudo son considerados simples receptores de la cultura difundida por dichas instituciones, y son poco valorados como gestores de cultura y consecuentemente interlocutores.

Voy a referirme a los sujetos siguientes: urbano-popular, juventud, mujer, mestizo, indígena, amazónico, afro-americano, capa media, élite nacionalista (unas categorías que en varios casos se entrecruzan).

La muchedumbre urbano-popular, con sus segmentos y sus conexiones, constituye la principal creadora de cultura latinoamericana. Reconstruye varias tradiciones, genera formas propias, consume y asimila (ya sea crítica, o sumisamente) las ofertas de la industria cultural del país y del exterior. De ellas se puede aprender, por ejemplo, racionalidad económica, porque conjugan la satisfacción de

6. Emmanuel Levinas, Totalidad e infinito, Salamanca: Sígueme, 1977, págs. 57 y 309.

necesidades básicas con la inversión con lógica capitalista y también la "inversión en solidaridad" dada su "red de intercambios que estructuran real y simbólicamente la cultura popular"[7].

También la juventud tiene un protagonismo cultural. Es cierto que ella es manipulada por los medios de comunicación y que, en gran medida, es dependiente de la generación adulta y del sistema educacional, pero puede además ser apreciada como fuerza social con sus propias identidades[8]. Los jóvenes de diversos estratos tienen un sentido práctico; es claro que con respecto a especulaciones macro-sociales están despolitizados, pero en asuntos cotidianos tienen su política. También manifiestan un sentido de placer no-instrumental; es decir, saben gozar la existencia del otro y la amistad en sí mismas.

La mujer -sujeto pluriforme tal como la juventud- carga milenios de exclusión, pero es portadora de ricas tradiciones de diferenciación y de reciprocidad. Desde su ser diferente y sus capacidades, es "otra", con una alteridad que es dadora de vida; y crea relaciones de reciprocidad y de estima entre seres diferentes. De manera especial, la mujer popular con sus inmensas responsabilidades es maestra de administración.

Las personas mestizas se caracterizan, no por la ambigüedad ni por juxtaponer factores de diversos orígenes, sino más bien por la habilidad de conjugar y confrontar corrientes culturales. Existen muchos tipos de mestizajes en el continente. Uno de ellos, el "andino", contiene un tesoro de conocimientos y proyectos. Según Ricardo Claverías, "los mitos, ritos, fábulas, etc., como representaciones colectivas del ser humano andino y que reflejan totalizadora y activamente la realidad objetiva y subjetiva, es la puerta de entrada para entender la racionalidad y planificación socio-económica de los proyectos de los campesinos"[9]. Por otra parte, en la medida en que el mestizaje es entendido no sólo como algo racial, sino principalmente como cultural y político, entonces es posible que poblaciones "blancas" del Cono Sur puedan plantearse su identidad mestiza.

Las raíces y los troncos de América Latina son los pueblos indígenas, los grupos nativos y los mestizos de la Amazonia, los conglomerados afro-americanos. Cada uno tiene su trayectoria e inmensos recursos culturales. Anoto unos aspectos. Los pueblos originarios (indígenas, amazónicos) son expertos en ecología, en estructuras comunitarias, en ritos que son lo sustancial de la existencia humana (y no meros "gestos religiosos"). Ellos, como expertos, pueden asesorar iniciativas culturales modernas. Los sujetos afro-americanos, aunque gravemente heridos por la esclavitud y por el "orden" contemporáneo que es muy racista, constituyen la

7. Ver Cristián Parker, Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Lovaina, 1986, pgs. 216-222 (cito esta última página).

8. Puede consultarse: Jaime Rodríguez SDE, Ser joven cristiano hoy en América Latina. Bélgica: Pro. Mundi Vita, 1986 (informe 43); Imelda Vega Zenteno, Diagnóstico sociológico de la juventud latinoamericana, Lima: MIEC 1984; VV.AA., Los jóvenes en Chile hoy, Santiago: CIDE, CIEPLAN, INCH, PSI, SUR, 1990; Alfonso López Quintás O. de M., Formación de la juventud en la sociedad actual, Lima: VE, 1990 (con una sólida propuesta de formación a través del juego, de la creatividad).

9. Ricardo Claverías, Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas, Lima: CONCYTEC, 1990, pág. 151.

fecunda alteridad de la negritud. Es una alteridad que ofrece pautas de solidaridad, alegría colectiva, sobrevivencia económica, autonomía religiosa, arte.

También existen capas medias, con extraordinarias habilidades técnicas y con estructuras sociales (a menudo con el carácter de la hoy llamada "informalidad"); y sujetos culturales de élites con un sentido de forjar nación y hasta latinoamericaneidad. Por otra parte, el complejo campo cultural tiene actores transnacionales y actores locales que niegan nuestras identidades.

b. Confrontación cultural

Existen, pues, tensiones y contraposiciones en el sentido, no de un abstracto dualismo dominante-oprimido, sino de corrientes culturales que están en contacto, en conflicto, y siempre influyendo unas en otras.

A mi entender, los principales procesos culturales, hoy en América Latina, son:

- homogeneización debido a un mercado de bienes culturales, que afecta a todos los sujetos y estratos sociales,
- formas culturales emergentes, en vías de definición, particularmente en los espacios urbanos y en los ambientes juveniles,
- creatividad en la pluriforme cultura popular.

Son dinámicas atravesadas por contrapropuestas; señalo algunas.

Revisemos nuestra larga crisis de modernización. Por una parte, ocurre empobrecimiento, agresión, con sus impactos culturales; por ejemplo: la actitud fatalista, faccionalismo en los sectores populares, violencia, subordinación de la mujer y de la juventud. Sólo algunos logran superar la pobreza, y son incorporados al progreso moderno. Por otra parte, hay cantidad y calidad de iniciativas populares de sobrevivencia, de ayuda mutua, de una apropiación autóctona y mestiza de la modernidad.

Otro nivel de confrontación se da entre bienes de la gran industria cultural, y los bienes producidos por culturas marginadas. Por una parte, tenemos el poderosísimo aparato que sustenta la "cultura de masas"; una folclorización y banalización de costumbres regionales y locales; una mercantilización de la artesanía; modelos implantados por los medios de comunicación; sistema educacional discriminatorio. Por otra parte, tenemos agrupaciones y producción cultural por actores sociales urbano-marginales; una capacidad popular de seleccionar y reconstruir imágenes de los medios de comunicación de masas; estructuras "informales" de educación familiar, étnica, ecológica, comunal, política, religiosa.

También hay tensiones y aportes mutuos entre sectores mestizos, otros grupos culturales, y una re-etnificación de indígenas urbanos. El contexto de migraciones al interior de cada país, y la configuración de identidades en las metrópolis, conllevan nuevos fenómenos. Por una parte, un afianzamiento del mestizaje, con sus potencialidades y diversos tipos de alianzas con otros sectores sociales. Un mestizaje que es sobre todo cultural y político; e incluye sincretismos religiosos. Por otra parte, grupos negros, o de raíces asiáticas, continúan fortaleciendo sus propios perfiles y vinculándose con mestizos y con blancos. Hay además una significativa re-etnificación indígena-urbana (por ejemplo, mapuches en la ciudad

que redescubren sus tradiciones y horizontes).

Otro terreno muy contradictorio es el festivo. Por una parte, tenemos ferias, inmensos centros comerciales-festivos, una serie de mecanismos de control sobre la diversión. En nuestros países, los programas televisivos con mayor audiencia ofrecen entretención, competencia por premios económicos, música alienante. Por otra parte, podemos decir que el pueblo pobre tiene un proyecto cultural sobre todo mediante la celebración. Así crea sus espacios, su tiempo; simbólicamente expresa alternativas de vida; cultiva su resistencia.

Estos y otros fenómenos muestran que el campo cultural no es uniforme ni estático. Más bien es un conjunto de sujetos, procesos, fuerzas, símbolos, que se contraponen y que se amalgaman.

c. Lectura teológica de estas dinámicas

Ahora bien, en medio de los factores ya anotados, sentimos el reto de descubrir señales del "Otro". En términos creyentes: ¿qué nos dice Dios? ¿Cómo leer teológicamente los hechos culturales latinoamericanos?

Indico unas pistas de lectura.

Cuando existe diálogo entre culturas, se manifiesta amor cristiano. Ya he mencionado una variedad de sujetos. En este terreno cultural, el amor implica escuchar, compartir símbolos, pensar juntos. No es un "amor" de enseñar al que no sabe. Más bien es una reciprocidad en los conocimientos, en los talentos distintos, en los desafíos. Esto no es fácil. Con el Concilio Vaticano II nos hacemos una pregunta de fondo: "¿qué hay que hacer para que el incremento en el intercambio de la cultura, que debería conducir a un auténtico y provechoso diálogo entre los diversos grupos y naciones, no perturbe la vida de las colectividades ni eche por tierra la sabiduría de los antepasados, no ponga en peligro la índole propia de cada pueblo?" (GS 56 y cf. 54). No basta la voluntad de diálogo; hay que llevarlo a cabo en contextos donde unos están acostumbrados a conducir a otros y éstos a recibir "la cultura superior y moderna". En síntesis, amar, dialogando entre culturas.

Un segundo criterio es que la evangelización es universal y concreta. Está dirigida a, y es acogida por, comunidades y personas. Por eso sería impreciso hablar de evangelizar una cultura, a secas. Pablo VI, y el Sínodo de la Evangelización, nos presentan el derecho de la humanidad a ser evangelizada y lo concreto de esta actividad. La muchedumbre "tiene derecho al Evangelio" que "no está destinado a un pequeño grupo de iniciados... sino que está destinado a todos" (EN 57). Y esto en cada pueblo en concreto. "La evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos y símbolos, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta" (EN 63).

En tercer lugar, la comunicación de la Buena Nueva está determinada por el acontecimiento de Pentecostés. El envío del Espíritu significa -entre otras cosas- que "todos oímos hablar en nuestra lengua (en nuestras culturas) las maravillas de Dios" (Hechos 2: 11). Hoy en América Latina, dada la carencia de iglesias negras e iglesias indígenas, vale la reflexión de José Comblin: "la catolicidad sólo es posible

por el Espíritu... ¿podrá la Iglesia ser un día realmente católica, gracias al Espíritu, en América Latina?"[10]; una pregunta acuciante que implica ser y hacer Iglesia con la creatividad de pueblos indígenas y de pueblos afro-americanos.

Otro asunto fundamental es el necesario discernimiento entre verdaderas y falsas sabidurías. En la carta de Santiago encontramos unas demarcaciones:

- verdadera sabiduría: obras buenas, procede de lo alto, pura, pacífica, compasiva, sin hipocresía, imparcial, fruto de la justicia
- falsa sabiduría: envidiosa, pleitista, natural, demoníaca, desconcertante, maldad (ver Santiago 3:13-18).

Esto, dicho de las sabidurías, podemos aplicarlo al campo de las culturas. Es necesario separar lo verdadero de lo falso, al examinar los procesos culturales en nuestro continente. Ellas, como todo lo humano, están marcadas por la verdad y por la falsedad.

Quiero pasar ahora a consideraciones prácticas. Tenemos el trabajo de profesionales, gentes de universidades, investigadores, técnicos, comunicadores. También contamos con los saberes del pueblo pobre. ¿Logran articularse, y juntos construir mejores conocimientos?

3. Articulación con un Saber Cotidiano y Sistemático

En términos generales podemos hablar de un "saber profesional", que es fruto de años de capacitación y trabajo, y con responsabilidad hacia otros seres humanos; y de un "saber popular" generado día a día y sistematizado. Como aquí estamos en un encuentro de universitarios católicos, cabe plantear cómo el primero se articula con el segundo. No olvidemos la fragilidad del saber popular; como advierten teólogos de la CLAR: "las culturas... no han podido expresar todavía su visión del mundo y de la vida de manera que pueda ser compartida por los demás"[11]. Es decir, es una labor delicada, en que los sujetos populares no están en igualdad de condiciones con los profesionales. Sin embargo, según mi experiencia, el saber popular tiene grados de sistematización, tiene consistencia, y dialoga con otros saberes.

a) Contacto entre profesionales y pueblos

Una articulación seria tiene varios niveles. Lo primero es el nivel cordial, vale decir, un hondo encuentro humano, con el corazón abierto. Exige confianza y desprendimiento. Otro nivel es el de la praxis; la corresponsabilidad entre un sector profesional y un sector popular. Ella implica una actitud reiterada en estos ambientes: ser universitarios y ser profesionales al servicio de los pobres. Pero esto es insuficiente. Otro nivel clave es el epistemológico. El contacto entre saberes. Aprender del pobre y pensar junto con él. Reorientar nuestros conocimientos gracias al contacto con la sabiduría del pueblo.

Al respecto, recuerdo pautas dadas por el Magisterio.

10. José Comblin, El espíritu santo y la liberación, Madrid: Paulinas, 1987, pág 133.
11. Equipo Teólogos CLAR, Cultura, evangelización y vida religiosa, Bogotá: CLAR, 1981, pág. 27.

Se trata de un contacto que humaniza al marginado porque le ofrece espacio para ser protagonista. Como decían los Obispos en Medellín: capacitar a los marginados para que "desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos" (Educación, 3). Algo similar decían en Puebla: una evangelización de la cultura"... que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (428).

En términos eclesiales, se trata de ser signos del Cristo vivo, y no subordinar la cultura a un interés eclesiástico. Decían los Obispos en Puebla: la evangelización invita "a las culturas no a quedar bajo un marco eclesiástico..." sino que la "Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia y de su Espíritu" (407).

Con respecto al ser universitario, Juan Pablo II hace un claro llamado a la creatividad[12]. Dice: "La relación creativa con la verdad (es)... la substancia de los estudios a nivel universitario" y añade "verdad en el pensamiento y en la acción". Esta relación creativa con la verdad puede llevarse a cabo, en nuestra realidad latinoamericana, mediante un contacto con la sabiduría del pueblo creyente.

Por lo tanto, la propuesta de profesionales articulados con el saber popular tiene un sentido científico, y tiene un trasfondo eclesial. Además, es un modo de encarar la llamada "crisis" de la universidad.

Es bien compleja la problemática de la Reforma Universitaria; sus altos y bajos en la década del 70; el peso de clases medias que contribuyeron a democratizar la enseñanza universitaria; los planes de modernización y sus límites; es decir, crisis interna y por su ubicación en la sociedad. Por otra parte, el fenómeno llamado "despolitización" del universitario; su apatía ante la organización estudiantil. Pero han crecido otras agrupaciones universitarias: grupos de estudio, de arte, de espiritualidad y apostolado; vale decir, nuevos canales de inquietudes universitarias. Por mi parte, subrayo otro plano de la crisis: la incomunicación y la distancia con respecto a la producción cultural del pueblo. Me parece que si se detecta y resuelve esta crisis, entonces queda el camino abierto para evangelizar en y desde la Universidad[13].

Ahora bien, se establece un contacto con un saber cotidiano y sistemático. No cabe duda que el saber popular es multiforme, afectado por muchos condicionamientos. En cada país y en cada coyuntura tiene sus características. Aquí sólo voy a delinear lo cotidiano y lo sistemático en el saber andino, en algunas de sus constantes.

El pensamiento andino tiene un desarrollo sistemático y coherente con las necesidades y posibilidades de estos pueblos pobres. Es un saber ecológico, que venera, conserva y recrea la naturaleza. También es una sabiduría colectiva,

12. Juan Pablo II, Carta a los universitarios de México y de América Latina, (15-2-1979), en Juan Pablo II a los universitarios, Pamplona: EUNSA, 1982, págs. 77-83.

13. Ver los buenos textos del MIEC, Jon Sobrino, J. Konings, UNEC, Luis Fernando Crespo. Anunciar el Evangelio en la Universidad, Lima: MIEC, 1988; y L.F. Crespo, "Ejercicio del saber y servicio a los pobres", páginas, 103 (1990), 17-33.

cultivada con tradiciones orales, organización, y ritos que constituyen a los pueblos. Además, es un saber festivo, ya que al compartir alegría se desentraña el fondo gratuito de la existencia humana. Otro rasgo es el conocimiento económico en que, como se ha anotado antes, se conjuga inteligentemente la inversión capitalista con la inversión en reciprocidad. Las demás características también tienen un sentido cotidiano y sistemático.

Este u otro saber popular, frágil pero sistemático, puede pues correlacionarse con el saber profesional. Se dan aportes mutuos. Son contactos fecundos, en la búsqueda y la contemplación de la verdad.

Se trata de una correlación establecida desde los inicios de la evangelización en estas tierras americanas. Resalta la obra de Bernardino de Sahagún (1499-1590); un franciscano que dialogó seriamente con la cultura nahuatl. Durante años conversaba con sabios indígenas; luego escribía en español, en nahuatl, y consignaba dibujos (porque "todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban") y discursos rituales[14]. Es uno de muchos modelos de contacto entre un profesional cristiano y la cultura del "otro".

Retornemos al universitario católico de hoy. No sólo puede prepararse para un futuro servicio al pueblo pobre, gracias a su preparación profesional, su amor a la verdad, su ser creyente. También en el presente tiene un inmenso desafío. Desde ahora estructurar un diálogo con los saberes del pueblo pobre.

Este contacto con el "otro" tiene un fundamento transcendente: la Buena Nueva. Es el fundamento de la apertura hacia las culturas del pobre.

b) Buena Nueva en nuestro acontecer

Para nosotros, creyentes, aprender del otro no es una actitud subjetiva. Más bien es una respuesta a una Revelación. Es decir, la Buena Nueva es ofrecida al pueblo de Dios: él toma la iniciativa de hablarnos, de amarnos. Como creyentes, y también como evangelizadores, respondemos desde una realidad cultural.

Este punto comienza a ser trabajado por la teología latinoamericana. En la acción evangelizadora uno se encuentra ante varios tipos de cultura; es una acción que potencia culturas de resistencia y liberación, y que cuestiona culturas de dominación y mimetismo, según la propuesta hecha por Leonardo Boff[15]. La teología, que da cuenta de la experiencia de Dios, está muy atenta a cambios culturales que vive hoy el pueblo latinoamericano; procesos culturales con respecto a la naturaleza, la sociedad, el trabajo, el proyecto vital, la muerte y vida del pobre; unos procesos lúcidamente examinados por Ronaldo Muñoz[16].

Deseo añadir tres elementos. La Buena Nueva es dirigida a los "pequeños". Su contenido: el Reino, la Resurrección, una vida nueva según el Espíritu, conllevan la transformación de las culturas del pueblo latinoamericano. También retomo la reflexión de Pablo sobre la necedad y debilidad involucradas en la evangelización.

14. Bernardino de Sahagún, Historia General de las cosas de Nueva España (1565). México: A.M. Garibay, 1956.
15. Leonardo Boff OFM, Nova Evagelizaçao, perspectiva dos oprimidos, Petrópolis, Vozes, 1990, págs. 64-65.
16. Ver Ronaldo Muñoz, Dios de los cristianos, Santiago: Paulinas, 1988, en especial las págs. 73-157.

En primer lugar, la sabiduría de los marginados proviene, no de ellos mismos, sino de una opción divina. Ante la realidad de gente inteligente y de "ignorantes" y "pequeños", Dios se comunica con estos últimos (cf. Mt. 11,25; Lc. 10,21; 1 Cor, 1,27). Por eso, al mirar hoy el panorama cultural latinoamericano, nos corresponde hacerlo desde esa opción.

Con respecto al contenido de la Buena Nueva, el mensaje neotestamentario presenta el Reinado de Dios, la muerte y resurrección del Señor, y una vida nueva según el Espíritu de Dios. Son contenidos que interpelan y transforman al ser creyente y al acontecer cultural. Por ejemplo, en nuestra Latinoamérica. La Buena Nueva del Reino dado a los pobres y pequeños implica-entre otras cosas- proyectos históricos de "los últimos". El anuncio de la Resurrección, para estos pueblos crucificados, significa una alegría transformadora. El Espíritu que conduce a la Iglesia "hasta la verdad completa" (Jn. 16,13) es la fuente de la fidelidad.

Por último, la misión y la doctrina de San Pablo orientan la nunca fácil tarea de evangelizar las culturas; por muchos motivos; por su capacidad de traspasar el Mensaje de la cultura judía al universo de los gentiles (y hoy tenemos entre manos otros traspasos); por su escatología (que impide instalarnos con unos bienes de este mundo, y que nos convierte a la "justicia, y paz y gozo en el Espíritu Santo" -Rom. 14,17); por subrayar que la aparente necedad de Dios y del evangelizador es sabiduría, y que la supuesta debilidad de Dios y del evangelizador es fuerza de salvación -1 Cor. 1,18-25; 2,6-15; 3,18-32[17].

Termino con el interrogante que nos congrega estos días: ¿La universidad, evangeliza la cultura? Permítanme una respuesta condicional. Si evangeliza, en cuanto lo hace desde y en diálogo con los saberes del pueblo pobre. Sí, en la medida que testimonia el Reino de los "pequeños", la alegre Resurrección para un continente acongojado, el Espíritu de una vida absolutamente nueva.

17. Para detalles sobre la doctrina de Pablo, sobre el Reino, ver R. Schnackenburg, Reino y Reinado de Dios, Madrid: FAX, 1974, págs. 263-294; y sobre la sabiduría, ver L. Cerfaux, Christ in the Theology of St. Paul, N.York: Herder, 1962, págs. 247-274.

(Artículo publicado en Encuentro Latinoamericano de Estudiantes de Univ. Católicas, Santiago, FEUC, 1990, 61-76; y en páginas 106 (1990), 55-66).

Capítulo 3. Inculturación de la Catequesis

Nuestra reflexión brota de inquietudes, experiencias, interrogantes. La catequesis que venimos realizando desde hace años, ¿cómo es enriquecida por la nueva temática de la "inculturación"?

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

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

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

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

El reto de una catequesis atenta a la cultura, tiene su particularidad grupal y tiene otros rasgos cuando es una pastoral de multitudes. Tanto en la evangelización de pequeños grupos, como de la masa popular, hay vetas específicas de inculturación.

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

1. Culturas e Inculturaciones

Ya que muchos entienden "cultura" como una totalidad, y como un conjunto uniforme (por ejemplo: cultura brasileña, peruana, latinoamericana, etc), es oportuno recalcar lo cotidiano y también lo heterogéneo. Luego hago unos comentarios

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

sobre la superación de la modernidad, por un lado, y la alternativa del protagonismo social y la sabiduría popular, por otro lado. Termino describiendo el terreno de la inculturación. Todo esto es dicho con la finalidad de continuar retrabajando, rehaciendo la catequesis latinoamericana.

a) Lo cotidiano en el universo socio-cultural

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

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

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

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

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

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

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

de sobrevivir. Asimismo, la inculturación palpita con las necesidades y urgencias de la población.

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

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

b) Heterogeneidad cultural actual

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

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

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

Resaltan estos procesos:

- en estas últimas décadas ocurre una homogeneización en torno al mercado de bienes culturales; la industria de la cultura, comunicación de masas, pautas universales en la educación formal, etc. Este es, a mi juicio, el hecho cultural principal.[2]

- también se dan renovados contactos y amalgamas de varias corrientes culturales; resultan así unas culturas emergentes, en especial en los espacios urbanos, en los mundos de la juventud, en regiones de masiva migración.

- la resistencia y creatividad cultural de amplios sectores marginales es un proceso muy significativo. Son varias modalidades. No existe "una" cultura popular; aunque sus modalidades tienen vínculos y complementariedades.

---

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

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

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

1. Caudales autóctonos. No son restos arqueológicos. Con las herencias de civilizaciones pre-colombinas y coloniales, existen macizas regiones indígenas (mesoamericanas, quechuas, y otras) con varias categorías de mestizaje. Por otra parte, tenemos centenares de culturas amazónicas, algunas muy pequeñas y debilitadas, pero la mayor parte persisten y se fortalecen. Son raíces y aportes a una auténtica latinoamericaneidad.

2. Caudales afro-americanos. Aunque víctimas de la pavorosa esclavitud, y luego del capitalismo agrario e industrial, son culturas con una maravillosa resistencia y coherencia. La negritud es no sólo racial, también es socio-cultural y religiosa. Sus estructuras sincréticas son valiosísimas. La negritud contribuye a una nueva civilización.

3. Caudales campesinos. Es un conglomerado con varios modos de ser rural: sectores tradicionales, contingentes asalariados modernos, una muchedumbre de trabajadores eventuales. Sus cosmovisiones, y sus técnicas de uso de recursos generalmente escasos para beneficios comunes, coadyuvan a sanear el consumismo y la expoliación contemporánea.

4. Muchedumbre de urbanos marginales. Sin duda constituyen el hecho más significativo y complejo. Los sectores populares y las capas medias generan culturas mestizas y emergentes, con elementos contradictorios (recrean lo popular, asimilan lo dominante, bosquejan lo nuevo). La inculturación en estos ambientes es lo prioritario.

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

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

c) Crisis de la modernidad. Reafirmación de sabiduría.

Indagamos la temática de la cultura en América Latina vía lo cotidiano y vía lo heterogéneo. Hay otras rutas. Realidades económicas y cultura. Consideraciones

sico-sociales de la cultura. Reflexión sobre la superación de la modernidad. Me detengo en esta última, ya que tiene peso en algunos ambientes eclesiales.

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

Pensadores argentinos han impulsado esta nueva búsqueda de lo latinoamericano. El filósofo Rodolfo Kush distinguía lo que nos llega y lo que tenemos. Según su óptica, el pensar occidental es causal, pregunta los "¿por qué?", busca soluciones, exalta un "soy"; por otra parte, el pensar popular es seminal, pregunta el "¿cómo?", busca la salvación, subraya un "estar". En el plano de la teología, Juan Carlos Scannone y Lucio Gera han estado elaborando la relación entre fe, teología, sabiduría, cultura popular.

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

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

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

Este útil debate nos hace repensar el impacto de la modernidad en América Latina. Hay que ver cómo y cuánto se asimila el positivismo del siglo XIX (con su culto a la ciencia y la técnica) y el desarrollismo del siglo XX. Sobre todo, cabe reafirmar un proyecto humano (sin las limitaciones de la ingenua creencia que el ser humano es todopoderoso, sin la desigualdad y manipulación institucionalizada, sin un fanatismo científico-técnico). Es un proyecto liberador, que incluye avances cualita-

---

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

tivos de la modernidad, pero su especificidad es el protagonismo social y cultural de los pobres. Quiero ahondar en esto último.

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

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

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

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

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

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

d) Conceptos de cultura y de inculturación

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

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

Es bueno recordar que la palabra castellana viene del latín; hasta el medioevo

europeo significaba cultivar el campo. Luego con la Ilustración (siglo XVIII) se generaliza la oposición entre "natura" y "cultura". Hoy, las ciencias sociales ofrecen centenares de definiciones; las principales corrientes o escuelas de antropología, y estudios multi-disciplinares tienen enfoques distintos[4]. Por consiguiente, la reflexión y pastoral cristiana no pueden canonizar una u otra definición; y sí cabe asumir conceptos operativos e integrales más en consonancia con la evangelización.

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

"...cultura... todo aquello con lo que el ser humano afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espi-rituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos" (Gaudium et Spes, Nº 53).

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

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

"América Latina está conformada por diversas razas y grupos culturales con varios procesos históricos... sin embargo, se dan elementos que constituyen como un patrimonio cultural común de tradiciones históricas y de fe cristiana" (Nº 51; cf. 52-70, 409-433, donde se explícita esta interpretación histórica)

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

"...abarca la totalidad de la vida de un pueblo... las formas a través de las cuales aquellos valores o desvalores se expresan y configuran..." (Nº 387; cf. también 388-9).

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

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

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

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

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

"inculturación significa el proceso de infundir el mensaje evangélico en el alma de una cultura de modo tal que el mensaje y la vida cristiana no solamente se expresen con los elementos propios de esa cultura, sino también que la cultura misma se evangelice y se convierta en un enriquecimiento de la experiencia y la vida cristiana"[5].

Un segundo aporte acentúa el proceso personal de inculturación y su carácter creativo en cada historia y cultura. Un cristiano en comunión con su cultura hindú, Jyoti Sabi nos dice: "en la profundidad de cada cristiano hay muchos niveles de creencia, debido no sólo a partir de la fe cristiana que uno asume, sino también por toda la historia de creencia desde nuestros antepasados... Por eso, la inculturación no es primordialmente convertir a otros, sino que crear una integridad (en inglés: wholeness) en uno mismo. La inculturación es un proceso de expresión creadora que permite a los cristianos ser fieles a su historia y cultura particular dentro de la Iglesia local"[6].

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

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

Estas y otras comprensiones teológicas de la inculturación muestran que se avanza en la reflexión, en varias direcciones. Un acento es el trabajo del conjunto de la Iglesia introduciendo el Mensaje en una cultura. Otro acento es la transformación que implica dicho proceso en el mundo cultural. También se subraya el dinamismo de la cultura que acoge y comprende el Mensaje. Este buen debate continuará, sobre todo en el Tercer Mundo donde se originó y donde hay mejores aportes.

Por mi parte, recalco unos componentes de la inculturación:

- es una labor eclesial y de diálogo entre el Mensaje y cada cultura,
- tiene un doble objetivo: que la verdad cristiana asuma y cuestione a cada

---

5. Mariasusay Dhavamony SJ, "Problemática actual de la inculturación del Evangelio", en VV.AA. *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires: Guadalupe, 1988, pág. 143. Este profesor en la Gregoriana aporta mucha claridad en el debate; y ha inspirado muchos puntos en esta ponencia.

6. Jyoti Sahi, "Popular spirituality in India", *SEDOS Bulletin*, 89/5, pág. 151. Este artista y teólogo que vive con su familia en una ashram, plantea el reto de la inculturación, no tanto con respecto al filosofar hindú de élites, sino hacia la existencia y religión de la masa del pueblo.

7. Comisión Teológica Internacional, *Fede e inculturazione*, 1988, 11 (en *Il Regno-Documenti*, 9, 1989, pág. 275). Es un trabajo en tres partes: visión desde la antropología cristiana (una óptica filosófica y poco antropológica), la inculturación en la historia de la salvación (tiene una buena sección sobre el Espíritu Santo y la inculturación), y problemas actuales (con tres temas cruciales: religiosidades, iglesias jóvenes, modernidad).

cultura; y que cada cultura creativamente comprenda y ponga en práctica el mensaje de salvación.

- es un proceso plural, dada la multiforme presencia del Espíritu de Dios y su mensaje en los pueblos de la tierra,
- hace una opción preferencial por los pobres y sus culturas,
- tanto los que evangelizan como los evangelizados, comunitariamente, son protagonistas de la inculturación.

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

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

2. Paradigmas Bíblicos

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

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

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

Luego, con la encarnación y pascua del Hijo de Dios, llega a la plenitud lo que hoy denominamos "inculturación"[8]. La historia de Jesús y de su comunidad

8. Como lúcidamente indica Alfredo Morin p.s.s., "la inculturación de la fe culmina en la Encarnación: el Verbo se hizo judío, no para permanecer así siempre, sino para luego y rápidamente hacerse árabe, cretense, guaraní, quechua, bantú..." , en 'La inculturación de la fe en la Iglesia Apostólica', ponencia en Seminario DECAT-CELAM, mayo 89, texto policopiado, pág. 2.

apostólica constituyen insustituibles modelos, o paradigmas, en la actual tarea inculturadora.

Jesús y sus seguidores tienen una cultura aramea y judía. Son fieles a la Ley y a los Profetas; pero no se limita al espacio judío la misión apostólica (Mc. 16,15; Mt. 28,19). Jesús no enseña como los escribas, ni se establece como funcionario del Templo; más bien habla con parábolas y gestos cuestionadores del orden cultural dominante.

Claramente Jesús va más allá de los moldes judíos: reúne una comunidad de apóstoles, inaugura un nuevo bautismo, convoca a sus discípulos a asumir la cruz, enseña las bienaventuranzas y la oración al Padre, celebra la cena de su Pascua. Todo esto es paradigmático para nosotros.

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

Estos modelos neo-testamentarios inspiran la catequesis inculturada que llevamos a cabo. Vale detenerse en algunos de estos paradigmas, ya trabajados por Paulo Suess[9].

a) Hebreos y Helenistas: una fe y varios surcos culturales

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

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

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

Hay una serie de incidentes y contradicciones entre judíos-cristianos y

9. Según Paulo Suess (quien ha elaborado rigurosamente esta temática), la práctica de la inculturación reconstruye experiencias de los primeros cristianos y pondera su valor paradigmático; ver su Inculturaçao, desafios, caminos, metas, policopiado, págs. 16-20; que ha sido publicado en la *REB* de Brasil); su reflexión sobre "hebreos y helenistas", y la "continuidad y ruptura" paulina es retomada en esta ponencia.

gentiles-cristianos. El proceso de inserción del Mensaje cristiano en culturas distintas no es tranquilo ni rápido. En este proceso, un gran paso es dado por el llamado "Concilio de Jerusalén" (años 48/49) con sus repercusiones culturales y religiosas. A los helenistas no les imponen preceptos judíos (como la circuncisión), salvo no comer carne ofrecida a los ídolos y no tener uniones ilegítimas (Hechos 15,5-9; Gál. 2,1-10).

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

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

b) Misión paulina: continuidad y ruptura

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

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

Por otra parte, una ruptura con cada mundo cultural. En el fondo se trata que el discípulo tiene que zanjar con la maldad. Judíos y gentiles están sumergidos en el pecado, y sólo justificados por la fe (Rom. 1,16-3,31). No son salvados por las "obras" según la ley del judío, ni por la "sabiduría" del griego. En otras palabras, sus culturas (sus esfuerzos humanos-religiosos) son superados por la fe que responde al mensaje de redención en Cristo. Las "obras" de la ley no valen en sí; ella implica maldición; la ley sólo vale como pedagoga hacia Cristo, (Gál. 3,10-24). La fe no es producto de la sabiduría humana; es el Espíritu quien nos da a conocer las gracias divinas (1 Cor. 1,17-2,16). Pues bien, estas rupturas no significan que los creyentes dejen de pertenecer a la cultura de Jerusalén ni a la cultura de Corinto, Efeso,

Tesalónica, etc. Cada creyente está involucrado y permanece en su espacio socio-cultural; pero allí son bautizados e incorporados en una comunidad de fe; por esto hay ruptura.

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

Para nuestras situaciones, el paradigma paulino implica:

-la comunidad creyente asume plenamente su identidad socio-cultural, y con ella se hace discípulo del Señor Jesús.

-la comunidad creyente des-absolutiza su contexto cultural; rompe con realidades cargadas de maldad, a fin de disfrutar de la libertad dada por el Espíritu de Cristo.

c) El evangelio de ignorantes-sabios

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

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

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

Pues bien, con esta multitud postergada Jesús pasa su tiempo, establece amistades, les acoge y enseña (ver, por ejemplo, Lc. 7,22; 8,1-3; 9,48; 10,21, 10,39; 14,23-4; 18,15-17). Se puede decir que Jesús opta culturalmente por los "ignorantes" de su tiempo. Les regala su afecto. Asume sus necesidades y sus modos de comprender los asuntos de cada día. Comparte sus anhelos y emociones. Ingresa en su ambiente cultural de marginación, por un lado, y de solidaridad, por otro lado. Y dada esta actitud fundamental, no extraña que Jesús continuamente tiene dificultades con quienes se consideran portadores de la verdad y representantes de la ley (ver Mt. 5,20ss.; 15,1-9; 23,1-32). A Jesús no le cabe duda que Dios hace a los pequeños más sabios (Mt. 11,25). Los marginados, por la cultura dominante, son quienes mejor conocen a Dios.

San Pablo continúa con esta perspectiva que voltea el orden socio-cultural. Las personas y comunidades consideradas tontas, impotentes, ignorantes, esas son las favoritas del Señor. Según Pablo, Dios sorprendentemente escoge lo necio y lo débil (1 Cor. 1,26-29). De aquí deriva el comportamiento cristiano: hay que hacerse necio

para ser sabio (1 Cor. 3,18-20). Sólo Dios es fuente de verdad.

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

Este paradigma -aplicado a nuestra realidad latinoamericana- incentiva una enseñanza de la fe a la muchedumbre, aparentemente ignorante, ciertamente llena de sabiduría que Dios concede especialmente a los "últimos".

En otros términos, la inculturación, toma distancia del pensar dominante por un lado, y sintoniza con las culturas de los pobres, por otro.

En conclusión, la actual catequesis -urgida a inculturarse con buenos fundamentos bíblicos- tiene una densidad pentecostal. Ella no es una táctica, de adaptar el Mensaje a un contexto humano. En primer término es una obra del Espíritu que conduce al pueblo fiel a la plenitud de la verdad. Se han anotado unos paradigmas bíblicos: una sola fe con una pluriformidad cultural, continuidad y ruptura con los condicionamientos socio-culturales, preferencia por la sabiduría de los "pequeños". Estos y otros paradigmas predeterminan la actual renovación catequética, y su eficacia proviene -en última instancia- del Espíritu que guía a su Iglesia.

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

3. Pautas Magisteriales

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

a) Concilio: revelación y encarnación para cada cultura.

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

dos pasajes importantes:

En cuanto a revelación y culturas:

"Dios revelándose a su pueblo hasta el momento de su plena manifestación en su Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de aquellas edades. Del mismo modo, la Iglesia... ha sabido emplear los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todos los pueblos" (GS Nº 58).

Con respecto a encarnación y culturas:

"La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los seres humanos con quienes convivió" (AG Nº 10).

Es decir, así como Dios actúa (revelándose, encarnándose, en culturas), así la Iglesia enseña a partir de, e insertada en, diversas culturas.

Esta doctrina respaldará el gradual paso de la tradicional actitud de "adaptación", "acomodación", a la de una "contextualización", "inculturación".[10]

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

b) Obispos en Medellín: renovación de la catequesis

La preocupación central del Episcopado del continente en 1968, es la transformación que vive América Latina y la presencia eclesial en este proceso. Con esta perspectiva es trabajada la temática de la catequesis, y por eso, la insistencia en la renovación. Esta es la categoría reiterada en toda la sección que Medellín dedica a la catequesis (y será la categoría preferida, en 1983, por los obispos brasileños en el documento que luego comentamos). No es, pues, una renovación de uno u otro aspecto, ni por intereses eclesiásticos; es por la exigencia de los signos de los tiempos:

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

10. Al respecto, Louis Luzbelak, *The Church and Cultures*, New York: Orbis, 1988, pág. 69, y cuadro comparativo entre "acomodación" e "inculturación" en pgs. 82-3. Más exacto es el análisis de Paulo Suess (art. citado) que añade cómo el Magisterio asume el espíritu pos-colonial y pos-conciliar (pág. 27) que va más allá de la traducción cultural.

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

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

La perspectiva teológica es la de una unidad entre proyecto de Dios y aspiraciones humanas, entre historia de salvación y la historia humana (Nº 4, y 17). Esto tiene implicancias -sin exagerar- revolucionarias para la catequesis:

"las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis" (Nº 6).

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

Con respecto a metodología, subrayo unos componentes. En correspondencia con situaciones y culturas diversas, un pluralismo de formas de catequesis (Nº 8, 15). Resaltan también las dimensiones de comunidad y familia (Nº 10), la "nueva cultura de la imagen" (Nº 12) debido a los medios de comunicación masiva, y la formación de catequistas especialmente laicos de cada lugar (Nº 14, 17j).

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

c) Pablo VI: diálogo entre Evangelio y culturas

En "Evangelii Nuntiandi" (1975), Pablo VI recoge y ordena el trabajo sinodal sobre Evangelización (1974). Un párrafo está dedicado a la catequesis (Nº 44; cf. también 54); pero el texto expone una honda visión de la relación entre Evangelio y cultura; lo cual es relevante para lo de inculturación.

La catequesis es entendida como "enseñanza religiosa sistemática de los datos fundamentales", con "métodos adaptados a la edad, cultura, capacidad de personas, tratando de fijar siempre en la memoria, la inteligencia y el corazón las verdades esenciales" (Nº 44). Se reiteran elementos conocidos, en el sentido de "adaptación" (44, 54) y de "transvasar" el mensaje al lenguaje comprensible (Nº 63). Lo original es el enfoque global: hay una desconexión y, por consiguiente, se propone una interacción entre Evangelio y cultura. Veamos esta originalidad.

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

acertados, cabe preguntarse por la ruptura entre catequesis y culturas (desafortunadamente es así), y por un modo de enseñar la fe en la construcción del Reino de Dios.

Ahora bien, hay un diálogo y enriquecimiento mutuo. Se dice, por una parte, que el Evangelio es independiente de las culturas, y las impregna sin someterse a ellas (Nº 20), y, por otra parte, que las culturas son regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva (Nº 20). Más a fondo, se trata de una "interpelación recíproca entre Evangelio y vida concreta, personal y social" (Nº 29). Interpelación mutua, interacción , diálogo; son categorías que perfilan un tipo de inculturación más rica que el esquema de "adaptación" y traducción del mensaje.

d) Obispos en Puebla: evangelización y proceso cultural

En 1979 el episcopado latinoamericano se concentra en el significado de la evangelización. Se pone acento en la transmisión integral del mensaje cristiano y la disciplina interna en la Iglesia; por otra parte, se avanza en muchos campos que tienen que ver con nuestra temática: evangelización y cultura (Nº 385- 443), religiosidad popular (Nº 444- 469), liberación (Nº 470- 506), catequesis (Nº 977- 1011).

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

Como principios, nuestros obispos señalan: la "integridad del anuncio de la Palabra para superar dualismos, falsas oposiciones y unilateralidad" (Nº 1004); y especifica una catequesis que "penetra, asuma y purifique los valores de su cultura" (Nº 996). En cuanto a metodología, hay buenas orientaciones, por ejemplo, catequesis de grupos y de multitudes (Nº 1010); uso de la memoria humana y de técnicas audiovisuales (Nº 1009).

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

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

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

Es una excelente propuesta de trabajo: evangelización y procesos culturales. Es también una veta de trabajo en la catequesis; no sólo enlazar Mensaje con experiencia humana; también considerar los procesos y cambios culturales.

e) Juan Pablo II: enseñanza integral y encarnada

En el conjunto del Magisterio papal -y también al hablar de catequesis- se insiste en una integral transmisión y puesta en práctica de la doctrina de Jesucristo. Ha sido y seguirá siendo una preocupación de la Iglesia. Lo que llama la atención es que dicha preocupación esté conectada, ahora más que antes, con la evangelización de culturas, y más en concreto, con la inculturación; es una enseñanza novedosa en el Papa[11].

En "Catechesi Tradendae" (1979), Juan Pablo II retoma las conclusiones sinodales sobre la Catequesis (1977). Los cimientos doctrinales son: Cristo como único Maestro (Nº 6-9), la misión de la Iglesia (Nº 10-17, 62-71), y la obra del Espíritu (Nº 72).

La catequesis es definida como un momento en el gran proceso evangelizador, en que se cultiva la fe de niños, jóvenes y adultos, enseñándoles "la doctrina cristiana... de modo orgánico y sistemático" (Nº 18). La Exhortación Apostólica subraya una enseñanza integral, escogiendo métodos capaces de comunicar todo el Mensaje, y su dimensión ecuménica (Nº 30-3). Hay otros puntos claves, pero me concentro en la relación catequesis y culturas.

De partida, una variedad y complementaridad de métodos y programas, según los destinatarios y los medios socio-culturales en que se desenvuelven (Nº 45, 51). Lo central es que la catequesis se encarne en las culturas, sin reduccionismos, ni concesiones en asuntos de fe y moral (Nº 53); aquí el Papa habla de la inculturación, como un componente de la Encarnación; y hace dos grandes precisiones: el Mensaje está siempre inserto en culturas, y, "la fuerza del Evangelio es... transformadora y regeneradora" de culturas. También hace varias referencias a la cultura y religión del pueblo, que ayudan a entender mejor el misterio cristiano (Nº 53; y en la nota 59 califica un canto popular polaco como catequesis).

En otro documento "Slavorum Apostoli" (1985), alabando a Cirilo y Metodio, habla extensamente de la inculturación (en base a esa experiencia en los pueblos eslavos). Es planteada en dos sentidos: "inculturación-encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, introducción de éstas en la vida de la Iglesia" (Nº 21), y la actividad misionera de inculturación en que "Iglesias de antigua fundación... ayudan a las Iglesias y a los pueblos jóvenes a madurar en su propia identidad y a progresar en ella" (Nº 26). Resalto en éstas y las anteriores afirmaciones un doble movimiento. Desde el Evangelio y la misión eclesial hacia las culturas, por un lado. Y desde las culturas y pueblos que reciben el Mensaje, por otro. Más atención prestan, estos documentos, al primer movimiento; sin embargo, se menciona la interacción; y -creo yo- hay que prestar igual atención al segundo movimiento. De

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

este modo se reconoce el dinamismo de reciprocidad, que caracteriza la inculturación.

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

4. Avances Programáticos

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

a) DECAT: catequesis latinoamericanista

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

La catequesis es descrita como una "educación ordenada y progresiva de la fe", y dicho con una imagen itinerante: un "permanente caminar hacia la plenitud de la Revelación que Dios hace al ser humano en Jesús" (Nº 48).

¿Qué acentos tiene esta catequesis en América Latina? (Nº 54-8, 102-4):

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

En cuanto a la relación con las culturas, la catequesis "asume y purifique" la

12. DECAT-CELAM, *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina*, 1986; presentación por Mons. A. González, arzobispo de Quito y presidente del DECAT (quien anota que no se trata de un "directorio" sino de "líneas orientadoras" pedidas por dos Asambleas del CELAM, 1981 y 1983).

cultura (Nº 149); hay situaciones permanentes que "exigen una catequesis con notas características" en medios indígenas, afroamericanos, emigrantes, multitud urbana, universitarios, militares, obreros, jóvenes, etc. (Nº 104). Por lo tanto, la catequesis busca "una relación estrecha entre la formulación del mensaje divino y las diferentes culturas" (Nº 146).

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

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

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

"Inculturación

Hay un aspecto de la Catequesis que nunca se puede omitir: escuchar, ver y compartir la vida del pueblo... la Catequesis al escuchar la acción de Dios presente en la sociedad, al distinguir los signos de los tiempos, contribuye eficazmente a ir encarnando la única fe en nuevos mundos culturales" (Nº 23), y luego precisa: "sabemos que evangelizar una cultura o subcultura no significa imponer otra..." (Nº 25).

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

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

b) En Brasil y Ecuador: acento social y cultural

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

El primero es un marco teórico desde la experiencia eclesial brasileña[13]. No son ideas que posiblemente sean puestas en práctica. Más bien, sistematiza experiencias y da una dirección. Sobresalen dos palabras: "caminhada" y "comunidade", que muestran el espíritu de estas directrices.

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

"a catequese é um processo dinamico e abrangente de educaçao da fe, um itinerario, e nao apenas uma instruccao... educaçao comunitaria, permanente, progressiva, ordenada, organica e sistemática da Fe" (Nº 281 y 317).

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

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

"uma interaccao (= um relacionamento mutuo e eficaz) entre a experiencia de vida e a formulaçao da fe; entre a vivencia actual e o dado da Tradiçao" (Nº 113).

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

"En camino hacia el Reino de Dios" puede ser clasificado como un ensayo de inculturación en la realidad ecuatoriana[14]. Al examinarlo es evidente que se han

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

reunido elementos provenientes de catequistas, teólogos, pastores, científicos sociales, pedagogos; una confluencia que no es fácil de lograr. El resultado es un material de consulta para una catequesis que, a mi juicio, es a la vez inculturada y liberadora. No es un catecismo (y es incorrecto criticarlo como si fuera tal).

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

Cada tema consta de cuatro dimensiones muy bien entrelazadas:

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

Gracias a los lazos entre estas cuatro dimensiones, la inculturación no es algo intencional sino algo logrado. Es decir, para que se lleve a cabo un proceso inculturador -en este caso, en un material escrito- es necesario estructurar la interacción fe-vida en el mismo texto.

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

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

c) En Chile y Perú: enfoque familiar y celebrativo

En nuestro continente, la familia y la celebración son dos realidades básicas, aunque también complicadas y con rasgos de mutación. Una gran cantidad y calidad de catequesis toma muy en cuenta estas realidades. Dos programas ejemplares son la catequesis familiar en Chile, y una gama de catequesis de celebraciones en

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

Cajamarca (diócesis rural del Perú). Estos programas tienen muchos aspectos; aquí voy a recalcar lo familiar y lo festivo, por ser dos realidades básicas en el proceso de inculturación.

El programa llamado "catequesis familiar", iniciado en Chile en 1969 y ahora también presente en muchas diócesis del continente, claramente enfatiza la vivencia familiar pero no se limita a ella[15]. Es una evangelización dialogada entre adultos, y de ellos con sus hijos e hijas; está orientada a la formación de comunidades de base, a la participación en la parroquia; presenta la doctrina en el esquema de la historia de salvación y su centro: Cristo; prepara a adultos y niños a los sacramentos; incentiva la construcción de una sociedad justa; e incluye intensos momentos de oración y de fiesta.

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

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

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

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

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

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

- "catequístico... conocer cada vez mejor al Señor.

15. Cada año en Chile unas 100 mil familias son evangelizadas con este programa conducido por un equipo central que preside Carlos Decker. Este programa ha dinamizado a toda la Iglesia y sus comunidades. Según Mons. Tomás González "ha colaborado en destruir la dualidad Fe y Vida .. armonizando el culto y la oración con actividades de servicio y de atención al prójimo" (1985), expresiones que apuntan su exitosa inculturación. Los materiales escritos empleados son: "Al Encuentro del Dios vivo" (libros de los padres de familia), dos Cuadernos del Niño, Guiones didácticos, Celebraciones para niños, y textos auxiliares (hasta mediados del 88 se habían publicado tres millones y medio de estos textos, lo que muestra la difusión de este programa).

- "alabanza y oración... alegre y festiva... los niños oran con espontaneidad al Señor,

- "compromiso personal y social... a vivir el evangelio en su ambiente" (Celebraciones para niños, 1985, pág. 3, tomo 1).

Por lo tanto, una celebración que incluye contenidos y compromisos.

Otra experiencia muy valiosa es la catequesis en una diócesis campesina, Cajamarca (Perú), con excelentes materiales generados durante estos últimos 15 años[16]. La lenta y colectiva elaboración, la publicación y difusión de modo popular de estos libros, muestra la creatividad de esta Iglesia particular -como también ocurre en tantas otras que toman en serio su región y sus carismas. Para el diálogo y reflexión catequética cuentan con un libro para grupos de adultos -el famoso *Vamos caminando*-, otro para niños de primera comunión, y otro para jóvenes de confirmación; también una "doctrina cristiana en verso", y un breve catecismo. (El material de rezos y fiestas lo comento más abajo).

Se caracterizan por enseñar la fe a una población mayoritariamente pobre y campesina, con palabras, imágenes, cantos, rezos, lecturas bíblicas, todo hábilmente ordenado en un modo popular de profundizar la Buena Nueva. Tiene aciertos como los ya anotados al hablar del programa de "catequesis familiar". Se consolida lo familiar y comunal. También se da amplio espacio a la responsabilidad laical. Con buena pedagogía y criterio doctrinal se presenta la historia de salvación. Habría mucho que decir, y elogiar, en cada uno de estos aspectos. Pero me limito a dos asuntos.

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

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

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

En cuanto a rezos y fiestas, la diócesis ha publicado textos admirables: cantos, rosario, rezos ("en nombre de Dios comienzo..." de rosarieros y rezanderos), novenario, mariano, manual de bendiciones, celebraciones de la muerte cristiana, celebraciones de la vida cristiana. En un rico terreno para la inculturación. Curiosa-

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

mente está poco presente en otros programas (aunque sí tiene peso en la "catequesis familiar" recién comentada). Usualmente en los textos catequéticos hay oración, lectura bíblica, canto, todo lo cual es muy importante. Pero no hay, o es escasa, la celebración en el sentido pleno de la palabra. Es decir, rezos y fiesta, devociones y bendiciones populares, tradiciones locales, espiritualidad mariana popular, culto a Santos, énfasis en Navidad y Semana Santa como son llevadas a cabo en cada región, reunión comunitaria, meditación bíblica, comida y bebida, alegría. Una inculturación festiva sí toma en cuenta todos estos rubros.

Es una catequesis que privilegia símbolos. "Celebraciones de la vida cristiana" (1988, quinta edición) contiene pedagógicos esquemas y contenidos para: celebración de la Palabra, sacramentos, fiestas de Cristo. María, Santos, temas de vida común para Novenas, ritos de difuntos. Hay aquí muchos valores, como evangelizar y ser evangelizados por la religión popular, contenidos bíblicos, fidelidad a la tradición local y a la tradición universal. Pero este material es aún escuálido en cuanto a símbolos. Algo tienen: canto, diálogo, ofrendas, rezos, y con respecto a los difuntos (velas, flores, agua bendita). Pero hay muchísimos otros símbolos, propios a cada región y otros de carácter general, ya sea objetos naturales, signos sociales, artesanía, gestos peculiares a cada zona. Con imaginación y buen juicio litúrgico se pueden hacer presentes más símbolos en la celebración familiar y comunitaria.

Tenemos, por consiguiente, en estas dos orientaciones globales (del DECAT y de los Obispos del Brasil) y en estos tres programas (material ecuatoriano, chileno, cajamarquino) bastantes avances en cuanto a la inculturación. Sólo he hecho unas referencias a algunas experiencias catequéticas[17]. No me cabe duda que es más completa y honda una reflexión y evaluación hecha al interior de cada uno de estos y otros programas. Por mi parte, he recalcado significativos avances, y también los puntos débiles y las carencias.

5. Conclusión - Catequesis Inculturada

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

Termino anotando cuatro desafíos.

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

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

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

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

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

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

A fin de cuentas, se trata de hacer una nueva catequesis. No es la novedad de lo moderno ni lo post-moderno. Es más bien lo fresco y profundo del lenguaje del pobre, sus símbolos, su racionalidad, que pasan a formar parte de la enseñanza de

la fe. Y esta creatividad de los "últimos" se entronca con la Buena Nueva, porque "los de corazón limpio verán a Dios". Otro aspecto que resalta es la conjugación del afán liberador con el programa de inculturación. Como anota J.C. Scannone "la evangelización de la cultura no se opone, sino que se conjuga intrínsecamente con su opción preferencial por los pobres"[18]. Lograr esto implica mucho trabajo. Considero que en América Latina se ha iniciado, tímidamente aunque con pasos significativos, una catequesis inculturada y liberadora. La ruta está señalada. Con los aportes de más comunidades y de responsables de la catequesis, y con más creatividad, es posible seguir avanzando.

18. Juan Carlos Scannone, "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", en VV.AA. *Evangelización de la cultura*..., B. Aires, 1988, pág. 263. (Artículo publicado en *Medellín*, 60 (1989), 542-576; y en *Teología y Vida* XXX/4 (1989), 271-298).

Capítulo 4. Práctica Sacramental en América Latina

Cada persona y cada comunidad está marcada por siglos de agresión, y por otra parte es protagonista de la redención. En esta historia se desenvuelven los sacramentos. Se refieren a la Pascua de cada día. Son signos de la gracia, en un ambular personal, social, espiritual; en un ambular desde la muerte hacia la vida. Son símbolos de ruptura con el pecado institucionalizado, por un lado, y símbolos de afianzamiento de la esperanza, por otro lado.

Sería incorrecto, por lo tanto, catalogar lo sacramental como actividad sagrada (contrapuesta al acontecer profano). Todo es vivido por sujetos históricos, sujetos agredidos, "amenazados de resurrección" como dice una poetisa guatemalteca (ella habla de víctimas de la actual represión, pero lo mismo puede decirse del "orden" durante siglos de cristianización). Su palabra recoge el drama de América:

"nos han amenazado de Resurrección
porque hemos palpado sus cuerpos inmóviles,
y sus almas penetraron en la nuestra
doblemente fortalecida...
nos han amenazado de Resurrección
porque no nos podrán arrebatar
ni sus cuerpos,
ni sus almas,
ni sus fuerzas,
ni su espíritu,
ni su misma muerte
ni menos aún la vida"[1].

Así, en América Latina, en medio de una durísima opresión y tristeza, es indudable que hay Resurrección. Así lo siente la comunidad creyente, que al practicar los sacramentos no se encierra en una sacralidad atemporal. El culto, el sacramento, está absolutamente enraizado en las preocupaciones de cada día[2].

Por otra parte, también sería incorrecto ver los sacramentos con el racionalismo y el pragmatismo contemporáneo. La razón y la eficacia son buenísimas dimensio-

1. Julia Esquivel, *El Padre Nuestro desde Guatemala y otros poemas*, Costa Rica: DEI, 1981, pág. 38.
2. La experiencia social (incluyendo el conflicto) y la fe de las comunidades es una excelente base para la teología sacramental. Ver, por ejemplo, Gerard Fourez, *Sacramentos y vida del hombre*, celebrar las tensiones y gozos de la existencia, Santander: Sal Terrae, 1983. También con esta perspectiva inductiva (y con emotivas referencias personales y familiares) Leonardo Boff hace teología sacramental del vaso de su familia, la colilla del cigarro, el pan, la vela de Navidad, la historia de su vida, un profesor, una casa, en *Los sacramentos de la vida*, Santander: Sal Terrae, 1985.

nes humanas, pero no constituyen criterios para medir todo. Los sacramentos no sólo son conocimientos y gestos útiles; sobre todo son momentos de espiritualidad, belleza, solidaridad. Nuestra época de progreso, tecnologías, ciencias, comunicaciones, a menudo niega lo simbólico y sacramental. Incluso algunos portavoces de una nueva sociedad en favor del pueblo... dan las espaldas al "realismo mágico" que caracteriza al pueblo latinoamericano.

Este ensayo comienza con unas anotaciones históricas. Luego plantea la "necesidad" de lo sacramental, en referencia al pecado en nuestra historia: y a continuación presenta la "cotidianeidad" de los sacramentos, en términos del proceso de liberación. Por último, resaltamos unas señales del movimiento del Espíritu de Dios: la sacramentalidad en la comunidad de base, el testimonio del martirio, la oración del pobre, la riquísima cultura popular con sus sacramentales[3].

1. Anotaciones históricas

Durante unos cinco siglos, los grupos humanos en este continente han tenido sus signos y gestos de contacto con la realidad divina. Han gozado de "semillas del Verbo" en sus ritos previos a la llegada de la evangelización. Luego tenemos los cinco siglos de sacramentos cristianos. Durante esos largos siglos de sociedades y religiones autóctonas estaba presente el Espíritu de Dios y había signos concretos de la experiencia de la divinidad. Durante estos siglos de cristianización, junto a los siete sacramentos han proliferado, gracias a la creatividad cultural y simbólica del pueblo de Dios, muchísimos "sacramentales". Cabe añadir que en algunos países es sólo un siglo de sacramentalización general, como en el caso de Brasil, o menos de un siglo, como en muchas comunidades de la Amazonía.

Colonización y evangelización

Las formas cristianas llegan a nuestras tierras mediatizadas por la Edad Media europea; allí el culto se había diferenciado hasta llegar a una "separación total entre la Liturgia celebrada por los clérigos... y las devociones populares"[4]. Este hecho muy grave marca también a la Iglesia latinoamericana; hay una sacramentalidad regida por eclesiásticos que se distancia de rituales conducidos por grupos y líderes de base.

Bien sabemos que como parte del coercitivo régimen de Cristiandad se estableció un esquema sacramental. Las diversas poblaciones autóctonas, algunas de las cuales habían llegado a ser grandes civilizaciones, fueron arrastradas al sistema colonizador y cristiano. Muchos cronistas nos transmiten estos acontecimientos. Un caso es el encomendero mexicano Díaz del Castillo, que en 1575 envía a su metrópoli este relato:

"después de quitadas las idolatrías y todos los malos vicios que se usaban,

3. Una primera versión (con acento en el bautismo y la confirmación) de este ensayo es el primer capítulo de mi colaboración con Víctor Codina, *Sacramentos de iniciación*, agua y espíritu de libertad, Madrid: Paulinas, 1988.

4. Alvaro Botero, "Liturgia y religiosidad popular", *Documentación CELAM*, 1/3 (1976), pág. 62.

quiso Nuestro Señor Dios que con su santa ayuda, y con buena ventura y santas cristiandades de los cristianísimos emperador don Carlos... y don Felipe nuestro señor... se han bautizado desde que los conquistamos todas cuantas personas habían, así hombres como mujeres y niños que después han nacido, que de antes iban perdidas sus ánimas a los infiernos; y ahora, como hay muchos y buenos religiosos del señor San Francisco y de Santo Domingo, y de otras órdenes, andan en los pueblos predicando, y en siendo la criatura de los días que manda nuestra santa madre Iglesia de Roma, los bautizan"[5].

Este testimonio arrogante muestra, por una parte, una planificada destrucción de un universo socio-cultural considerado idolátrico, y por otra parte, la implantación de un orden social que incluye doctrina y sacramento. En México hay estimaciones de unos cuatro millones de bautizados en 15 años (!); aunque hubo resistencias, como la de una mujer que increpó a otro indígena: "ella le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos"[6].

La Iglesia, durante la colonia, en sus concilios regionales y en los sínodos diocesanos, insistía en la tarea de adoctrinar y de sacramentalizar. Aunque objetemos el modo violento de esta cristianización, hay un hecho social positivo: la masa de pobres pasaba a la condición de cristianos, lo que implicaba una dignidad humana, y una posibilidad de ser mejor tratados por la élite colonizadora. Además, en términos teológicos prácticamente todos recibían la gracia de hijos/hijas de Dios; los pobres pasaban a constituir la inmensa mayoría de la Iglesia.

Sacramentos en la época moderna

En la sociedad moderna, que en algunos países es una neo-cristiandad y en otros es más bien un régimen liberal, los sacramentos son ofrecidos a toda la población. De hecho, sólo el bautismo es un acontecimiento universal, y los demás sacramentos están al alcance de pocos. Pero la población se considera y es considerada católica. Esto es cierto particularmente por el uso de sacramentales.

Vale recordar que en la Edad Media europea había cientos de sacramentos; aunque ya desde el siglo XII se distingue entre sacramentales (no instituido por Cristo: signos generados por la Iglesia) y los siete sacramentos (doctrina de Pedro Lombardo en el siglo XII, y cuyo mayor desarrollo es en el Concilio de Trento en el siglo XVI). Esa vitalidad en la Iglesia medieval continúa en la Iglesia colonial y se acentúa en la época moderna. Hoy contamos con varios sistemas de signos que tienen una dimensión sacramental, particularmente en las culturas más dinámicas: mesoamérica, afro-américa, mundo andino, multitud urbana-marginal. Son signos de un contacto sacramental con Dios y con seres sagrados, en el transcurso del ciclo vital, en la actividad económica, y en tanto acontecimiento significativo para el pueblo.

Por otra parte, la mentalidad moderna influye -en mayor o menor grado- en

5. Berna Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España*, (1575), Barcelona: Sopena, 1975, pág. 808.
6. Citados por Miguel León Portilla, *Culturas en peligro*, México: Alianza Editorial, 1976, págs. 188 y 76.

todos los sectores socio-culturales. Es una mentalidad que da prioridad a la ciencia, la técnica, los logros cuantificables. Con esta mentalidad los ritos tradicionales son revalorizados en sus efectos concretos. A mi entender, es una mentalidad que en América Latina no lleva a un secularismo negador de lo simbólico-sacramental (aunque esto sí ocurra en sectores ilustrados). Las mayorías populares asumen en parte el pensamiento moderno, y lo combinan con sus tradiciones y sentimientos festivos y mágicos.

2. Pecado en América Latina. Necesidad de Sacramento

Hay una honda dialéctica en nuestra existencia como creyentes. San Pablo contrapone pecado y santidad, esclavitud y libertad, Adán y Cristo, muerte y vida (cf. Romanos cap. 5 al cap. 7). San Juan emplea imágenes de oscuridad y mentira, andar en la luz y hacer la verdad (cf. 1 Juan 1 y 2). Por lo tanto, un polo de nuestra existencia es un transitar en las tinieblas de la injusticia, la mentira, la muerte (y no un mero hacer puntualmente algo malo). La contrapartida es tomar decididamente el rumbo del amor, el itinerario de la santidad (y no sólo hacer unas buenas obras). En medio de esta dialéctica, o mejor dicho en este proceso, se desenvuelve la experiencia sacramental.

Pecado en nuestra sociedad

El hoy latinoamericano colmado de maldad y pecado es también un contexto que clama por los sacramentos de la libertad cristiana. Es una realidad con pecados sumamente graves. Aquí las mayorías se consideran católicas (a diferencia de los otros continentes donde son minorías), y aquí la violencia se ha institucionalizado (Obispos en Medellín, Paz 1 al 16; Obispos en Puebla, 507 al 510). Las capas dirigentes que acostumbran llamarse cristianas han instalado sociedades desequilibradas; y las grandes capas medias y pobres, también llamadas católicas, contribuyen al desequilibrio con su inercia, complicidad, violencia horizontal. Por eso, como Iglesia latinoamericana estamos involucrados en el pecado social, por un lado, y tenemos gran necesidad de conversión y de recibir la gracia sacramental, por otro lado.

Sabemos que el pecado es personalmente romper la comunión con Dios y con el prójimo. Esto tiene connotaciones que aquí recalcamos porque suelen olvidarse en cierta teología sacramental. Una persona que gime de hambre devela un mal; millones que reciben remuneraciones injustas señalan un problema estructural. Lo mismo puede decirse de la incesante enfermedad en masas rurales y urbanas; el subempleo que en tantos países abarca a más de la mitad de la población económicamente activa; el intolerable desprecio racial; el soborno institucionalizado; la subordinación de la mujer; atropellos a la niñez; dispersión y descomposición familiar. En términos macro-sociales: sub-desarrollo, dependencia, oleadas de dictaduras, guerras internas, interferencias del gigante del norte, y tanto más. En términos individuales y micro-sociales: irresponsabilidad en el trabajo, crueldad hacia el débil, vicios, marginación de ancianos "inútiles", egoísmo inculcado por los

medios de comunicación masiva, y tanto más.

Superar todo esto y estar abierto a la salvación es una "necesidad". Empleo este concepto con la radicalidad que tiene en el habla popular: "paso necesidad". Significa estar muy mal, y urgentemente buscar la salvación.

Conversión y salvación

Se acude pues a los sacramentos a partir de dicha necesidad de conversión del pecado que hay en nuestro mundo. Cabe aquí recordar la advertencia hecha a los primeros cristianos: "no amen el mundo ni lo que hay en él... codicia del hombre carnal, ojos siempre ávidos, y gente que ostenta superioridad" (1 Jn. 2,15-16). Es una advertencia que nos interpela y nos incomoda, dada la codicia que impera en nuestra América.

Así como el pecado tiene connotaciones muy precisas, también el proceso de conversión a Dios y al prójimo tiene implicancias concretas. En un contexto en que la existencia humana es medida en términos del dinero, la conversión implica descubrir en uno mismo y los demás la capacidad de cariño y solidaridad. Esto es lo que vale de verdad. Otra dimensión de la conversión es el viejo-nuevo sentido de trabajo como creación y colaboración. Estas y las demás exigencias de conversión del pecado para restablecer la comunión con Dios y con otras personas son exigencias que apuntan a la salvación, a la vivencia del Reino de Dios. Y apuntan a esta meta con signos sacramentales.

Necesidad Sacramental

Por lo tanto, teológicamente afirmamos que la vida sacramental es necesaria en referencia a la situación latinoamericana de pecado en todas sus dimensiones. También se puede decir que es necesaria para la sensibilidad del ser humano; y para una emancipación política dada la sumisión social; y para constituirse en comunidad. En un sentido más fundamental, la vida sacramental es necesaria para cada individuo llamado por Dios a formar parte de su pueblo, para cada persona llamada a rechazar el pecado destructor y a acoger la gracia "revitalizadora". Todo ser humano, como miembro de un pueblo pecador, necesita la vida divina.

Este concepto de la necesidad sacramental está presente en la tradición eclesial. Un período de polémica se dio en torno a la Reforma. En respuestas a los protestantes que daban primacía a la fe, el magisterio católico postuló la necesidad de sacramentos (Concilio de Trento, dz, 847) para ser salvados. Lo importante es que Trento enseña que Cristo instituye los sacramentos para comunicar gracia, amor. En cuanto a una contraposición entre fe y sacramento (que se presupone tanto en los reformadores como en los restauradores) es un factor de la polémica. No es posible afirmar uno sin el otro; fe y sacramento se correlacionan.

Recientemente ha ocurrido una gran renovación del pensamiento sacramental en torno al Concilio Vaticano II. "La Iglesia peregrina es necesaria para la salvación": es una Iglesia-comunidad, no volteada hacia sí misma sino Cuerpo de Cristo, que enseña "la necesidad de la fe y del bautismo" (constitución sobre la Iglesia, 14). Es decir, necesidad de la fe y del sacramento, fundamentada en Cristo y su Iglesia

sacramental. Ahora bien, pasemos a subrayar cómo los sacramentos cotidianamente significan liberación.

3. La Cotidiana Sacramentalidad de la Liberación

Así como nuestro contexto y el andar de cada uno están atravesados por el pecado, también en cada momento de la historia encontramos alegría, solidaridad, vida nueva. Al respecto, brota el interrogante: ¿cuál es la relación entre experiencia cotidiana y sacramento? ¿Acaso la primera prepara la segunda? O, ¿el sacramento ilumina lo cotidiano? Me parece más bien que se trata de una fecunda relación mutua. Pero, en primer lugar, vale caracterizar el "cada día", la vida concreta; empleando las categorías de conflictos y solidaridad. Más adelante, volveremos a la relación entre vida concreta y sacramentos de liberación.

Conflicto y solidaridad

En medio de conflictos, el pueblo pobre une sus manos. Esto abunda en medios rurales y urbanos marginados. Lazos de vecindad, parentesco, comunidad, clase pobre, movimiento político desde abajo. Es cierto que estos lazos de solidaridad están entrecruzados por refriegas y tensiones; pero perduran los lazos solidarios.

Por eso, al hablar del Dios que salva en este continente, cabe precisar que salva consolidando lazos de solidaridad, comunidades, suscitadas por su Espíritu. En otras palabras, Dios construye su Iglesia en nuestra historia; el misterio de ser Iglesia se vive en familias, comunidades, movimientos muy precisos, que celebran sacramentos y sacramentales del amor divino.

Esta práctica sacramental es compleja. Al respecto contamos con el sólido pensamiento sobre la liberación que germina en estas tierras. Ella no se encierra en alguna parcela (comunal, política, eclesial, personal) sino que abarca toda la salvación en la historia. Es el planteamiento de los Obispos del continente: "una liberación que se va realizando en la historia" en tres planos indisolubles: relación con el mundo, con las personas, con Dios (Puebla, 483, 322-6). Una década antes, Gustavo Gutiérrez ya había marcado este rumbo de la teología de liberación en sus tres dimensiones: proceso social, forja de un ser humano nuevo, ruptura con el pecado y entrada en comunión con Dios[7]. Todo esto no es elucubración ni fantasía; es expresión de la realidad sufrida por la población de nuestro continente que se está liberando. Esta perspectiva revitaliza la reflexión sacramental.

Sacramentos de Liberación

Los sacramentos de la Iglesia son signos visibles que producen aquello que significan: la liberación cristiana en todas sus facetas. Estos conceptos inmensos tienen referentes cotidianos, muy concretos. De partida, la acción solidaria, las relaciones humanas fecundas, configuran los signos de liberación. Esto ya se ha

7 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima: CEP, 1984, págs. 59-60.

anotado. Ahora quiero añadir signos de una cultura de vida.

Las mayorías en este continente producen -como parte de su afán liberador- asociaciones, ritos y festejos, leyenda, arte. Es una muy importante dimensión del quehacer popular; suele ser anónima; y no entra en los circuitos del mercado cultural manejado por los pudientes. Es una cultura de vida que está -o puede estar- íntimamente ligada a la experiencia sacramental. Menciono unos rubros significativos. Tanta actividad del pueblo que con recursos propios atiende a sus enfermos: con terapias naturales, consejos sicológicos, discernimiento comunitario, plegaria, ritual. Son como "sacramentales" de la salvación integral.

La fantasía y alegría del juego y de la celebración. En muchas modalidades la población es protagonista de sus fiestas (aunque también consumen objetos de la industria de la diversión). En torno a la vida sacramental hay bastante folclor, como danza, comidas especiales, sanas diversiones, canto y teatro, empleo de colores. Con el lenguaje y la imaginería popular se significa una vida nueva, una salvación.

Estos y otros rubros de la cultura popular tienen un valor sacramental. Podrían no sólo estar presente en los llamados sacramentales y en la periferia de los siete sacramentos; podrían, cuando la Iglesia lo vea conveniente, formar parte del proceso sacramental. Así, la dinámica liberadora que hay en la cultura del pobre da color, sabor y sonido al proceso sacramental.

La propuesta es matizada. Algunas dimensiones de lo popular (y no todo el mundo popular afectado por la opresión) tienen un sentido de liberación. Esta creatividad socio-cultural del pueblo es -y puede ser aún más- un aporte a la vida sacramental. La comunidad eclesial puede incorporar en su celebración sacramental signos socio-culturales de la liberación.

Discipulado sacramental

La cotidianeidad sacramental tiene una fundamentación bíblica. Recordemos que son escasos los textos bíblicos que indican, explícita y directamente, la institución de sacramentos. Me parece que la gran temática del discipulado nos abre a una comprensión de la sacramentalidad de Jesús y su comunidad.

Los relatos sobre el discipulado no tienen un elenco de sacramentos: pero sí tienen signos del amor de Jesús a sus seguidores y también signos de la praxis del discipulado. Este movimiento culmina en la Pascua y en Pentecostés, fuentes de la Iglesia y su misión sacramental. Todo esto constituye un paradigma dinámico; se trata de hitos extraordinarios de un movimiento que conjuga la acción de Dios con la respuesta creyente de sujetos históricos.

Esta temática de la iniciativa de Dios que llama a su pueblo a caminar responsablemente ha sido bien desarrollada en la teología latinoamericana, particularmente por Jon Sobrino[8]. En una como primera fase del ministerio de Jesús, el discipulado es una práctica suscitada por el Reinado de Dios. Este llega con manifestaciones concretas a los oprimidos. Por ejemplo, las bien y mal aventuranzas, curación de enfermos, expulsión de malos espíritus, y toda una exigencia de acción

8. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México; CRT, 1976.

que corresponde con la escucha de la Palabra. En una segunda fase, la clave es seguir a Jesús en el arduo camino hacia la cruz y la resurrección; acá también con signos precisos: dejar todo para seguir a Jesús, opción del pobre por Dios y opción contra la riqueza, asumir la persecución, la eucaristía, entregar la vida confiando en el Dios que vence a la muerte.

Diez siglos más tarde, la tradición de la Iglesia explica los sacramentos como comunicación concreta de la gracia de la salvación. Hoy, en América Latina, esa gran temática del discipulado nos permite repensar la explicación medieval y tridentina sobre los sacramentos. Estos no son como si en medio de una tempestad cayeran del cielo rayos de gracia. Más bien se trata de un itinerario[9]. La reflexión sobre los sacramentos recupera la exigencia de amor incondicional a Cristo. La Iglesia, como pueblo de Dios en la historia, es discípula de Cristo, y en este peregrinaje celebra sacramentos, es decir, celebra signos de acogida del Reino en un proceso de muerte y resurrección.

En síntesis, la reflexión sacramental ubicada en América Latina y su Iglesia de los pobres, se refiere -en un primer momento- a la conversión del pecado, y -en un segundo momento- a signos concretos de liberación en la praxis del discipulado. Esta reflexión culmina con las implicancias, en el terreno sacramental, de vivir según el Espíritu de Dios.

4. Movimiento del Espíritu

Es el Espíritu de Cristo quien anima a la Iglesia, y la hace sacramento. Como dice el Concilio Vaticano II: "Cristo... envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por él constituyó a su cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación" (LG 48). Y ese mismo Espíritu anima signos de vida nueva, sacramentos y sacramentales. Esta comprensión pneumatológica de la sacramentalidad tiene raíces bíblicas. Tanto la práctica de Jesús como la práctica de la Iglesia tienen como punto de partida una sacramentalidad según el Espíritu.

Jesús inicia su misión con el bautismo y el constante impulso del Espíritu (Lucas 3,21-23a; 4,1-14); la comunidad apostólica inicia y desarrolla su misión con la recepción sacramental del Espíritu (Hechos 2:1-4, 37-39). Estos son fundamentos bíblicos no sólo para la doctrina del don del Espíritu en el bautismo y la confirmación, la permanente acción del Espíritu en todo el itinerario de Jesús y de su Iglesia nos permiten hablar del "movimiento del Espíritu" en toda la existencia cristiana con su multiforme y cotidiana sacramentalidad.

Ahora bien, la actividad del Espíritu, en el hoy de América Latina, es intensísima. No podemos limitarnos a hablar del sufrimiento del drama, de anhelos de liberación, en nuestro continente. Cabe reconocer también la intensa movilización y vitalidad del pueblo creyente, por obra del Espíritu. Es una realidad trascendental; y a continuación señalamos algunos de sus indicadores.

9. Luis Maldonado hace una excelente relectura bíblica de los sacramentos como signos en el caminar creyente, en especial en las teologías de Pablo, Marcos y Lucas; *Sacramentalidad Evangélica*, signos de la Presencia para el camino, Santander: Sal Terrae, 1987.

Comunidades con carismas

A lo largo y ancho del continente hay comunidades creyentes, sacramentales, carismáticas. Desde luego, la fecunda red de comunidades eclesiales de base. Pero no sólo éstas. Hay muchas otras instancias comunitarias, ya sea las tradicionales asociaciones de creyentes y devotos, como la variedad de agrupaciones modernas de apostolado, oración, catequesis, testimonio. Son instancias de comunidad y de sacramentalidad. Allí se preparan y se celebran los siete sacramentos; desde allí los cristianos somos signos de comunión para la gran familia humana llamada por Dios a la salvación. Son a la vez instancias carismáticas, colmadas por la presencia y dinamismo del Espíritu. Subrayo pues la conexión entre lo comunitario-sacramental-pneumático.

Al respecto, nuestro modelo es la comunidad de Corintio. Es una comunidad de gente marginada, humilde, débil (1 Cor. 1,26-31) a quienes la gracia de Dios da la santidad y la libertad; esta es la Iglesia, el pueblo santo (1,2). Allí se manifiesta la sacramentalidad, más precisamente el sentido pascual del bautismo y la eucaristía (1 Cor. 10,1-11; 11,17-27; 12,13); los sacramentos son pues signos en el itinerario pascual de la liberación. Y también allí en Corintio abundan los dones del Espíritu. Son carismas en el Cuerpo ordenado de Cristo; son dones según el orden de contribuir al Cuerpo del Señor (1 Cor. 12,27-28); cada uno no actúa caprichosa e individualmente; cada creyente es parte de un Cuerpo de Cristo. Al dialogar con los Corintios, Pablo insiste que el don principal e imperecedero es el amor (capítulo 13) y en función de ese don principal el Espíritu suscita los demás carismas (capítulo 14), como la profecía, sabiduría, curación de enfermedades, enseñanza, discernimiento.

Hoy, en la Iglesia de los pobres en América Latina también es evidente la conexión entre comunidad-sacramentalidad-acción del Espíritu. En cada país y zona, según sus particularidades, se manifiestan esas dimensiones. Los carismas generados por el Espíritu están movilizando a toda la Iglesia.

Martirio espiritual

El discipulado latinoamericano, en estas últimas décadas, incluye el testimonio-martirio. No es un hecho aislado. Es el testimonio de comunidades eclesiales; continuamente y colectivamente son atropelladas por los grandes de este mundo; pero se mantienen firmes en su fe y su práctica de la justicia. En este contexto algunas personas son desgarradas por el martirio. Constituyen signos, sacramentos, de toda una Iglesia que sigue las huellas de su Maestro.

Además, son signos de la obra del Espíritu que comunica la valentía y fuerza de Dios a la comunidad perseguida (ver Hechos 4:29-31). En este sentido es una situación de martirio espiritual; la comunidad asume el martirio con la valentía que da el Espíritu.

También el sacramento de la Confirmación tiene este contenido. Es un sacramento que desde el medioevo europeo ha sido entendido como una lucha. Se ha empleado la imagen de hacerse soldados en la causa de Cristo. Los cristianos confirmados han debido vivir confrontaciones con poblaciones no-cristianas; también se ha vivido la confirmación en el deslinde con la tentación del demonio; y en

el fragor del trabajo apostólico; son maneras de indicar la praxis en el Espíritu. Hoy esta tradición se expresa también en la insurrección de nuestros pueblos oprimidos.

Oración del pobre

Es otro signo claro de la acción del Espíritu. En la medida que es una oración enraizada en el acontecer histórico, la plegaria es un signo del movimiento del Espíritu en medio de su pueblo peregrino.

En las oraciones populares hay muchos elementos y modalidades, con sus aciertos, sus ambigüedades y también sus errores. Pero en términos generales es una oración colmada de fe y esperanza; no es mero devocionalismo y superstición.

Es una práctica significativa, a través de signos materiales y sociales. Tienen gran importancia la ofrenda de velas, el movimiento corporal, la música, la peregrinación colectiva, el contacto con las imágenes. Es pues una oración llena de sacramentalidad.

También es una práctica en que se manifiesta el Espíritu. "El propio Espíritu ruega por nosotros, con gemidos y súplicas que no se pueden expresar" (Rom. 8,26). Orar con el Espíritu de Jesús es hacerlo cotidianamente y en momentos cruciales, con la piedad de su pueblo, y en la misión de salvación. Por otra parte, formas evasivas y formas hipócritas de oración obviamente no obedecen al Espíritu.

Sacramentales populares

Un modo de despreciar la espiritualidad del pueblo pobre es juzgar sus "sacramentales" como cosas secundarias. Cuando sólo se les compara con los siete sacramentos (medios primordiales de la gracia) no se descubren otros aspectos. Un aspecto clave del sacramental es que forma parte de la cultura marginada y persistente de los pobres. Otro aspecto es que manifiesta el sacerdocio de los cristianos laicos, movidos por el Espíritu a llevar a cabo sus propios ritos.

Vale mencionar unos ejemplos. La bendición con agua es una práctica muy importante en las subculturas del continente. En la lógica popular, el agua colocada ritualmente sobre personas y objetos significa protección y vida nueva. Las bendiciones con agua, realizadas por toda clase de laicos y líderes socio-religiosos del pueblo, pueden ser consideradas como "sacramentales del bautismo". Cuando se reprime esta actividad, como ocurre en ambientes secularizados, se contribuye a un cristianismo más privatizado y también menos laical.

Por otra parte, se evidencian tendencias negativas. Hay casos de sacralizaciones de status y poder a través de bendiciones; como las "bendiciones" de armamentos militares, empresas capitalistas, oficinas de un Estado discriminatorio. También se dan casos de rituales ejecutados mecánicamente, sin referencias bíblicas, sin un contenido pascual y eclesial. Ocurren también "maldiciones", como los rituales para hacer daño mortal al enemigo.

Aunque la mayor parte de los sacramentales populares no mencionan al Espíritu Santo, su presencia está latente y es eficaz. Por ejemplo los sacramentales al sanar enfermedades, formas populares de imposición de manos; compromisos de animadores de grupos de base y también de líderes en la justa lucha social; gestos

rituales en las comunidades de base.

En conclusión, hay claros indicadores de cómo el Espíritu está movilizando al pueblo latinoamericano; y aquí hemos recalcado sus signos sacramentales. No cabe pues desconfiar de la actividad ritual y sacramental del pueblo; ya que forman parte de su espiritualidad liberadora. Por otra parte, cabe superar la obsesión racionalista y tecnológica, que abunda en los ambientes más "cultos" y se ha difundido en la masa popular. Lo ritual y sacramental tiene su lógica. Es una sabiduría creyente y simbólica. Al fin de cuentas, la práctica sacramental en América Latina es como un tesoro en manos del pueblo.

(Artículo publicado en *Reflexión y Liberación* I/1 (1989, 42-50).

Capítulo 5. La Misión, Como Liberación Inculturada

Han transcurrido cinco siglos de cristianismo, con oleadas de aportes externos, y con desenvolvimiento de recursos propios. A pesar de ser un subcontinente 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 juventud. Estas realidades incitan una revisión sustancial de misioneros/as provenientes de otros lugares del mundo y de nuestras "zonas de misión". A nivel local y regional aparecen posibilidades de una era misionera con la modalidad latinoamericana de una liberación inculturada. Es un dar de nuestra pobreza, evangelizando aquí, y también, en pueblos asiáticos y africanos.

Sin embargo, el contexto es muy tenso. La población latinoamericana es cogida por polos de mundialización, por una parte, y de energías vitales, por otra. Una mega tendencia mundial es que cada uno de nuestros comportamientos depende del mercado y la informática, redes de consumo y de diversión estereotipadas, cientifismo, utopía del progreso individual. Por otra parte, participamos en una "universalidad popular" que incluye celebraciones propias, ética del trabajo, reafirmaciones étnicas, economías mixtas, vínculos humanos, culturas emergentes. En torno a esas dos mega tendencias, ¿qué ocurre con la misión? Existen pautas personalistas (evangelizar el alma y corazón humano) difundidas internacionalmente: campañas evangelísticas, estrategia católica de "evangelización 2000", la "iglesia electrónica" que es hoy la principal mediación de la Palabra. Son pautas primermundistas, apolíticas (!), que pretenden redimir la modernidad. Por otro lado, tenemos una multiforme, anónima, creativa misión hecha por comunidades pobres, donde proliferan chispas de vida y genuino desarrollo. Aquí se consolida la Iglesia de los pobres y de todos. En general, la misión se mueve entre esos dos polos: uno neocolonial y homogeneizador; y el otro protagonizado por los "pequeños" con sus cualidades católicas e inculturadoras.

El panorama es aún más complicado. Durante la segunda mitad de este siglo, nos asedian devastadoras batallas misionales. Aunque se empleen lenguajes

sutiles, de hecho es una violencia entre muchos representantes de denominaciones cristianas. Hay predicciones que para el año 2000, la mitad de los practicantes pueden ser evangélicos. Los creyentes que invocamos al mismo Dios de Jesucristo continuamente actuamos con proselitismo y con teología negadora del otro. Cultivamos el pecado de la exclusión y el doctrinarismo. Además, al interior de la Iglesia Católica tenemos corrientes descoordinadas, y hay desconfianza hacia iniciativas de base. Se trata de feas batallas en el terreno religioso. Pero, el mayor avasallamiento proviene de la sacralidad secular... 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 el progreso. 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 misión 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 espíritu[1]. Ella es replanteada a partir de la tradición evangélica que sostiene nuestra 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 de pueblos pobres del continente.

1. Tendencias y perspectivas

La acción evangelizadora es llevada a cabo y entendida en muchas maneras. En mi caso, una experiencia inicial como laico fue en un caserío campesino (en Talca, Chile); la meta era enseñar a quienes no saben. 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. Muchas personas, en pocos años, hemos ensayado varios modos de evangelizar.

Más ampliamente, ¿qué ocurre en el continente?

a) Iglesia en movimiento

La misión suele ser entendida, restringidamente, como una obra especializada en lugares geográficos y sectores humanos carentes de presencia eclesiástica. Es una obra realizada por los "más educados", provenientes de los centros urbanos latinoamericanos o del extranjero, y con una definitoria dependencia económica.

1. Después del Concilio se reafirman formas de misión laical. También resalta la inserción-misión en medios populares por parte de religiosos/as (ver CLAR, *Vida religiosa en América Latina a partir de Medellín*, Bogotá, 1976, págs. 32-35). La misionología es incipiente pero sólida (ver escritos de J. Gorski, J. Comblin, S. Galilea, R. Ballan, R. Aubry, L. A. Castro, C. Pape, J. Smutko, E. Bartolucci, P. Suess, P. Casaldáliga, C. Siller, S. Ruiz). Una visión de conjunto pone acento en la Iglesia particular misionera (Puebla 655) e "iniciativa y audacia (en) nuevos campos... de evangelización laical" (Puebla 806). Los congresos misioneros latinoamericanos (COMLA's) van delineando misiones hacia otras culturas y religiones del mundo (1977 y 1983 en México, 1987 en Bogotá, 1991 en Lima).

(Entonces, si una comunidad cuenta con personal y medios materiales autogenerados, allí ya no habría misión).

Una comprensión más amplia y tradicional es la de 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 humanidad[2].

Ella 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 una significación organizativa: los 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 intencionales e intra-eclesiales. Por ejemplo, motivaciones de misioneros y misionados, tareas eclesiásticas.

La misión forma parte de toda la labor e identidad de la Iglesia; y su solidez doctrinal tiene que ir acompañada de aciertos en sus otras dimensiones (organización, comunicación, economía, formación, etc.) Es una misión-movimiento; o, en otras palabras, una misión liberadora inculturadora. 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). Y, más a fondo, es misión-signo sacramental (LG 1-3).

b) Nuestra problemática

En nuestras situaciones de empobrecimiento, violencias, y también de iniciativas populares y de diversas culturas, ¿cómo es la misión con sus problemáticas y oportunidades? Repasemos unos problemas agudos.

En la experiencia de la población latinoamericana es problemático recibir propuestas cristianas contrapuestas entre sí. Más aún, muchas personas son objeto de conquista misional. Abundan métodos dicotómicos y aterrorizadores ("nosotros" y "ellos"; dicha o condenación eterna, fin del mundo) por parte de sectas e iglesias conservadoras. A menudo el sectarismo, la carencia de ecumenismo, y los modelos autoritarios se presentan como rasgos del ser cristiano, cuando en realidad son mecanismos de control social, cultural y espiritual.

Desde el punto de vista institucional, hay alarma porque aumentan los insuficientemente evangelizados y los no-creyentes, y disminuyen los misioneros externos e internos. Sin embargo, me parece mucha más problemática la incomunicación entre organismos eclesiales y las vivencias sincréticas de las mayorías (religiones sincréticas de los mestizos, indígenas, afro-americanos, asio-americanos). Y, otra gran cuestión es que la misión vaya atada a la "civilización

2. Hace veinte años, José Comblin afirmaba este sentido originario de misión, en "Actualidad da teología da missao", *Revista Eclesiástica Brasilera*, dic. 1972, en feb. de 1973.

cristiana". Como decía J. Danielou, sólo la religión católica fue instituida por Dios y las demás religiones provienen del ser humano; y añadía que el cristianismo unifica la civilización occidental y a las demás[3]. Con respecto a América Latina se ha desarrollado una cruzada misional de parte de Estados Unidos[4]. Es notorio como una actitud cultural imperial contagia comportamientos misionales.

Tomando en cuenta dichas problemáticas, ¿cuáles son nuestras oportunidades? Considero que la principal oportunidad es la difusión de estrategias misioneras latinoamericanas. ¿Quiénes las van implementando? Sobre todo el laicado, comunidades cristianas pobres, religiosos/as insertas en medios populares, vicariatos y diócesis con planes misioneros. También es sumamente oportuno un real ecumenismo, no sólo entre instancias cristianas, sino además con las religiones populares (que hasta ahora son catalogadas como supersticiones o como formas incompletas de cristianismo).

En el plano teológico existen disyuntivas desorientadoras. Es falsa la polarización entre afanarse por convertir a no-católicos, o, no hacer misión porque la salvación es universal. No cabe duda que Dios ofrece la salvación a todos, y que a la vez la Iglesia llama a cada ser humano a pertenecer al pueblo de Dios. No son asuntos contradictorios. Tampoco hay que escoger entre la noción particular de misionero/a en ambientes poco atendidos por la Iglesia, y la noción general de toda la Iglesia misionera. Ambas son necesarias.

c) Modelos misionales

Sabemos que las personas y agrupaciones católicas constituyen una casi infinita variedad; pero también podemos señalar unos conglomerados mayores:

- la misión que imparte conocimientos verdaderos; un objetivo que suele ser trabajado etnocéntricamente, ya que evangelizadores que provienen de culturas "desarrolladas" van a transformar las culturas "periféricas",
- la misión incentiva la recepción de sacramentos y las devociones populares; lo cual a menudo conlleva comportamiento sectario; y quienes responden a estas ofertas misionales son considerados "fieles" y los demás tiene que ser "incorporados a nuestra pastoral",
- la misión confronta el secularismo, e inyecta trascendencia; éste es el objetivo misional en el Documento de Consulta de Santo Domingo, donde la preocupación por una nueva civilización del amor es reducida a veces a forjar cultura cristiana-

3. J. Danielou, *Le mistere du salut des nations*, Paris: du Seuil, 1984; y advertía que la unificadora civilización cristiana estaba gravemente amenazada por el universalismo comunista (ver págs. 13, 19-26). Vale comparar ésta y otras opiniones preconciliares 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 Estados Unicos hacia América Latina resume sus metas así: evangelizar, promover vocaciones, detener el peligro comunista; G. Costello, *Mission to Latin America*, the successes and failures of a 20 th century crusades, Maryknoll: Orbis, 1979, pg. 231. Por el lado protestante han hablado de "invadir" territorio "romano", "cruzadas", "campañas" (todos términos de carácter militar). Es la postura iniciada en su congreso de Panamá (1916), llamaco "momento clave de la expansión cultural de los Estados Unidos al sur del Río Grande", y que en los años 60 significó un crecimiento del 10 por ciento de los sectores evangélicos (al respecto, R. César Fernández, "As missoes protestantes em numeros", *Cadernos do ISER*, nº 10, Rio de Janeiro, págs. 43-46).

moderna-mestiza,

- la misión de comunidades pobres, que el Espíritu Santo convoca y envía. Esta opción puede ser llevada a cabo liberadora e inculturadamente (aunque algunos la plantean unilateralmente, sin abarcar la evangelización de toda la persona y de todo el acontecer humano). La catolicidad exige testimoniar la salvación en todas las culturas y con una crítica escatológica a cada una de ellas.

Estos modelos pueden resumirse así:

meta misional	acción humana
1. enseñanza racional	neo-colonización
2. consolidación cultural	grupos sectarios
3. fe en contexto moderno	crear cultura cristiana
4. comunidades pobres	liberación inculturada

Los tres primeros cuentan con mayor sustento institucional. Los modelos dos y cuatro concuerdan mejor con vivencias cristianas de las mayorías. El último parece sintonizar más con la tradición evangélica; además, este modelo comunitario incluye las tres primeras metas: enseñar, orar, creer modernamente.

d) Factores históricos

Los modelos misionales tienen sus trayectorias históricas; son recorridos de muchas generaciones, y labor sacrificada de innumerables personas. En una reflexión misionológica hay que evaluar las herencias latinoamericanas[5].

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, 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 y se difunde limitadamente. 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 mayoritaria expresión protestante, en parte debido a una intensa inculturación). Su vitalidad compite con la evangelización católica. Ambas se concentran en lo cultural; ya sea en la comunidad evangélica, o bien, en la asistencia a misa, sacramentos, y eventos devocionales. Desde mediados de este siglo llegan gruesos contingentes de misioneros/as de Norteamérica y Europa, que contribuyen a modernizar la misión católica.

---

5. Ver E Dussel (dir.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, 8 tomos, Paulinas-Sígueme (México, Salamanca), 1984-7; P. Suess (comp.), *Queimada e Semeadura*, Petrópolis: Vozes, 1988; R. Ballán *Misioneros de la primera hora*, Lima: Sin Fronteras, 1991; Pedro Casaldáliga, "A los 500 años: descolonizar y desevangelizar", *Revista Latinoamericana de Teología*, 16 (1989), donde plantea volver "hacia las fuentes de a identidad latinoamericana y hacia las fuentes de la identidad cristiana también, es decir, a "descolonizar" y a "desevangelizar" (pág. 115).

En general, estas herencias conviven unas con otras a pesar de ser bien distintas. Por otra parte, en comparación a la rápida descolonización de Africa 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 vivido dinámicas neocolonizadoras que dificultan la misión autóctona y en corresponsabilidad con otras Iglesias.

Otra gran herencia es de comunidades creyentes, y de misioneros/as inmersos entre 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. Así han misionado familias, la gama de devociones populares, organizadores de fiestas religiosas, agrupaciones católicas de todo tipo; en fin, personas y comunidades, laicado y jerarquía, todos testigos y comunicadores del don de salvación.

El conjunto de estas herencias tiene delante de sí el reto de dibujar líneas misionológicas al servicio de los pueblos pobres y hondamente creyentes en Latinoamérica. Esta renovación tiene un contenido ya marcado por el Vaticano II: ser "Iglesia sacramento universal de salvación". Es, pues, una misión que implica liberación en todo sentido. No es una misión-para-sí, ni para coercionar a los no-creyentes, ni mera expansión eclesial. Uno, pues, 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 una misión liberadora e inculturada, en la medida que son fieles a la tradición evangélica y que su identidad eclesial es servicial.

2. Innovación tradicional

Por todas partes nacen y crecen oportunidades. Escasamente provienen de la reflexión (misionología) ya que ésta suele estar circunscrita a agentes pastorales en zonas de "misiones"; tampoco provienen de estructuras de expansión ("obras misionales"). Las mayores innovaciones ocurren mediante prioridades concretas, en los amplios terrenos de la evangelización.

a) Prioridades latinoamericanas

El mandato post-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 en dos direcciones principales.

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

Ultimamente se añaden otras líneas de trabajo. Hay un auge de movimientos laicos, que principalmente hacen misión en sectores sociales medios y altos. Por otro

lado, ha ido fermentando la propuesta de colaborar con iglesias de otros continentes pobres donde el cristianismo es minoritario (propuesta impulsada por los COMLA's).

Junto a estas cuatro buenas dinámicas hay inmensas carencias. Tanto la opción liberadora desde el pobre, como la multiforme tarea inculturadora, aún no logran ser asumidas en todas las estructuras eclesiales. Hay poquísima presencia misionera en los medios de comunicación masiva (donde predomina la "buena nueva" del progreso materialista, junto a 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 un dualismo. Por un lado, hay buenas motivaciones y trabajos generosos de mucho personal misionero. Por otro lado, hay lógicas de fondo: evangelización con un esquema de neo-cristiandad, aceptación de las demandas del capitalismo democrático, y un proyecto de integración (y no una transformación) latinoamericana.

Urge, pues, sacar a luz las condiciones socio-políticas de la labor misionera, y también es urgente ahondar las prioridades ya indicadas. ¿Con qué criterios? Con los de la tradición evangélica. No basta un "ir por todo el mundo". Hay que hacerlo conducido por el Espíritu, y siendo discípulos de Jesús-misionero, con y desde los pobres.

b) Tradición del débil-capaz

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 portadoras, y al Espíritu del Resucitado como conductor de la misión. Concretamente es Jesús -educado en casa de un carpintero- y son pescadores de un lago, mujeres fieles al Maestro, muchísimos enfermos, pecadores convertidos. Vale recordar cómo Jesús rechaza tentaciones del demonio: actuar con poderes extraordinarios. Las primeras comunidades son de discípulos/as sin títulos de sabios, ni privilegios materiales y políticos.

Esta modalidad evangélica es resumida por San Pablo aguda y paradójicamente: la misión es hecha desde la debilidad. En otras palabras, la persona débil, ella es la capaz. Hasta a Dios mismo le atribuye debilidad, pero ésta es más fuerte que el auto-engrandecimiento humano. También el creyente es débil, pero así Dios le ha escogido y así confunde al fuerte (ver 1 Cor. 1,25-27). Ello 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 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, subrayo 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", Hechos 2: 1-24). En el otro Pentecostés, el don de Espíritu es recibido por gentiles, que también hablan en lenguas y glorifican a Dios (ver Hechos 10: 44-47, 11:15, 15: 8-9). En la comunidad gentil y laica, de Antioquía, a dos escogidos por el Espíritu la comunidad les impone las manos y les envía a misionar (Hechos 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, iletrados, son todos débiles-capaces en la misión del Señor. Siendo así, ¿por qué a menudo se prefieren a "educados" y "consagrados" de capas medias y altas? Tenemos incoherencias.

c) Misión apasionada 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. Es la práctica del discipulado. Es la razón de ser de la Iglesia, sacramento del amor salvífico de Dios.

Estas prácticas, inspiradas por el Espíritu y al servicio del Reino, abundan en las iglesias latinoamericanas. Sin embargo, también hay otras corrientes caracterizadas por un "dar a conocer a Cristo". El problema es que dicho Mensaje (bueno en sí) es aprisionado por un racionalismo; y se considera evangelizados a quienes tienen unos conocimientos cristianos.

Reubiquémosnos en nuestros orígenes. Jesús y su Espíritu pascual 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 e interlocutoras 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 12 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 sufrir agresiones (Mt. 10,1-33). También a los 72 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 esta dirección, como dicen los apóstoles en su anuncio (Hechos 1,3; 14,22; 19,8; 28,23) y mediante 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 el término "apasionada", aplicado a la misión.

Cuando uno constata la generosa evangelización hecha en todo el continente, resalta la cálida fidelidad al Reino prometido a los empobrecidos. Es un tema prioritario en la enseñanza de la fe. Caracteriza la acción social y la solidaridad en la causa del pobre. Se evidencia en tanto ministerio y carisma en torno a enfermedad y curación y en torno a violencias y a sus "espíritus malignos". Por otra parte, equivocadamente se tiende a asociar unos logros humanos con promesas salvíficas de Dios. Por ejemplo, proyectos de nueva cristiandad (como la actual consigna de generar cultura cristiana-moderna), o atar a la Iglesia a una "integración" continental de tipo cupular. Estas tendencias provienen, no del débil capacitado por el Espíritu, sino de ambiguos planes de modernización y poder elitario.

d) Innovación eclesial

Durante la segunda parte del siglo XX, hitos jerárquicos señalan novedades. Brevemente recordemos unos antecedentes. En 1919, Benedicto XV afirma la clásica preocupación por las "almas". Pío XII, en sus encíclicas de 1951 y 1957, reitera la expansión de la Iglesia y la meta de neo-cristiandad: un orden social cristiano[6].

El Concilio Vaticano II es nuestro gran hito. Presenta a toda la Iglesia como misio-nera, en la historia humana. Esto contrasta con lo precedente: áreas cristianas enviaban misioneros para "salvar almas" en las regiones paganas. Ahora, una 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). Misioneros son todos los fieles, diócesis, ministerios (AG 35-41), y 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, tenemos 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, de Cristo por el Espíritu Santo (AG 2-4).

Un segundo hito es el magisterio papal sobre evangelización y renovada misión *ad gentes*. Pablo VI en Evangelii Nuntiandi (1975) reitera que toda la Iglesia es misionera (59-61), en cada ambiente y pueblo (18, 49-58). Tiene aspectos culturales (20,63) y sobre todo aspectos liberadores (30-39); esto es pues lo medular y aquello lo adjetivo (por eso decimos "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 reciente Redemptoris Missio (1990) de Juan Pablo II contiene los grandes temas, novedosamente sustentados en la perspectiva del Reino (capítulo 2) y del Espíritu

6. Resaltan tres encíclicas. Maximun Illud (1919) de Benedicto XV afianza la "propaganda fidei" y está preocupada por la "muchedumbre de almas" sumidas en las tinieblas de muertes (n 12) y recuerda al misionero poner la mira en lo sobrenatural "recordando que no es vuestra vocación la de dilatar fronteras de imperios humanos sino las de Cristo" (nº 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. Pío XII en Fidei Donum (1957) se centra en Africa, pero también en la expansión de la Iglesia en el mundo (nº 2) y -entre otras cosas- en la construcción de un orden social cristiano (nº 9). Hay pues una evolución, desde un acento en salvar almas a una misión en nuestro mundo.

(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, 31-40), incluyendo nuevas realidades sociales y culturales, juventudes, medios de comunicación, y en especial el Sur y Oriente del mundo de hoy. En todas partes venía madurando esta óptica, como la muestra el encuentro internacional de SEDOS (Roma, 1981); allí es delineada una agenda para el futuro de la misión: proclamación, diálogo, inculturación, liberación[7].

En términos latinoamericanos, el hito de Medellín-Puebla orienta compromisos concretos y propuestas audaces. Revisando la documentación uno detecta facetas claves. Una faceta transformadora es marcada por los Obispos reunidos en Medellín (M) y Puebla (P), y proféticos eventos previos 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); sacerdotes y obispos (M-sacerdotes 17, P 686, 712); religiosos/as (M-rel. 4 y 13, P [illegible] 773); y como labor específica (M-pastoral popular 15, P 363, 368, 1010). También es calificada liberadoramente (P 368, 1304). Tenemos, pues, una visión histórica, en que todos son llamados a la salvación y la Iglesia es sacramento de ella.

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 instancias especializadas (movimientos laicos, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base) que alientan una profundización del Mensaje y de la tarea misional. Y, programáticamente, institutos de vida consagrada en América Latina, que comunalmente evangelizan en campos de la educación, salud, parroquia, y mundos pobres.

Una tercera faceta es la actitud dialogante con otras culturas y religiones. Ya no es ir a rescatar "almas" del paganismo. Ahora se trata, como indicó Puebla, de "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: aportar dialogando con otros pueblos y culturas[9]. Este punto es transcendental.

e) Enfoques teológicos

En nuestro continente es aún incipiente la enseñanza y reflexión específicamente misionológica, pero sí hay grandes avances en la eclesiología de optar por el pobre y sus culturas y derechos a la libertad. Esta perspectiva es teológica, sacramental, pneumatológica[10].

---

7. Estas cuatro grandes orientaciones, junto con ver la misión en y desde cada Iglesia Particular, significan que las preguntas ¿por qué y cómo? hacer misión han sido bien respondidas durante la década del 70 (ver ponencias y líneas de consenso en SEDOS, M. Motte y J. Lang, ed., *Mission in Dialogue*, Maryknoll: Orbis, 1982).

8. Documentos de Melgar y Manaus en *Iglesia, Pueblos y culturas*, Nº 1, 1981, Quito. En Melgar los participantes se hacen una pregunta crucial: ¿cuál es la necesidad y sentido de la actividad misionera?, y la responden bien con una teología de la historia de salvación universal. Manaus traza una línea "encarnacionista liberadora" (lo que ahora es llamada "inculturada liberadora").

9. Ver charlas y acuerdos del COMLA-4 en *Misión sin fronteras* 124 (1991) Lima; en especial pág. 35.

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 está presente la Trinidad. Y, como anota G. Gutiérrez, la misión en América Latina está caracterizada por la opción por el pobre, el martirio, y ser sujetos "con mucho que aportar" en un sentido de experiencias y reflexiones propias[12]. En general, la misión proviene de Dios, y su significación es salvar del pecado con todas sus implicancias 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 -en especial, confirmación, reconciliación, eucaristía, matrimonio, orden- somos enviados a testimoniar y compartir la gracia salvífica con nuestros prójimos. Ahora bien, también hay en el multiforme catolicismo popular una infinidad de ministerios y de sacramentales que señalan la obra de Dios en cada momento y lugar de nuestras existencias. Tenemos además una serie de sincretismos con ingredientes cristianos y de denominaciones no católicas, 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 servicios eclesiales. Son símbolos delimitados 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 implicancias fabulosas en nuestras situaciones pluri-culturales y pluri-religiosas. Ya el Concilio nos proponía un "intercambio (no sólo pues adaptación) 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 está ausente en 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

10. Unas obras recientes. Juan Gorski, *Situaciones históricas como contenido del mensaje evangélico*, Bogotá: Paulinas, 1975. Varios autores, *Antropología y teología misionera*, Bogotá: Paulinas, 1975 (incluye buena reflexión trinitaria de C. Siller). Segundo Galilea, *Responsabilidad misionera de América Latina*, México: Misiones culturales, 1981. Carlos Pape y otros, *La misión desde América Latina*, Bogotá: CLAR, 1982. Varios autores, *A missao a partir de América Latina*, Sao Paulo: Paulinas, 1983. Juan Gorski, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina*, La Paz, 1985. Oscar Osorio, *Lo misional hoy a partir de América Latina*, Bogotá: CELAM-DEMIS, 1987. Roger Aubry, *El compromiso misionero de América Latina*, Lima: Obras Misionales, 1989. E. Bartolucci, *La misión desde la pobreza*, Lima: Obras Misionales, 1989. Varios autores, *Práticas missionarias latinoamericanas*, Sao Paulo: Sem Fronteiras, 1990. Mateo Pozzo, *Vayan y anuncien su fe*, Lima: Paulinas, 1990. R. Aubry, *La misión, siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, B. Aires: Guadalupe, 1990. Romeo Ballán, *El valor de salir, la apertura de A.L. a la misión universal*, Lima: Paulinas, 1990 (donde pone los principales logros de la misionología, y subraya la religión mariana y la opción por el pobre, págs. 163-181). Mons. Luis A. Castro, *Espiritualidad Misionera*, Bogotá: Paulinas 1991. Ver también las compilaciones hechas por ABYA YALA de Quito, con sus colecciones: *Iglesia, pueblos y culturas*, y *500 años*.

11. Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, B. Aires: Paulinas, 1986, pág. 120.

12. Entrevista a Gustavo Gutiérrez, en *Misión sin Fronteras*, 129 (1991), págs. 20-25 (Lima).

demás religiones y culturas del mundo -donde ya actúa el Espíritu- y así introducirlas a la plenitud del Evangelio" (COMLA 4). Si esta doctrina es implementada, la metodología misionera será absolutamente distinta a lo predominante en el pasado. No es ya un sustituir religiones (método colonial), ni un respetar otras religiones y adaptar el Mensaje a cada cultura (método moderno). Ahora es posible evangelizar en todas partes en consonancia con señales del Espíritu en cada proceso humano. Sin duda, aquí tenemos un avance cualitativo.

3. Conclusión: 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, acción 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 una meta eficaz, cuando es puesta en práctica por comunidades -pobres- misioneras.

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

No comenzamos en la nada. Desde hace quinientos años, comunidades cristianas pobres han hecho misión. ¿Podrán dar ahora con mayor intensidad y universalidad? Han contribuido con su modo de vivir comunitario, sanación (en todo sentido) de personas enfermas, compartir festivo, liderazgo de base, moral de bienestar para todos. Estas capacidades y dones misioneros son ejercitados por personas débiles -como fueron Jesús, apóstoles, María, discípulos, Pablo-, es decir, por lo social y religiosamente marginales.

Vuelvo a insistir que esto es aportado durante nuestros quinientos años. No comenzó hace unos 20 años cuando pastoralistas propusieron la misión *ad gentes* desde América Latina. Ha sido dado, y tiene que seguir siendo ofrecido al interior del continente hambriento de evangelización, y también en otros lugares del planeta. La razón de fondo es paradójica. 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]. Esto, fenomenológicamente evidente, también es un hecho teológico. Gracias a Dios, la Iglesia de los pobres es

13. R. Aubry, *El compromiso...*, pág. 17; y, en otra parte añade que el compromiso de pobre a pobre es el que "abre las puertas de pueblos y culturas" (pág. 21). Esto se contrapone a la opinión común de que el éxito misionero se debe a obras que atraen beneficiarios. No. El éxito es aportar de verdad a otros pueblos, y la llave de este éxito es la capacidad del pobre.

sumamente generosa. 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, unos 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 Asia Oriental el principal torrente de conversión y constitución de comunidad se debe a denominaciones pentecostales. En Africa, crecen muchas nuevas iglesias, llamadas independientes (de matrices coloniales) que seleccionan tradiciones cristianas relevantes a sus propias culturas. En América Latina, millones de cátolicos ingresan a sectas evangélicas que les brindan mejor servicio socio-cultural y espiritual[14]. Son fenómenos con muchas variables y que pueden ser interpretados de varias maneras; pero cada uno de ellos muestra buenos grados de inculturación. Hay acertadas mediaciones socio-culturales de la comunicación con Dios, comunidad, sanación, vivencia del Espíritu. Son, también, signos de los tiempos que nos invitan a repensar nuestra misión católica.

Retomemos la meta. Articula dos dimensiones: liberación e inculturación. La primera es una vivencia global y a la vez muy concreta. Son pequeños y grandes logros de comunidades que encuentran salvación de maldades y de pecados. La segunda dimensión es que cada comunidad y pueblo, con sus trayectorias culturales, interioriza y practica el Mensaje. Además, la inculturación confronta costumbres locales y la actual cultura transnacional (normas de mercado y relación social, medios de comunicación, diversión mercantilizada, etc.). La articulación de estas dos dimensiones es inaugurada en la "caminada" eclesial brasileña. A comienzos de la década pasada, Paulo Suess postuló una "visión teológica de conjunto entre inculturación y liberación"[15].

El eje es la liberación; es decir, Dios y la humanidad en una historia de salvación. Lamentablemente ella a menudo es desfigurada como programa vanguardista (liberadores serían los que tienen "claridad política", o los que son "más espirituales", o los con "buena formación intelectual"), y como emancipación sectorial (liberación de estructuras negativas en un país, o de obstáculos sicológicos, o de pecado personal etc.). No es así. La misión liberadora es integral, compleja, sin determinismos, y muy concreta y realista. Agregamos el concepto de "inculturada" porque el Espíritu del Resucitado anima a cada pueblo-cultura que toma responsabilidad por el Evangelio. No es pues mera táctica pastoral de encarnarse para

14. Se trata de un "éxodo", al decir de J. Smutko, que indica vacío de inculturación de parte de la misión católica ("La actividad misionera de la Iglesia", *Senderos*, 37, 1990, pág. 68, Costa Rica).

15. Paulo Suess, "Culturas indígenas y evangelización", en *Iglesia, Pueblos y Culturas*, Nº 3, 1986, Quito, pág. 31 (es una charla dada en 1980). Esta visión implica ardua apertura al "otro", a las "diferencias". Como advierte Suess, todas las corrientes de la Iglesia son sensibles al pobre, pero no tienen esa apertura "cuando se trata del otro, étnica y religiosamente diferente", en "Cuestionamientos y perspectivas a partir de la causa indígena", *Iglesia, Pueblos y Culturas*, Nº4, 1987, pág. 111.

"aprovechar" elementos culturales. Tampoco planteamos un "totalismo cultural" (en que todo -y por consiguiente nada- es entendido culturalmente, y esto sería alternativa al "liberacionismo político"...). Cabe reiterar que la inculturación es un proceso realizado por cada pueblo que recibe el Espíritu interpelador de sus procesos culturales.

Ahora bien, en el hoy y el mañana de nuestro continente, ¿quiénes impulsan la misión liberadora-inculturadora? En un sentido socio-cultural son: sectores urbano-populares con sus organizaciones y culturas emergentes, y los troncos indígenas, negros, mestizos (que interactúan con la modernidad latinoamericana). Estos factores humanos están atravesados por unas grandes potencialidades. Me refiero a juventudes marginales (casi la mitad de la población del continente) que a pesar de sus ambigüedades puede reorientar la misión eclesial. A la vez, una gradual superación de estereotipos machistas y feministas y la creciente correlación varón-mujer. Es posible predecir que la próxima larga etapa misionera tendrá energías de juventudes populares y de parejas humanas. Simultáneamente, y hablando ahora en término de pertenencia eclesial, quienes impulsan la misión son el laicado y personas agentes de pastoral encabezadas por la jerarquía.

Al subrayar la misión del conjunto del "pueblo de Dios" no hay que pasar por alto obvias limitaciones en todos sus integrantes. No conviene absolutizar ni al pueblo ni al pobre. Ellos por sí mismos no originan la verdad ni la ética.Tampoco uno puede sacralizar talentos y mentalidades de personas misioneras y jerárquicas. Todos en la familia de Dios requerimos Salvación que no es obra nuestra. En este artículo recalco el protagonismo de comunidades pobres; pues bien, son -como cualquier instancia- falibles y pecadoras; y, por consiguiente, hacen misión en la medida que son discípulas del Señor y conducidas por su Espíritu. De lo contrario habría un "fundamentalismo popular", que afirma acríticamente cada creencia y comportamiento del pueblo cristiano (error común tanto en medios evangélicos como católicos).

Con respecto al objetivo de "liberación-inculturada", se trata básicamente de una *missio Dei*. La divinidad Trinitaria es, en cuanto comunidad de personas redentora de la humanidad, misionera (como anotó Clodomiro Siller). La obra de Jesucristo y sus discípulos, y por consiguiente de toda misión, obedece a la presencia del Reino y a la animación del Espíritu (como insiste la misionología latinoamericana: J. Comblin, L.A. Castro, M. Pozzo, R. Aubry, y otros). Además, muchos sugieren que nos llega la gracia de un *kairós* misionero. Esta hora de gracia no es para autoenaltecernos, sino por motivos serviciales: "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"[16]. Como he argumentado en este artículo, la misión Pentecostal es llevada a cabo por comunidades pobres con sus trayectorias religiosas, dada la calidad misionera del "catolicismo popular" y las comunidades eclesiales de base. Su meta es una liberación-inculturada.

Estas pautas doctrinales conllevan metodologías generadas en cada pueblo y sus comunidades cristianas. Por ejemplo, una buena pedagogía cristológica no

16. R. Aubry, *El compromiso...*, pág. 14.

excluye la religión popular. La nueva catequesis bíblica es enriquecida por creencias latinoamericanas en los iconos de Jesús y de María. También se dialoga con símbolos sincréticos y no-cristianos. En forma especial, procedimientos sincréticos de curación de enfermedades que caracterizan la fe de las mayorías pobres, no son descartados, sino más bien puestos en contacto con el Mensaje de salvación.

Otro exigente punto metodológico es configurar un proyecto histórico-cotidiano. Es decir, una visión de un mundo mejor a partir de posibilidades actuales. En los años 70 y 80 hemos ensayado un modelo de concientización-organización-cambio estructural. Hoy se perfilan otros modelos: libertad festiva, consolidación de la familia, intercambio democrático desde las bases, producción y consumo alternativo al materialismo capitalista, elaboración artística, sanación integral, ecología en sintonía con la madre-tierra, un protagonismo popular para resolver asuntos urgentes, y de más semillas del futuro. Son semillas de un proyecto histórico-cotidiano que nos orientan hacia el Reino de Dios "ya y todavía no".

En conclusión, una liberación-inculturada marca nuestro *kairós* misionero, tanto dentro como hacia afuera del continente. Sus puntales teológicos son el Reino y el Espíritu. Es un dinamismo encabezado por comunidades pobres. Es un movimiento global (no hay pues lo propiamente misionero como la predicción y el sacramento, y lo auxiliar y subordinado como la educación y acción social). El conjunto de la misión señala concretamente la liberación. Son señales presentes en el anuncio, la implantación de la Iglesia y su desarrollo, la sanación, la celebración, la ética solidaria, la enseñanza de la verdad, la organización social, la espiritualidad. Así es nuestra co-misión con el Espíritu de Dios.

SEGUNDA PARTE

RELIGION POPULAR Y FE CRISTIANA

Capítulo 1. Mirada Andina hacia la Religión Chilena

En el acontecer chileno, complejo y apremiado por esperanzas, ¿qué energías liberadoras despliegan la cultura y religión de los pobres? ¿En qué medida son un poder que se contrapone a la desvergonzada expoliación y represión que sufre el pueblo? También interesa ver cómo ciertos comportamientos religiosos obstaculizan la trayectoria emancipadora del pueblo.

Estas preguntas presuponen que símbolos, creencias y rituales están marcados por un contexto conflictivo. En otras palabras, la "religiosidad popular" se desenvuelve en un proceso histórico y tiene significados diversos.

En esta reflexión anoto rasgos de la práctica religiosa de sujetos sociales bien precisos. No analizo aquí su contenido transcendente. Quiero recalcar el componente andino en la dinámica social chilena. Examino aspectos culturales y religiosos de la práctica social, desde una perspectiva andina. Es decir, desde las raíces mestizas y desde el horizonte liberador de los pueblos americanos. Lo andino es, pues, a la vez fuente y proyecto. Me parece que una visión andina ayuda a vislumbrar un Chile nuevo.

Este ensayo retoma reflexiones anteriores y posteriores a 1973, con una preocupación especial por el actual proceso de revitalización popular. Es una mirada desde el corazón del mundo andino, donde aprendo a ver a Chile con nuevos ojos. Ofrezco una interpretación, un elemento para el discernimiento al interior del país.

1. La cultura del pobre impugna la ideología dominante

La cultura del pueblo (entendida como identidad de las clases subordinadas y símbolos de su práctica social) está atravesada por creaciones propias y por infiltraciones anti-populares. Es decir, por una parte ella expresa intereses, místicas y proyectos contestatarios; y por otra, ella interioriza y reproduce conductas y valores de las clases opresoras. Una mirada larga hacia el pasado detecta la extirpación de logros autóctonos y una nefasta segregación del mundo andino. Esto hace muy arduo un proceso de regeneración cultural en Chile; hay que bregar con la ideología burguesa hondamente implantada en todas las capas sociales. Una mirada hacia estos últimos diez años de autoritarismo, con su implacable manipulación cultural, plantea la necesidad de una refundación de la identidad chilena.

1. La regeneración cultural depende de una contribución de varios sujetos sociales. Los aportes de trabajadores en industrias, minería, empresas agrícolas y

ganaderas; las iniciativas de capas subempleadas, de pequeños y medianos propietarios en actividades comerciales, artesanales, agrícolas, pesqueras; la contribución de amplios sectores medios en el aparato estatal y en labores técnicas y profesionales. Junto con afirmar que todos ellos son productores de cultura, hay que reconocer las peculiaridades de cada sector y plantear la posibilidad de metas comunes.

Consideremos, por ejemplo, la esperanza estructurada en la cultura popular chilena. Sabemos que ella se acentúa en situaciones de crisis y que postula una nueva época. Campesinos del valle central cantan versos "por el mundo al revés": "...el rico, humilladamente se prepara un puchero, y trabaja el día entero para ganarse unos cobres, mientras nosotros, los pobres, asoleamos el dinero"[1]; así afianzan una imaginación impugnadora. Mineros del norte, en la fiesta religiosa, con su movimiento desde el polo de la desgracia hasta el polo de la certeza de un porvenir bueno, expresan ritualmente que el mundo cambia[2]. Marginados que tienen una afiliación pentecostal claman la salvación de este mundo perverso[3]. Un sector de pobladores persevera, a pesar de la tenaz indoctrinación burguesa, en la creencia de llegar a un socialismo[4]. ¿Es posible que éstas y tantas otras manifestaciones de libertad espiritual ante un orden social agobiante, de rasgos del mesianismo andino, regeneren un mito común y lazos entre sus diversos portadores?

En cuanto a una refundación de la identidad chilena (opuesta al nacionalismo uniforme de estos años) cabe afianzar dinámicas de sujetos regionales. Es decir, de quienes gozan de una relativa autonomía espacial y sicológica, como son los habitantes del norte andino (incluyendo núcleos aymaras), contingentes de campesinos y pobladores del centro, mapuches, chilotes y otros sureños. Son grupos con dignidad y con aportes enriquecedores. Pero una refundación incentivada por dichos sectores populares tiene que articularse con la producción cultural de las mayorías urbanas (que tienen ciertas raíces rurales y regionales).

2. Varios análisis sobre la conciencia social y religiosidad en poblaciones de Santiago muestran la heterogeneidad cultural y el gran peso de elementos alienantes. Por consiguiente, cabe evaluar con sumo cuidado la producción cultural del pueblo y ver las contradicciones sociales en que se desenvuelve. Hay aspectos del universo material y simbólico más propio del pobre; por otra parte, hay una fuerte infiltración de la ideología dominante que ha sido popularizada. Interesa desentrañar el factor religioso tanto en lo propio del pueblo como en lo ajeno asimilado.

Un estudio -que incluye a pobladores de "Joao Goulart"- subraya los mecanismos de evasión y seguridad ante factores sociales que provocan ansiedad, y detecta como la religiosidad (mezcla de catolicismo doctrinal, magia, religión secular) mayormente utiliza seres sagrados para la obtención de bienes tales como salud,

1. Versos recogidos por Miguel Jordá, *Versos a lo divino y a lo humano*, Santiago: Mundo, 1974, pág. 133.
2. Ver Juan Van Kessel, "Ideología religiosa de los bailarines de La Tirana", *Revista de la Universidad Técnica del Estado*, 10 (1972), pág. 88.
3. Al respecto ver el excelente trabajo de Christian Lalive, *El Refugio de las Masas*, Santiago: Pacífico, 1968.
4. Ver Cristián Parker, Wenceslao Barra, M.A. Recuero, Pablo Sahli, *Rasgos de la cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Santiago: Vicaría de la Zona Oeste, 1981.

paz, trabajo, dinero, protección divina[5]. Otra indagación, realizada en "La Victoria", presenta el fatalismo, el animismo, y el utilitarismo individual como tres elementos claves subyacentes en la religión de los marginados, que les sirve para adaptarse al orden social[6]. Un análisis más integral y profundo, en poblaciones de Pudahuel, pone como rasgos mágicos del pensamiento popular las creencias en milagros, "animitas" y "mandas", pero por otra parte resalta valores de solidaridad y de un ideal igualitario[7].

Estas interpretaciones, junto con las que inicié en poblaciones de Peñalolén, sugieren las preguntas siguientes: 1)¿qué tipos de conciencia social están presentes en el mundo popular?, 2)¿cuánto contribuye la religiosidad a una aceptación del orden social, y cuánto contiene de crítica social y de identidad relativamente autónoma?, y 3)¿son los aspectos llamados mágicos formas válidas de la cultura del pobre, o son anti-populares?

Esto último, desde una perspectiva andina, da para un debate acalorado. Mi opinión es que el recurso a mediaciones de Dios para recibir favores fue marcado por una determinada concepción de lo milagroso, pero que también expresa la apropiación concreta por el pobre del mensaje de salvación. La cuestión por verificar es la complementación entre actitudes "mágicas" con prácticas socio-políticas. Hay muchos indicios, en la cultura andina, de esa complementariedad. Pienso que lo mágico no es sinónimo de evasión o de manipulación de lo sagrado; por el contrario, tiene una lógica diferente a la occidental, que trasluce aspiraciones del pobre y acciones semiclandestinas para lograr una vida mejor.

En cuanto a tipos de conciencia social, el fatalismo es reemplazado principalmente por una perspectiva de progresar de modo individual y subordinado, y diversos gestos religiosos (cristianos o seculares) sustentan esto último. Es el terreno de la ideología dominante popularizada. La modalidad de conciencia crítica puede ser simplemente reivindicativa, o puede postular un nuevo ordenamiento social cuando se articula con prácticas y programas populares. Con respecto al factor religioso en estas formas de conciencia, se requieren análisis precisos que, superando juicios simplistas, desentrañen la correlación entre actitudes religiosas y comportamientos sociales.

3. Es cierto que pautas de origen europeo y norteamericano han desplazado el modo andino de vivir; sin embargo, el pueblo chileno mantiene una cultura cotidianamente contestataria, la que contribuye a renovar la identidad nacional. ¿Qué rasgos del modo de ser andino, caracterizado por la reciprocidad, se han desarrollado en Chile? Sin duda en la región norte hay una fuerte presencia de ese modo de ser. Pero vale recalcar indicadores en el conjunto de la población (y más adelante anotaré la cotidianeidad religiosa del pueblo).

5. Es el tema analizado por Antonio Cruz, *La religiosidad popular chilena: un estudio sicosociológico*, Santiago: Centro de investigaciones socio-culturales, 1970.
6. Antonio Bentué, "Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una sub-cultura", en *Religiosidad y Fe en América Latina*, Santiago: Mundo, 1975.
7. Parker y otros, *op.cit.*; este trabajo ofrece una buena caracterización de tipos de conciencia social, que luego retomaré.

Las principales unidades sociales son la familia, la asociación vecinal, el gremio. A pesar de que ocurren desgastadoras pugnas al interior de la familia popular (por cuestiones generacionales y afectivas, y sobre todo debido al drama económico), ella es un ámbito de encuentro y ayuda mutua. La familia tiene reservas humanizadoras que son un muro de defensa contra el individualismo reinante. Así lo evidencia, por ejemplo, la periódica celebración junto con amistades, y la participación de todos los miembros de la familia pobre en trabajos y esfuerzos diarios para sobrevivir.

Los vínculos vecinales y gremiales, muy recortados en estos años, escasamente conducen a una organización estratégica; pero son vínculos sólidos, que retoman la herencia andina de la reciprocidad, y la recrean en el marco contemporáneo del vecindario, el sindicato, círculos de amigos, y otras asociaciones voluntarias. Así se genera una lealtad horizontal y un sentido de comunidad, en medio de la confrontación entre las clases sociales.

En el campo laboral predominan condiciones capitalistas; pero el pueblo sabe desarrollar formas cooperativas y faenas comunales, el intercambio gratuito de servicios, sus propias innovaciones tecnológicas y una creatividad artesanal, y en general, una filosofía de "trabajar para vivir" (y no al revés); éstas son expresiones de la lógica socializadora del mundo andino.

En el plano de la salud es aún más evidente la actividad contestataria. En todas las zonas del país hay terapias, medicamentos y agentes populares de la salud. Estos no sólo tienen vigencia debido al minoritario acceso al sistema oficial, sino también porque la población andina encara la problemática de la enfermedad de modo integral (lo que no hace la "medicina oficial").

Con respecto a la fiesta, aunque tienen gran peso los medios culturales transnacionales, proliferan pequeños rincones de alegría popular. En celebraciones familiares y comunales, en peregrinaciones festivas, en ocasión de fechas patrióticas, en el chiste y la "talla" popular, en el juego espontáneo de niños y jóvenes, hay maneras de gozar la vida que están en continuidad con la creatividad festiva del mundo andino.

Por último, vale apreciar la red de solidaridad que ha crecido en estos últimos años[8]. ¿Es un mecanismo de defensa ante la crisis? ¿Obedece al sentimiento fraternal y cristiano del pueblo chileno? Estas explicaciones pueden ahondarse si tomamos en cuenta la norma de la reciprocidad, del intercambio igualitario y eficaz, en la comunidad andina. La ética de la solidaridad, alentada por raíces andinas, asume modalidades nuevas ante problemáticas como los cesantes y subocupados, los encarcelados y los desaparecidos, los subalimentados y los enfermos. Cabe también preguntar si esta red de solidaridad apunta hacia un nuevo modelo de sociedad.

4. La capacidad impugnadora de la cultura del pobre parece bastante débil ante los mecanismos de la ideología dominante (sistema educacional, televisión y radio,

8. *Idem*, págs. 159-163. Los entrevistados (82 pobladores de Pudahuel) manifiestan un fuerte sentido de ayuda mutua y solicaridad en la familia (73%) y en el vecindario (80%).

publicaciones, comportamientos cotidianos de subordinación y sumisión, etc.). En la medida que esta ideología es asimilada, amplios sectores pasan a considerar como propias, como "populares", pautas burguesas; por ejemplo, la primacía del esfuerzo y la compensación individual. Bien advierte Fernando Castillo que la cultura popular es un "terreno donde el pueblo puede ser capturado desde adentro"[9].

Por lo tanto; el pueblo -y los organismos a su servicio- tienen que forcejear con una alienación y un "apagón" cultural fuera y dentro del pueblo. Al respecto, subrayo una potencialidad que tiene en sus manos: la identidad y reciprocidad andina, que ha sido reprimida, pero que aflora y desarrolla cauces inéditos. En una sociedad como la chilena hay brotes andinos, que si se dinamizan y entrelazan con la sabiduría del movimiento de pobladores, obreros, capas medias, contribuyen a un nuevo modo de sentir y expresarse.

Un caso significativo es la creación de música y canto popular; desde la década del 60 asumió instrumentos, melodías y temas andinos, pero en referencia a la particularidad del movimiento social en Chile. En estos últimos años se han desarrollado también varios canales culturales alternativos, en la rica producción artística de los encarcelados y los aportes de los exiliados, en asociaciones de solidaridad, en centros de investigación y educación popular, en talleres literarios, grupos de teatro, festivales musicales, publicaciones semi-legales y legales, en eventos de canto poblacional o de la cultura campesina, en la artesanía del tejido, mimbre, cuero y greda, etc. En todo esto, ¿cuántos recursos andinos se han mezclado con otros elementos dinamizadores?

Para finalizar, retomo la cuestión de diversos sujetos de la cultura liberadora (en los márgenes del "orden culto"). ¿Cómo se comunican y forjan una identidad común los habitantes del Norte, los grupos campesinos del Valle Central y del Sur, los mapuches, los chilotes, los marginados en las ciudades, las vapuleadas capas medias? No me refiero a meros intercambios folclóricos. Se trata de una tarea básica del proyecto de liberación: que "los de abajo" avancen con su multiforme poder simbólico. Al respecto, no cabe entender el poder sólo como actividad de los oprimidos; su fuerza incluye rostros regionales, lazos de reciprocidad, mística andina. Así la creatividad cultural del pobre no se repliega y logra impugnar la ideología dominante.

2. La práctica religiosa en un horizonte andino

Se suele afirmar que hay muchas ambigüedades en la religión popular. Esta no es una buena entrada al problema. Lo que ocurre es que hay sujetos sociales con diversos comportamientos religiosos, en los que influyen muchos factores. Es decir, son prácticas en un proceso social, con significados condicionados. Por lo tanto, en vez de examinar lo religioso "en sí", se trata de considerar prácticas humanas y estar muy atentos a los símbolos que entrañan. (Cabe indicar aquí que es palpable la

9. Fernando Castillo, "Cristianismo ¿religión burguesa o religión del pueblo?", *Concilium*, 145 (1979), pág. 217. "La cultura popular es el terreno donde los símbolos producidos por el pueblo son vaciados y expropiados bajo el influjo hegemónico de los dominadores".

transcendencia de la fe popular al considerar sus sujetos, condicionamientos, proyecciones).

La cuestión religiosa en la historia chilena está marcada por el hecho de haberse aplastado lo indígena y haberse marginado lo mestizo; nos han acostumbrado a aplaudir el progreso de los blancos, la racionalidad de élites, la modernidad secularizada; hemos dado la espalda a vínculos con comunidades andinas en países vecinos.

Por otra parte, hay una búsqueda de la identidad chilena, de sus raíces y de su proyecto, en comunión con el mundo andino y latinoamericano. Al volver a levantarse la bandera de una democratización, de una incesante liberación, nos preguntamos por el componente andino en este proceso. Este componente tiene una profunda vigencia y potencialidad a través de la práctica religiosa.

Para avanzar con esta perspectiva, es necesario zanjar con la postura "ilustrada" groseramente antipopular. Por ejemplo, se ha planteado que

> "nuestro pueblo tiene el escepticismo de la ignorancia y
> la creencia en las formas degradadas de la religión; lo
> más arraigado de su sentir es la superstición"[10].

La convivencia con los sectores populares indica todo lo contrario; ellos tienen una sabiduría y fuerza creyente que forja una vida digna.

Ahora bien, al resaltar el componente andino en la trayectoria chilena, pienso que aquel es fecundo en la medida que se correlaciona con otros elementos constitutivos del mundo popular, y en la medida que se logra mayor vinculación con comunidades andinas en otros países. Si ello no ocurre, no se afianza un proyecto nacional y popular.

a. El pueblo pobre tiene imágenes del Dios liberador que están relacionadas con prácticas bien precisas. Aquí quiero resaltar dos tipos de experiencias. En las capas marginadas, la cohesión comunal y la curación de enfermedades constituyen un quehacer propio y una vivencia espiritual.

+ La práctica comunal de los pobres implica una experiencia de Dios como protector de lazos de libertad. Son vínculos entre quienes sobreviven, trabajan, festejan y oran juntos; este "nosotros" cotidiano se correlaciona con un "Dios nuestro", con quien proteje la existencia de los que fielmente buscan una armonía con su fundamento.

La revitalización contemporánea del cristianismo comunal en sectores urbanos y rurales ("comunidades eclesiales de base") implica una ruptura con la idolatría moderna del individualismo. Hay innumerables testimonios de comunidades de base, en poblaciones y barrios pobres, con una actividad interpersonal y social donde Dios es sentido como fundamento de un amor históricamente eficaz.

Este ser-comunal-espiritual tiene una larga trayectoria; una de sus fuentes es el Nguillatún mapuche:

---

10. Oración recogida por Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Santiago: Nueva Universidad, 1979, pág. 43. Como se advierte en la introducción, esta recopilación reconstruye algunos conceptos al traducirlos del *mapudugun* al español.

"Señor, Padre y Dios nuestro, aquí están los productos de
las semillas que habéis hecho brotar de la tierra; pues
nosotros estamos rogándote con estos productos de las
semillas y ofreciéndote, Señor, este don que nos diste
para vivir... Madre Tierra, de mano muy generosa y bondadosa,
que das a manos llenas las semillas, las que se
siembran en la tierra, y... nos entregáis para nuestro
sustento. Hoy terminamos este gran día de oración y súplicas... y estamos muy agradecidos, felices..."[11].

Un par de miles de comunidades indígenas conservan esta bella manera de convivir. Pero no sólo ellas.

Los marginados en muchos otros lugares del país combaten la disgregación y se cohesionan religiosamente en torno a sus Santos. La imagen sagrada expresa y convoca una identidad comunal con sentido transcendental (1a Imagen significa que Dios sustenta a la comunidad). En este sentido, mineros norteños invocan a su Madre de "La Tirana"; ella los cohesiona, bendice sus preocupaciones y alegrías:

"hoy venimos a darte las gracias
porque siempre nos das protección
en la paz del hogar y del trabajo
Virgencita de gran corazón

Cantaremos vuestras alabanzas
bailaremos todos en unión
alegrando tu día glorioso
y rendirte veneración"[12].

+ Los oprimidos tienen también una rica práctica curativa. Con elementos propios, como yerbas medicinales, barro, sahumerios, frotaciones, exhorcismos, inhalaciones, consejos, plegarias, etc., hay curanderos, parteras, hueseros y otros promotores de la salud que atienden con sabiduría ancestral a innumerables pacientes. Ejercen una terapia de las dolencias del cuerpo y del alma. Es un tratamiento integral de la persona, con una carga contestataria hacia el sistema oficial de salud. En esta acción curativa el pobre experimenta a Dios como Salvador compasivo; esta imagen se correlaciona con el modo cómo interviene el agente popular de salud.

En rituales mapuches, Nguillatún y Machitún, la machi -usualmente en estado de trance- entra en comunión con la divinidad para expulsar fuerzas malignas que causan enfermedades.

En cuanto al conjunto de la población chilena, tanto los enfermos que acuden a la "medicina oficial" como los que confían en métodos tradicionales suelen realizar plegarias y ritos. En ambientes rurales y urbanos, según el estudio de Antonio Cruz,

11. Baile Moreno de Victoria, Fiesta de La Tirana, 1968. (Copié estos versos de la libreta de cantos de Luis G. Santibáñez, ex-caporal de este conjunto de baile).
12. Cruz, *cp.cit.* pág. 131.

más de la mitad de los entrevistados buscan salud en sus oraciones y "mandas"[13]. Con respecto a grupos evangélicos, Lalive señala que hay una eficaz terapia de grupo en que los enfermos son sanados[14]. Podemos añadir que en esta década de represión, comunidades perseguidas o encarceladas han sabido sanar sus llagas físicas y sicológicas, y han desarrollado formas heroicas de compasión mutua y de perdón a los enemigos. Estas y otras prácticas tienen diversos protagonistas y métodos, pero todas manifiestan la misma lucha contra dolencias, en la que se acude al Dios Salvador.

+ Las actividades ya mencionadas en que los pobres afianzan espacios materiales y sociales de poder, acogiendo la bendición divina, son contradictorios con la práctica sumisa que se ha acentuado en estos años de autoritarismo. Por ejemplo, ciertas autoridades civiles y religiosas propugnan sólo el diálogo como forma de resolver la violencia institucionalizada, rechazando la resistencia activa y el levantamiento social; y hay sectores populares atemorizados que acatan estas directivas.

Quiero subrayar la mistificación implícita en la sumisión. Muchos parecen cada vez más acostumbrados a imágenes de superación secular; su quehacer cotidiano está subordinado a ídolos del progreso y al fetichismo de la mercancía. Se constata como sectores laborales que en etapas pasadas han bregado por bienes colectivos, son arrastrados por la "devoción" hacia aparatos electrodomésticos, buscan capacitarse para surgir individualmente, y veneran a personajes que tienen éxito (los "salvados" en el orden burgués).

Si este modo de vivir (morir) ha penetrado en gran parte de los sectores populares, es urgente la impugnación de esos ídolos seculares. El problema principal no es la tradición socio-religiosa (verdadera fortaleza de la identidad popular) sino los dioses de la modernidad burguesa.

Se trata, más a fondo, de desarrollar alternativas prácticas en cada plano de una existencia subyugada por falsos medios de salvación. Cabe insistir que las pautas culturales transnacionales, que han arrasado tantas buenas costumbres populares, sólo pueden ser cuestionadas a partir de alternativas prácticas: modos de convivir, terapias sico-somáticas, organizaciones de productores, estructuras de solidaridad, etc., mediante las cuales las clases pobres son protagonistas de un nuevo proyecto social.

+ Es un proyecto con raíces profundas. Los pobres correlacionan su proyecto social con imágenes liberadoras de Dios; lo que en parte se debe a que son portadores de tradiciones andinas. Esto es bien evidente en las instancias antes mencionadas. La comunidad andina ha desarrollado una práctica autónoma (liderazgo socializado, intercambio de servicios, producción con medios escasos, festejo comunal, etc.) que se entiende bajo la protección de una divinidad. En cuanto a la medicina andina, con su honda armonía con la naturaleza y su eficaz modo de

13. Lalive, *op.cit.*, págs. 252-3.

14. Guillermo Prado, *Santuarios y fiestas marianas en Chile*, Santiago: Paulinas, 1981, pág. 11. Esta obra, y la de Oreste Plath, *Folklore Religioso Chileno*, (Santiago: Pla:ur, 1966), ofrecen una panorámica de las fiestas religiosas en el país.

curación integral, ella se correlaciona con la concepción de una divinidad que salva al que sufre.

Ahora bien, en el Chile de hoy éstas y otras formas de identidad popular han sido reprimidas; grupos limitados las atesoran. Sin embargo, mantienen una sorprendente vitalidad. Por eso han surgido incontables prácticas solidarias que parecen refundar la identidad chilena. Por eso hay un reflorecimiento de la experiencia creyente -en las iglesias y fuera de ellas- ligada a la paciente gestación de una utopía concreta.

No sólo ocurre que hay nuevas experiencias de solidaridad, cuyo trasfondo es la reciprocidad andina. También es cierto que el acontecer chileno dinamiza y reformula lo andino. Por ejemplo, la reciprocidad tiene un dinamismo de clase, dada la historia sindical y política del país. También es cierto que muchos enfrentan la enfermedad con una combinación de medicina científica (cuando es accesible) y de terapias tradicionales. Son prácticas que se correlacionan con imágenes de Dios, imágenes que invitan a avanzar por nuevos rumbos.

Desde esta perspectiva, la creciente cotidianeidad pagana (la sumisión a los ídolos del orden social imperante) aparece como incompatible con el cristianismo popular. De ahí la fuerza contestataria que manifiestan tantas comunidades cristianas de base. En ellas se reafirma la fidelidad al Dios del pobre, y consecuentemente se rechazan los ídolos de la opresión. De ahí también el relanzamiento de creencias y ritos tradicionales (como las procesiones de Semana Santa en algunas poblaciones) articulados con una protesta socio-cultural. Se trata de una vivencia inédita del Dios liberador, en continuidad con la religión andina que siempre ha sido subversiva, y en correlación con nuevas tareas de solidaridad, de curación de males sociales, de afirmación de un proyecto con fe en los recursos propios del pobre.

b. Las hermosas fiestas religiosas son acontecimientos complejos, ya que se entrecruzan dinámicas liberadoras con pautas opresoras. Además, la modernización capitalista (más uniforme en Chile si lo comparamos con Bolivia y Perú) implica un gran peso de la industria de diversiones alienantes, las que sustituyen o alteran el universo festivo del pueblo. Sin embargo, perduran festejos con rasgos andinos en zonas mineras y rurales y aún en las periferias de algunas ciudades; y también surgen nuevas formas en que sectores populares cultivan su alegría.

+ El pueblo creyente expresa una resistencia activa. Es una digna respuesta a la constante hostilidad hacia sus celebraciones. Como anota G. Prado -refiriéndose a la última parte de la Colonia-:

> "...los sectores cultos tratan de moderar el entusiasmo
> popular por las festividades religiosas... postulando
> la pureza del mensaje evangélico, se critica las formas
> de devoción popular..."[15].

Los opresores siempre han intentado modificar o extirpar el festejo popular. Su autonomía y vitalidad amenaza la hegemonía de los "cultos". Señalo cuatro rasgos de esta resistencia activa.

15. Tercera Conferencia de los Obispos de América Latina (Puebla), *Documento Final*, nº 454.

Un primer rasgo: la afirmación de una identidad local y regional. Esta se opone al esquema centralista que aniquila costumbres populares. La fiesta de un pueblito, y la peregrinación regional, tienen sabores, colores, estructuras propias; éstas son conservadas en torno a la Imagen patronal que simboliza una voluntad particular de convivencia social. Numerosas celebraciones del norte y sur del país son canales de identidad mestiza, y algunas del ser indígena. En términos sociales, se fortalecen los vínculos entre comunidades de una zona; entre campesinos, comerciantes, mineros, pescadores; en la región norte, entre chilenos, bolivianos, peruanos, argentinos, y entre hermandades de danzas de varias localidades. En torno a las fiestas religiosas también se disfrutan comidas, dulces y tragos deliciosos de cada localidad. Todas estas manifestaciones de identidad popular quiebran los parámetros de la dominación.

Un segundo rasgo: la actividad protagónica de clases pobres; lo que impugna privilegios económico-sociales. Ciertas fiestas religiosas constituyen un espacio en que el conjunto de la comunidad o la masa popular actúa según su voluntad. Hay también leyendas sobre pobres que encuentran la Imagen e inician la tradición festiva; por ejemplo, pescadores y la Virgen de Limache, un arriero y Santa Rosa de Los Andes, un minero y la Virgen de Andacollo, indígenas y el Señor de la Tierra de Cunlagua, un pastor y la Virgen de Timanchaca. Luego, asociaciones laicas asumen el rol conductor: grupos de danza dirigidos por una alférez (Aconcagua y Valparaíso) o por un cabeza de baile o caporal (Norte chico y grande); hermandades; mayordomos, cantores, poetas, rezadores; cabildos (Chiloé).

Un tercer rasgo: el estrecho vínculo entre rito y festejo. Esto implica romper, por una parte, con la estilización racionalista que invade el ámbito litúrgico, y por otra parte, con la secularización de lo festivo que implanta la ideología burguesa. Por ejemplo, la realización del bautismo, primera comunión, matrimonio, y ritual de difuntos, están ligados (en mayor grado en los sectores populares) con una celebración entre familiares y amistades. La complementaridad entre piedad y alegría es muy íntima en los cientos de bailes religiosos, en centros de peregrinación desde Valparaíso hasta Arica. Otro caso notable es la tradición mapuche del Machitún, por la salud, y el Nguillatún, por la agricultura. En general, se celebran experiencias muy vitales: la sacramentalidad en el ciclo vital de la persona y la comunidad, la espiritualidad de la danza y de toda vivencia amorosa, la alegría en rituales que significan salud y un compartir material.

Por lo tanto, las fiestas religiosas, motivadas por la fe en el Dios que da vida, simbólicamente rechazan la tristeza enquistada en nuestra sociedad. Pero esta resistencia activa va disminuyendo y en algunos lugares hasta se ha extinguido. Esto es más palpable en los asentamientos urbanos y en las zonas rurales más modernizadas. Por eso, urge una invención de nuevas formas, en continuidad con la tradición de resistencia que se ha delineado.

+ Porciones del pueblo pobre ejercitan una admirable creatividad, mediante un lenguaje principalmente simbólico. Los Obispos del continente han reconocido esta "capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza)"[16]. Son expresiones no domesticadas; en

contraste con la promoción oficial de folclor que le castra su contenido histórico y su dinamismo espiritual.

El pobre ha aprendido a no doblegarse ante comportamientos promovidos para lograr su alienación. Pero cabe advertir que sus gestos festivos suelen entreverarse con factores antipopulares (como es el caso de la multitudinaria peregrinación a Lo Vásquez, asediada por intereses comerciales y por rituales privatizantes). Quiero subrayar algunas formas de creatividad.

El cálido canto creyente de innumerables poetas y coros en novenas, velorios y procesiones, y de hermandades que danzan y cantan en los Santuarios, son vibraciones del alma del pobre. Resaltan el ciclo de canciones en peregrinación (llegada, entrada y saludo, adoración, despedida) donde se expresa enigmáticamente la historia del pobre; los villancicos con su ternura y sus ofrendas de sabrosas frutas y dulces al Niño indigente; los cantos "a lo divino" y "a lo humano" en cultos a la Cruz y en velorios, donde se manifiesta toda una teología popular[17].

Con respecto a esto último, campesinos del Valle Central han apropiado creativamente el mensaje bíblico. La trayectoria de Israel trasluce la actual experiencia de los oprimidos:

"Saquen a este pobrecito
que lo han venido a botar
yo lo mandaré a criar
hasta que esté grandecito...

Moisés crece y es llamado // por divina vocación
a lograr la salvación // de aquel pueblo esclavizado.
Con faraón ha peleado // demostrando su valor
y así saca del dolor // a aquel pueblo con acierto
y atraviesan el desierto // en el nombre del Señor..."[18].

El canto sobre Jesús manifiesta la cotidianeidad del pobre y su modo de entender la salvación:

"Virgen del Carmen bendita
otra vez de nuevamente
pongo mis labios corrientes
al compás de la guitarra;
te miro y te hallo bonita
y te estamos celebrando.
El tenco estaba cantando
en una mata de hualtata
la tenquita le decía:
¿por qué por mí lloras tanto?

16. Maximiliano Salinas está realizando una valiosa sistematización de la teología del pobre; ver su "Pensamiento religioso popular de Chile", *Páginas*, IV/19 (1979), separata.
17. Poesía anónima de Alhué, recogida por M. Jordá, *op.cit.*, pág. 27.
18. Manuel Gallardo, en una novena a la Virgen del Carmen; recopilado por M. Jordá, *op.cit.*, págs. 32-3.

Nació Cristo en el portal
de Belén, aquel pesebre
los tres reyes muy alegres
lo fueron a visitar.
Allá frente a aquel altar
hay los ángeles cantando
a Dios están alabando
que está en brazos de María
de placer que no cabía
el tenco estaba cantando...

En unas pajas sagrás
estaba el niño contento
y todo en aquel momento
se alumbró de claridad.
El Señor sufría ya
y su pobreza era tanta
no tenía ni una manta
para pasar aquel frío;
San José fuego ha prendido
en una mata 'e hualtata

El Niño estaba perdido
y la Virgen lo buscaba
con triste voz lo llamaba
dónde está mi hijo querido?
San José entristecido
se fue pa' la serranía
la huella se le perdía.
¿Dónde está el Niño que adoro?
Está convirtiendo moros
la tenquita le decía

Algunos años después
apareció mi Jesús
muy enclavado en la Cruz
de las manos y los pies;
la Virgen cuando lo ve
se le arrojó a sus plantas
como su pena era tanta
la consolaba el Mesías:
Ven acá Madre querida,
¿por qué por mí lloras tanto?"[19].

Se trata de un canto mediante el cual el pueblo interioriza la revelación cristiana, evocando además sus penas y expectativas. Lo mismo ocurre con la música, y con el teatro religioso (procesiones; quema de Judas; representación navideña), mediante los cuales el pobre también ejerce su creatividad.

Una segunda forma: la danza religiosa. Es fruto de asociaciones con lazos permanentes de hermandad; afirma el rostro mestizo de Chile; reproduce e inventa coreografías con una lógica andina; y expresa comunalmente la fe cristiana. La danza religiosa perdura en algunas fiestas patronales y en centros de peregrinación; por ejemplo, Rosario de Puchuncaví, Andacollo, el Niño Dios de Sotaquí, Candelaria de Copiapó, Guadalupe de Ayquina, La Tirana, Las Peñas de Livilcar. Es una efervescencia de movimientos, colores y melodías. Los miles de protagonistas de estos bailes evidencian una mística creadora y contagiosa.

En el caso de "La Tirana", según el análisis de J. Uribe, hay danzas tradicionales: moreno, diablada, chuncho, llamero, lacas, pastoras, kuyaka (de origen quechua-aymara), y bailes modernos: pieles rojas, gitanos, y otros. En cuanto a la música, se ha ido acriollizando, y predominan las melodías con una pentafonía amestizada[20]. Los bailes chinos (que abundan en Atacama, Coquimbo, Valparaíso) muestran la humildad (chino=servidor y pobre) y la alegría de quienes no desean permanecer acongojados. En todos estos bailes, y en la música, es notable la creatividad mestiza.

De ningún modo son costumbres anquilosadas. J. Van Kessel señala cambios significativos en los bailes religiosos del Norte Grande: crece en un 120 por ciento el número de bailarines entre 1950-1980; participan ahora más mujeres y niños; dichas asociaciones tienen una organización más democrática y movilizadora; hay un proceso emancipatorio de los bailarines, al interior de la Iglesia y de la sociedad local; y ocurren abundantes innovaciones en la coreografía[21]. Es innegable la vitalidad de la cultura andina en el norte chileno.

Otra actividad creadora (que desgraciadamente ha ido decayendo) es la celebración de la muerte, y en particular el "velorio del angelito". El "finao" del mundo popular suscita llanto y regocijo, se bebe "gloriao" y se come abundantemente; hay cantos, lamentos y alabanzas, rosarios y novenas; y a veces se comparten juegos, adivinanzas, chistes y cuentos maravillosos.

El velorio del angelito tiene mayor alegría; en parte se debe a la creencia que él pasa a ser como un santo protector de la familia. En el Valle Central ha sido un espacio fecundo para cantar "a lo divino" y "a lo humano". Por boca del poeta, el angelito se despide:

---

19. Juan Uribe Echeverría, *Fiesta de La Tirana de Tarapacá*, Valparaíso: Ed. Universitarias, 1973, págs. 19-26, 80-86. Esta celebración es examinada con más profundidad por J. Van Kessel, "El ethos de la estructura religiosa de La Tirana", *Teología y Vida*, XII/2 (1971), 148-155 (cf. también los otros artículos de este número), y *El Desierto canta a María*, Santiago: Mundo, 1977.

20. Juan Van Kessel, *Danzas y estructuras sociales de los Andes*, Cuzco: IPA, 1981, pág. 27.

21. José del Carmen Rojas (de María Pinto); recopilación por M. Jordá, *La Sabiduría de un Pueblo*, Santiago: Mundo, 1975, págs. 182-3.

"Adiós, pues, madre querida,
adiós que me voy al cielo
para cumplir mi destino,
adiós madrina y padrino...

Por fin ya padre amoroso
por mí no vaya a llorar
de ver que me han de llevar
hasta el último reposo.
Cuando yo sea glorioso
en compañía de María
y me halle en la Jerarquía
al lado de la Doncella
con la permisión de Ella
les daré paz y alegría"[22].

En cuanto a la procesión y la peregrinación, algunas tienen un rico simbolismo espacial y temporal. Sin duda las peregrinaciones norteñas tienen más rasgos culturales autóctonos ("sociedades", danza, penitencias, etc.). En las zonas Central y Sur del país hay menor festejo (comida, juego, etc.) y éste suele estar segregado del ámbito cultural: predomina una modalidad de procesión con escasa espontaneidad y reciprocidad. Algo excepcional, en varios puertos y caletas de la costa, es la emotiva procesión con San Pedro en el mar; una linda afirmación religiosa de la fuente de vida para los pescadores. Otro caso notable es la celebración con una cruz plantada en los trigales, en el día de San Francisco (Linares, Ñuble, Biobío).

Son movilizaciones socio-religiosas que expresan la transcendencia de la existencia cotidiana; ésta no es estática ni incambiable, ya que se orienta hacia y desde un lugar sagrado donde se acoge la salvación. Ellas también muestran una vivencia del tiempo, que gira en torno a un momento fuerte y colectivo, en que la comunidad peregrina renueva su Alianza con el Dios que protege a los creyentes todo el año. Procesiones y peregrinaciones contienen símbolos de la vida del pobre que avanza, penitencial y festivamente, hacia una mayor comunión entre los seres humanos y con la divinidad.

Finalmente, anoto la relación creativa que el pueblo suele establecer con sus Imágenes. No es una veneración de cosas sagradas. En muchos casos se trata de una comunidad que festeja -con la Imagen- su fe en Dios. Es evidente que tienen mayor peso las relaciones con el Crucificado y con María. La primera manifiesta que el poder de Dios vence sobre el dolor de la opresión (el Crucificado es milagroso y es festejado). La segunda asume la hermosa tradición andina de la Pachamama (la Virgen es madre bondadosa y protectora del pobre). Muchas de éstas y otras imágenes son adornadas con bellos coloridos, se canta y danza para ellas, son llevadas a pasear con música y alegría. No son, pues, ídolos de resignación y

22. Ronaldo Muñoz, *El servicio de la Iglesia al hombre*. Problemas y criterios teológicos-pastorales. Santiago: Comité de Cooperación por la Paz, 1975, sección II, 5.

muerte; por el contrario, son signos de vida y plenitud.

El modo en que el pueblo invoca algunas Imágenes indica una extraordinaria confianza, un sentido de alianza radical entre Dios y los socialmente despreciados. A la Virgen María la llaman "Carmelita", Mamita, "Chinita", (éste último es nombre propio de la clase pobre); Dios es invocado como "Taita" y el Niño Jesús como "Manuelito". Es verdad que las Imágenes han representado el modo de ser, raza, vestimentas, etc., de la clase pudiente (una excepción es la Virgen de Andacollo de rostro moreno); pero el hecho de que sean invocadas con tanta confianza y certeza que salvan al humilde, muestra la creencia en un Dios partidario de éste.

El conjunto de estas prácticas de resistencia y creatividad están en tensión con factores adversos al pueblo. El orden social chileno intenta mantener a las mayorías sumisas, obnubiladas con diversiones alienantes. Sin embargo, por sus fiestas religiosas, los pobres pueden afirmar su proyecto de vivir y de hacerlo comunalmente; no significan escapes ni paliativos; se trata de una identidad festiva que alienta simbólicamente su proyecto de liberación.

+ Una de las armas más eficaces del control sico-social es la diversión mercantilizada. El aparato educacional y la industria de la comunicación no cubren todo el campo ideológico. Hay además sutiles estrategias de control sobre la afectividad y la entretención, sobre la imaginación y la esperanza. Con respecto al festejo religioso del pueblo, subrayo los procesos de infiltración y de sustitución.

Por una parte, el pueblo creyente ha cultivado espacios festivos que son infiltrados, desfigurados. El canto religioso es uniformizado, pierde connotaciones regionales y locales, y se rige por cancioneros que favorecen una piedad individual e interpersonal, sin carga histórica. La música oficial adapta melodías del mundo "desarrollado", dando la espalda a la rica tradición chilena y a sus vínculos con lo andino. En cuanto a la danza religiosa, tiende a ser un espectáculo de folclor estilizado (como ha ocurrido, por ejemplo, en el Santuario de Maipú). Numerosas procesiones han sido transformadas en meras devociones, sin una convocación masiva y festiva (al estar cercenadas de la cultura propia del pueblo).

Por otra parte, hay una agresiva política de sustitución, que ha sido más eficaz en Chile que en los países vecinos. La alegría de un protagonista colectivo ha sido sustituida por el "show" de animadores y artistas subordinados a intereses empresariales. En muchas partes el culto ha sido segregado del festejo, y éste queda a las órdenes de industrias de la diversión.

La fiesta andina ha sido, en menor o mayor grado según cada situación, una creación de los sectores populares. Esto no conviene al mercado contemporáneo, que obtiene ganancias cuando la masa es mera espectadora y consumidora de "alegrías". La televisión comercial llega a ser el principal medio de entretención para las mayorías urbanas y para sectores rurales. Diversos tipos de espectáculos, ferias regionales y concursos burgueses reemplazan la gestación popular de la celebración.

+ El efecto devastador de la diversión mercantilizada, por una parte, y la asediada creatividad festiva del pueblo chileno, por otra, hacen urgente una reactivación del festejo religioso del pobre. Me parece que éste es uno de los medios

con que el pueblo respira y sueña, forja lazos de fraternidad, simboliza la liberación cuya meta es la alegría, se apropia del cristianismo como experiencia de gratuidad. Al respecto sugiero que los recursos andinos constituyen una raíz y contribuyen a un proyecto.

El extenso norte del país, marcado por el modo de festejo andino, es fuente de un saludable sincretismo chileno. Cabe acentuar, además, la resistencia y creatividad festiva en ámbitos rurales y urbanos; y revalorar las islas de relativa autonomía que atesoran mapuches y otros habitantes del sur.

Por otra parte, también es cierto que estas dinámicas están bastante desligadas entre sí y son agredidas por la cultura y religión "culta". Se trata pues de raíces frágiles y dispersas; y hay indicios que cada vez sufren mayor cooptación por la folclorización y por el negocio de la diversión.

Si los protagonistas de estos modos de celebración, además de defender lo propio, van difundiéndolo y correlacionándolo con formas festivas de otros sectores populares, entonces las raíces andinas seguirán siendo muy fecundas. Este proceso está en manos de los grupos portadores de la actividad y sabiduría festiva; ellos pueden dinamizar la práctica de las mayorías desarraigadas.

Los pobres siempre han sentido que su festejo religioso es liberador (algunos intelectuales y políticos comienzan a ver este hecho). En la etapa dictatorial ha sido uno de los resquicios de poder de los amordazados; sería bueno evaluar este modo de resistencia simbólica durante estos años sombríos. Al diseñar un proyecto de liberación, me parece que la dinámica andina de la celebración (en que los pobres con su cultura y fe son los protagonistas) sustenta la capacidad creadora que brota en poblaciones y en la clase trabajadora, en sectores juveniles y en asociaciones culturales y artísticas.

c. La ética de los sectores populares, como toda su práctica social, se mueve entre un polo de libertad y un polo de sumisión. Es una problemática poco estudiada. Un logro importante es que muchos ya no usan como parámetro la "moralidad" de la clase dominante, y reconocen la riqueza moral del pobre. Otro logro es que se distinguen elementos de la moral popular articulados con una práctica de resignación, por una parte, y elementos articulados con una acción emancipadora, por otra.

Esto ha permitido replantear, entre otras cosas, la misión eclesial de apoyo a una ética liberadora. Como afirma Ronaldo Muñoz:

"las obras de servicio de la Iglesia... no mantendrán al pueblo en la pasividad, sino que despertarán su responsabilidad solidaria, con la inventiva, la organización, la lucha por la superación colectiva"[23].

En estos años, organismos eclesiales han encauzado la tradición de solidaridad del pueblo chileno; pero la razón profunda de esta experiencia es la ética propia de los pobres.

+ La acción solidaria es parte esencial del cristianismo del pueblo; aunque al

23. Por ejemplo, la comunidad "Cristo Liberador" de Villa Francia (cf. *Nuestro Testimonio*, Santiago: ECO, 1980) que realiza actividades de comedor infantil, bolsa de cesantes, club de rehabilitación de alcohólicos, centro de apoyo escolar, grupo cultural.

actuar así no suele emplear un raciocinio religioso. Me refiero a una práctica familiar, vecinal, gremial, festiva, donde se manifiesta un espíritu de fraternidad y gratuidad.

Muy diferente es el plan de ayuda al prójimo que auto-justificadamente "los de arriba" dirigen a "los de abajo" para cumplir (?) con la religión. Retomando la parábola del juicio de Mateo 25, podemos decir que los genuinamente solidarios preguntan al Señor: "¿cuándo te di de comer?" etc.; no postulan el cumplimiento de una norma para auto-justificarse. La práctica de los pobres tiene mayor transparencia evangélica.

Se trata de una ética caracterizada, en primer lugar, por un amor transcendente. Así lo expresa, por ejemplo, un refrán recogido por Oreste Plath: "cuando dos se quieren bien, Dios también quiere". Lo más importante en el código popular es, sin duda, el buen amor humano donde se encuentra a Dios.

Una segunda característica es la tensión entre actitudes contrapuestas: la solidaria y la egocéntrica. No es realista exaltar sólo la generosidad del pueblo, pasando por alto la ideología que lo induce a autodestruirse y subordinarse a "los de arriba". El estudio hecho en poblaciones de Pudahuel (ya varias veces mencionado) detecta un fuerte sentido solidario, y por otra parte una actitud individualista.

Otro rasgo de la moral popular es que la fraternidad define el ser cristiano. Con respecto a las denominaciones pentecostales, junto con la crítica a su autosegregación del quehacer social, hay que reconocer que la hermandad es un eje de su experiencia eclesial. En cuanto al movimiento católico de comunidades de base, el comportamiento fraternal es fundamento de su existencia interna y de su testimonio público[24].

En esta perspectiva, el pecado es sentido como ruptura concreta del cariño y la solidaridad. Al respecto, algunos piensan que los sectores populares critican demasiado las transgresiones en las relaciones humanas. Me parece que ellos correctamente se preocupan por la piedra angular de la ética: la convivencia cotidiana.

+ Por otra parte, hay indicadores de una moral de resignación. Es una postura implícita en algunas creencias, y también en una búsqueda de soluciones, vía gestos rituales, a problemas sociales. La investigación realizada por A. Bentué en "La Victoria" (Santiago), señala creencias en un destino fatal y la atribución de sufrimientos a seres sagrados. Es decir, debido a una supuesta voluntad de Dios (y santos, animitas, demonios) muchos aceptan su situación de marginación. También se da un modo activo de resignación; cuando mediante gestos (exclusivamente) rituales los pobres buscan resolver situaciones angustiosas; como sugiere dicha investigación: "la religiosidad... suple los medios que les son negados por la sociedad dominante". Otro indicador (anotado en el estudio hecho en Pudahuel) es la creencia en una sanción del mal a corto plazo, lo que sería funcional a la dominación social.

Considero necesario matizar estas interpretaciones, dado el contundente impacto de la ideología moderna en los sectores populares; ella impone explicaciones muy precisas para la situación de cada persona y grupo social, y también

---

24. Vicuña Cifuentes, Laval, Plath, Pino Saavedra, Montaldo, y otros recopiladores del folclor ofrecen abundante información sobre la relación entre ricos y demonios (ver referencias en M. Salinas. *loc.cit.*, págs. 6-7).

presenta vías para al menos una superación individual. Por eso, la actitud generalizada ya no es el puro fatalismo; más bien campea una moral resignada a los estrechos márgenes de movimiento que hábilmente ofrece el orden vigente. Por consiguiente, el problema principal sería el respaldo dado a esa ideología por una concepción religiosa de la superación del individuo.

+ Cuando se pregunta por el componente andino en la ética de los pobres, espontáneamente se responde: su actitud solidaria. Es cierto que ella está entroncada con el ethos andino de la reciprocidad. Sin embargo, más importante que la existencia de dicha práctica, es el hecho que a pesar de la hegemonía de la moral burguesa, el pueblo chileno desarrolle formas de reciprocidad; entre las que resalta su ética en la lucha social (algo más exigente que la solidaridad intra-comunal).

Una manifestación concreta de la moral andina es la manera como el pueblo sanciona riquezas e injusticias, mediante la creencia en el demonio. La concepción de que la riqueza no proviene de una intervención divina, y de que en la opresión está presente una fuerza diabólica, expresa una moral socialmente contestataria; como dice el refrán: "los ricos tienen pacto con el diablo"[25]. También es significativo el hecho que el diablo a veces sea representado como un caballero, un "futre" pudiente.

Otro rasgo importante aparece en la mariología popular. Esta recoge la ética de reciprocidad de los pueblos andinos, cultivada en su relación con la Pachamama. Su bondad y fecundidad caracteriza a la Virgen María; y la reciprocidad implica que los devotos a María se sienten llamados a ser generosos y creadores de vida.

Me parece que junto con resaltar el profundo amor a María manifestado por el pueblo chileno, hay que apreciar la moral liberadora que a menudo contiene esa experiencia.

Por último, el planteamiento sobre el hombre nuevo, en la gestación de una nueva sociedad, encuentra raíces en la ética andina. En efecto, ella no privilegia pautas de perfección individual (como lo hace la moral burguesa); sino que da prioridad a las relaciones comunitarias. La lealtad, la reciprocidad y la capacidad de perdón, la alegría compartida, el respeto a los mayores, la armonía con todos los seres de la creación, la resistencia comunal ante la opresión, y las demás normas de la vieja cultura andina, forman parte de la propuesta contemporánea sobre el hombre nuevo.

d. El pueblo creyente tiene algunas instancias orgánicas propias. Son organizaciones que se desenvuelven en la trama social del país con sus diversas estructuras: autoritarias, democráticas policlasistas, organismos forjados por los pobres. ¿Cuál de estos tres tipos de estructura tiene mayor peso en las organizaciones religiosas? Muchas de ellas parecen combinar relaciones autoritarias y democráticas. Por otra parte, hay formas relativamente autónomas y hasta alternativas con respecto a las estructuras dominantes.

Hay que considerar varias cuestiones. En el aspecto cultural, algunas organizaciones religiosas están aprisionadas por concepciones desarrollistas; por otra

25. *El Mercurio*, 19/XII/1974; citado por Lalive, "Reflexiones a propósito del pentecostalismo chileno", *Concilium*, 181 (1983), págs. 103-4.

parte, hay organismos que expresan la autonomía y sabiduría del pobre. También hay que ver qué clase social, o qué alianza de estratos sociales dirige cada organización. En cuanto a las dinámicas internas, se distinguen formas verticales, formas participatorias, y formas genuinamente comunitarias.

+ Históricamente, numerosas vetas de liderazgo y organización religiosa han contribuido a la identidad y poder de los sectores populares en nuestro continente. Esto es bien evidente en zonas mestizas y afro-americanas. En el contexto chileno contemporáneo hay elementos muy valiosos.

El liderazgo religioso de los pobres ocurre mayormente en torno a sus problemáticas cotidianas (y en menor medida en las instancias eclesiásticas). La familia popular, enfrentada constantemente con la enfermedad, suele acudir a personas que curan, "santiguan", rezan, dan consuelo. También hay mucho liderazgo en la transmisión de creencias religiosas, que para los pobres son imprescindibles para sobrevivir. Ya se han mencionado diversas responsabilidades en procesiones, peregrinaciones, danzas y música religiosa. En cuanto a los difuntos, los sectores populares también tienen más iniciativas rituales. Cabe añadir formas de liderazgo cristiano que han proliferado en estos últimos años, en comedores populares, agrupaciones de cesantes y de víctimas de la represión, asociaciones juveniles y culturales.

Estos liderazgos fortalecen la organización cotidiana del pobre; se trata de personas que responden a necesidades vitales de grupos oprimidos, que están al servicio de vínculos comunitarios muy concretos. Es decir, hay una afirmación del poder de los pobres en torno a sus líderes religiosos. Cabe subrayar el rol de las mujeres en rituales populares y en la catequesis. En general, son responsabilidades asumidas por personas de poca instrucción pero de mucha sabiduría. Los más postergados suelen sentirse en su casa en una organización religiosa, cuando otras instancias sociales les marginan.

En cuanto a las comunidades de base, me parece que surgen espontáneamente alrededor de necesidades muy sentidas (p. ej.: velorios, fiestas, grupos juveniles, ayuda mutua ante dramas que viven los pobres, etc.). Estas experiencias de organización son más significativas en el mundo popular.

La estructuración más formal de comunidades de base, acentuada en estas últimas décadas, tiene muchos valores: permanencia, liderazgo laical y ejercicio de nuevos ministerios, reflexión, acciones solidarias internas y externas, revitalización de la vida eclesial en zonas marginadas. Cabe, sin embargo, preguntarse si son fermento en la masa o núcleos vanguardistas. Lo primero aparece por todas partes (testimonios de "fermentos" son recogidos por el boletín de la Vicaría de la Solidaridad). Lo segundo puede tomar un buen cauce si los grupos concientizados buscan vínculos con estructuras que el pueblo tradicionalmente ha desarrollado.

+ Por otra parte, existen organismos socio-religiosos que controlan y marginan al pueblo, ya sea por mecanismos autoritarios o por una participación subordinada a grupos pudientes. A menudo son estructuras que permiten cierta democracia interna, pero son funcionales al orden social vigente.

Las agrupaciones de evangélicos, que han crecido en el mundo popular a partir

de 1930, se caracterizan por un autoritarismo en tensión con relaciones igualitarias. C. Lalive, en su sugerente reflexión sobre "el refugio de las masas", muestra que en la comunidad pentecostal el poder se ejerce desde la cima a la base (en continuidad con el autoritarismo de la sociedad chilena), pero que hay un acceso universal al poder y una dinámica de fraternidad (discontinuidad y protesta social). Es un tipo de organización férreamente controlada por sus pastores, y que se automargina de cualquier acción social contestataria.

La gran diversidad de agrupaciones católicas requiere de un análisis pormenorizado. Aquí sólo anoto las tendencias de integrar personas de diversas clases entre las que brotan lazos fraternales, y de estar dirigidas por un sector ilustrado y clerical. Esto implica un distanciamiento de la cultura propia del pobre y también del modo de ser de las clases trabajadoras. El laicado tiene roles, pero a menudo son de carácter subordinado. En estos últimos tiempos, la programación de la "opción por los pobres" ha logrado superar, en algunas partes, esa organicidad marginadora. Vale recordar que en esta década de dictadura se ha reforzado el autoritarismo religioso, con un impacto social sumamente alienante.

Esto es muy notorio en comunidades pentecostales. En 1974, un conjunto de pastores declaraba: "...estamos aquí para apoyar a nuestro gobierno en su lucha valerosa y decidida contra el marxismo y para ofrecerle nuestro concurso espiritual"[26]. Por otro lado, en esta década de represión resalta el afianzamiento de organismos cristianos en el mundo popular con una nítida fraternidad interna y una solidaridad incondicional con los más golpeados.

+ Una visión andina permite reapreciar tantas formas de liderazgo y organización que genera el pueblo creyente; e invita a cuestionar esquemas pragmatistas que no respetan el modo gradual e integral como el pueblo suele organizarse.

Con respecto a la variedad de responsabilidades religiosas asumidas por el pueblo oprimido, no cabe catalogarlas como cosas de "beatas" y "cucufatos". Por ejemplo, una "rezadora" sabe congregar a personas y grupos que a través de ella expresan sus problemas y anhelos sico-sociales. Muchas formas de liderazgo alimentan la compasión, fraternidad, y la fe de comunidades marginadas. También cabe valorar servicios religiosos en torno a cuestiones apremiantes como la falta de derechos humanos, de salud, de trabajo digno.

La relativa autonomía que se manifiesta a través de la organización religiosa de base sufre constante agresión; ya sea de parte de activistas sociales que sólo aprecian su agenda de trabajo; ya sea de funcionarios religiosos que intentan controlar cualquier expresión popular. En este contexto, es muy significativo el apoyo de Obispos norteños a las agrupaciones de danzas[27]. Algo semejante puede plantearse con respecto a iniciativas de comunidades católicas y evangélicas en los márgenes de las ciudades. A ellas les corresponde desarrollarse con autonomía cultural y con su modo de organización.

La comunidad cristiana de base, en una perspectiva andina, se nutre de acontecimientos vitales (vecindario, ciclo vital y sacramentos, trabajo, necesidades

26. Obispos de la Providencia de Antofagasta, "Los bailes religiosos y la Iglesia", *Mensaje*, 272 (1978), 578-582.
27. Fernando Castillo, *loc.cit.*, pág. 220.

y proyectos comunales) y practica su fe en referencia a ellos. No es una organización para la mera concientización ni sólo para reflexionar. Es un tipo de comunidad con el rostro particular de su zona; es decir, con su inserción en la historia local, con su manera de orar y celebrar, con la identidad de sus integrantes. Algunos piensan que este tipo de organización poco aporta a la causa de los oprimidos (ya que no es grandiosa), pero la verdad es que el pueblo sencillo forja muchos pequeños senderos de poder, con su lenguaje simbólico.

3. A modo de conclusión. Signos de poder

La hegemonía ideológica del "mundo desarrollado" no ha logrado borrar espacios culturales propios del pobre ni quitarle su habilidad para transformar elementos que le imponen. Me refiero a estructuras culturales, con una densidad cotidiana: solidaridad concreta en el vecindario, sobrevivencia mediante lazos de parentesco, organizaciones laborales y gremiales de base, medios populares de obtener salud, celebraciones y creencias que sustentan la dignidad de los maltratados, etc. Son signos multiformes, pequeños pero contundentes, de poder; expresan una capacidad de resistir y transformar una realidad deshumanizante.

La experiencia creyente de los pobres es también un canal de poder; crece sobre todo en la comunidad que es matriz de nueva vida, y se contrapone a la domesticación (con ingredientes religiosos) que amarra al pueblo. Luego señalaré características de este poder: acogido, compartido, celebrado, practicado solidariamente.

Previamente, es necesario despejar algunas concepciones. Cuando se habla de poder algunos piensan sólo en un instrumento opresor y en un comportamiento con motivaciones innobles. También se presupone tal grado de postergación de la mayoría popular, que su poder sería sólo una posibilidad futura (p.ej. al "tomar el poder" en una revolución).

La verdad es que los pobres tienen amplias experiencias y grados de poder, en relación dialéctica con mecanismos opresores (fuera y también dentro de la masa popular); hay signos, prácticas, y proyectos de poder popular. Estas anotaciones finales están dedicadas a signos religiosos-andinos.

a. Un poder de resistencia se ha desplegado intensamente en esta década dictatorial. Se trata de una constante histórica. Los pobres del mundo andino han sabido sobrevivir con un margen de libertad interior, afirmando tenazmente su derecho a las necesidades básicas, oponiéndose silenciosamente -y cuando era factible en movilizaciones abiertas- a sus adversarios.

Esta capacidad de protesta ha sido alimentada, entre otras cosas, por vivencias religiosas de acoger y compartir poder "desde abajo". Me parece que en términos políticos, la relación del pobre con sus Imágenes, y su organización religiosa, expresan resistencia. Esas mismas realidades tienen otro sentido para los sectores acomodados.

La Imagen es signo de un poder acogido; es acogido por quienes disputan su condición social de expoliados. En el mundo andino, al tratar familiarmente y recibir

"bendición" de la Imagen, la comunidad de los oprimidos reclama su dignidad y la vive de modo transcendente. Es decir, el pueblo acoge fuerza; y con humildad reconoce que no proviene de sí mismo sino que le es dada. Esta espiritualidad incluye indudablemente una protesta social. como la explica Fernando Castillo:

"...la fuerza histórica de una fe que sabe -quizás calladamente- que Jesús fue pobre y que Dios está con ellos; una fe que ha ayudado al pueblo a resistir -y no sólo a soportar- su historia de opresión"[28].

El pueblo también se siente fortalecido en su relación (generalmente a través de imágenes) con María:

"...la acentuación del carácter maternal de María en el culto popular, contribuye de una manera directa a la autoidentidad del pueblo[29] aunque es una identidad más en referencia al origen del pueblo que a su destino. En los santos, cruces, animitas, y otros ejes de la religión andina, el pueblo pobre encuentra poder para vivir, para conservar su identidad, para no seguir humillado y ser salvado. Al acoger este poder, y agradecerlo con un sentido de gratuidad, los oprimidos simbólicamente protestan por la impotencia social en que se encuentran.

Algunas formas de organización religiosa significan un poder compartido. Aunque hay bastantes rasgos autoritarios al interior del pueblo, muchos líderes religiosos brotan de la comunidad, se ponen al servicio de sus necesidades, y congregan a personas que en mayor o menor grado comparten el carisma del líder.

Muchas asociaciones religiosas hacen que los marginados sean personas y sean comunidad; allí tienen responsabilidades y desde allí actúan en favor de otras personas. La comunidad cristiana de base suele ser la iniciación al poder hablar, poder luchar, poder orar, poder amar. Pero no sólo es una iniciación; también es una base a la que se vuelve periódicamente a fin de retomar con más vigor el compromiso cotidiano.

Dadas las condiciones de subordinación, aislamiento y hostilidad impuestas a los pobres por la sociedad vigente, el hecho de reunirse como iguales, de tener un liderazgo que impulsa a la base, de actividades sociales y ritos que los cohesionan, de reconciliarse después de cada pleito, de aprender a ser solidarios cueste lo que cueste, son todos signos de un poder compartido. Y éste se contrapone a la dominación institucionalizada. Es decir, también son formas simbólicas de un poder de resistencia. Alguien puede objetar que estas organizaciones religiosas no son eficaces para un cambio social, que son islotes insignificantes en el pantano capitalista. Me parece que la fecundidad de la resistencia (en la religiosidad y otros campos simbólicos) vuelve a ser apreciada hoy cuando la protesta pacífica en las calles y poblaciones de Chile deviene en poder popular. Es notorio cómo los símbolos de resistencia (abundantes en las creencias y organizaciones religiosas de base) se articulan íntimamente con la necesaria programación política de la resistencia popular.

---

28. Pedro Mcrandé, "Algunas reflexiones sobre la conciencia en la religiosidad popular", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá: CELAM, 1977, pág. 175ss.
29. Miguel Jordá, *La Biblia del pueblo*, Santiago: Mundo, 1978, pg. 509, (citada por M. Salinas, *loc.cit.*, pg. 9).

b. Ciertamente el orden imperante absorbe a contingentes de marginados, ofreciéndoles la "seguridad" de vivir encadenados a gobernantes, técnicos, propietarios, funcionarios. Pero también es cierto que los sectores populares quiebran esquemas y forjan su ruta histórica. Este poder de transformación tiene sus signos en el ámbito religioso. Un aspecto de la fiesta es que los abatidos respiran poder; y un rasgo de la ética popular es practicar un poder emancipador. Sin olvidar que lo festivo y lo moral tienen otras connotaciones, vale resaltar dichos aspectos.

La fiesta andina es signo de un poder subversivo; más concretamente, la variedad de celebraciones religiosas, a pesar de sus ambigüedades, significan poder para los socialmente entristecidos. La alegría del pobre tiene una fuerza indescriptible; voltea simbólicamente la realidad de opresión. Cuando esto ocurre en el espacio y tiempo sagrado de la fiesta, se vislumbra la posibilidad de transformar la existencia cotidiana. Lo dice, a su modo, este fragmento poético:

"brindo yo por esta vida
cuando hay compasión y amor
no se siente ni un dolor
ni duele ninguna herida"[30].

La celebración del amor postula la transformación de la existencia. Violeta Parra supo cantar esta magnífica verdad. El Canto Nuevo constantemente evoca el poder de relaciones humanas dignas. Los intelectuales pueden debatir cómo realizar cambios históricos; el pueblo no manosea palabras sino que practica su poder mediante celebraciones simbólicas.

La ética de los pobres significa practicar un poder emancipador. No se trata, como ya se ha indicado, de adquirir perfección y acatar leyes. En continuidad con la tradición andina de la reciprocidad, el comportamiento correcto es vivir en armonía con Dios, con el prójimo, con toda la creación. Esto se contrapone a las normas sociales que implican poder de unos sobre otros. En la religiosidad de los oprimidos la ley es contribuir a la libertad de los demás, ser incansablemente solidarios, o como se dice, tener siempre un buen corazón. Es pues una ética que, junto con la fiesta del pobre, significan construir una humanidad nueva.

c. La simbología religiosa de los pobres contiene, pues, una gran potencialidad liberadora. Esta cuestión del poder es relevante para la relación entre la religión popular (formas tradicionales) y el cristianismo del pueblo (expresiones que florecen especialmente en las comunidades de base a lo largo del continente). Esta relación es interpretada en diversas maneras.

Un extremo es postular la erradicación de la religiosidad del pueblo, sustituyéndola por un cristianismo "verdaderamente evangélico". Esto implica que a través de la primera el pueblo no ejerce poder ni expresa su identidad; lo cual es falso. Un planteamiento con cierta factibilidad pedagógica es que la renovación cristiana asume y corrige las costumbres religiosas ambiguas. Esto supone que autoridades y grupos conscientes tienen la tarea de modificar la religión de "los de abajo"; así, una vez más, el pueblo es agredido.

30. Fernando Castillo, *loc. cit.*, pág. 220.

Una tercera posición, que me parece la correcta, es que sobre todo en las comunidades de base va surgiendo

"...un cristianismo del pueblo (que) necesariamente ha de articularse a partir de la base, sin duda ambigua, de la religión popular"[31], para lo cual hay que

"...precisar los aspectos de ruptura y continuidad que esta nueva forma de cristianismo popular tiene con las formas tradicionales"[32].

Esta perspectiva supone que los pobres orgánicamente constituidos en comunidades de base van renovando su práctica cristiana y discerniendo sus tradiciones. Así el pueblo puede fortalecer su memoria histórica y desarrollar su creatividad creyente.

En este proceso, el factor andino tiene un papel importante. Juan Van Kessel, refiriéndose a los habitantes del Norte y contrastándolos con la clase burguesa, señala que

"...la clase popular se identifica con gran profusión y emocionalidad religiosa con su herencia cultural andina"[33].

Dar la espalda y despreciar esta herencia sería cortar una de las raíces de la identidad chilena atesorada por la clase popular.

Lo andino contribuye además al proyecto histórico de liberación. Según Van Kessel (el que más ha estudiado el factor andino en la realidad chilena) cabe plantear un modelo de desarrollo andino "auto-definido y auto-centrado", lo que implica la "...coordinación e integración del modelo a nivel pan-andino"[34]. Aquí vale una radicalidad. Chile no se reconstruye ni se libera si continúa totalmente subordinado al capitalismo occidental. La posibilidad que el conjunto del pueblo chileno siga diseñando su camino de libertad se articula con la marcha de las comunidades andinas de nuestro continente. Así se forja un futuro digno.

31. "Respuesta teológica a los desafíos del Cono Sur", *Chile-América*, 80-1 (1982), pág. 125.
32. Juan Van Kessel, *Danzas y estructuras sociales de los Andes*, pág. VII.
33. Juan Van Kessel, *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*, Amsterdam: CEDLA, 1980, págs. 379-382.
34. (Publicado en Fe y Solidaridad, Nº 47, págs. 1-32, 1983).

Capítulo 2. Sincretismo en la Religión Mariana

Muchos sectores marginados confían en las iniciativas, no de ellos mismos, sino de pudientes que les facilitarían progreso y modelos de consumo. Además, desde la década del 80, se deteriora cada vez más el panorama de América Latina. Esto incluye empobrecimiento, aspiraciones populares controladas a través de los medios de comunicación, estrangulamiento de la organización popular autónoma, discriminación contra la mujer, escepticismo ante programas de liberación. Dados estos impases, a las asociaciones de base les preocupa desentrañar energías propias del pueblo. En este sentido, voy a examinar una energía semiescondida y pluriforme: el "sincretismo", mediante el cual los postergados confían en sí mismos, recrean elementos recibidos, afianzan su ser mestizo, o negro, o indígena, o popular urbano.

Un balance de estos 500 años saca a luz muchísima resistencia y creatividad socio-religiosa. Así ocurre en el culto a María. Por otra parte, una mirada prospectiva del continente muestra vitalidad y pluralismo en todos los ámbitos: cultural, tecnológico, político, religioso, artístico. Esto hace posible que nuestro continente sea cantera de buenos proyectos de humanidad, (para sí y para otras regiones del planeta). Los pronósticos, en términos religiosos, suelen anotar superficialmente que acá habrá la mitad de los católicos del mundo, o que acá hay un alarmante auge de las sectas fundamentalistas. Me parece que unas tendencias más de fondo son los sincretismos, ya que constituyen un lenguaje del poder de los pobres, del protagonismo de la mujer, y de ética y espiritualidad que liberan desde las raíces.

1. Tradiciones religiosas en la modernidad

En la experiencia de las mayorías, sus costumbres se entrelazan con el progreso moderno. Ser tradicional y ser moderno, ambos definen el comportamiento cotidiano. Sin duda son distintos, pero no se excluyen uno al otro. Por ejemplo, la devoción mariana tiene la consistencia de siglos, y también apuntala aspiraciones contemporáneas.

Ahora bien, "progresar" es un afán espeso. Es un afán de bienestar material, racionalidad pragmática, subjetivismo, espiritualidad, organización, asimilación de la ciencia y la tecnología, acumulación económica y secularización. Estas dimensiones del progreso son asumidas por la población latinoamericana, según factores regionales, de clase, raza, género, edad, ideología. Pero las asumen de modo creativo. Insisto, la gente escoge y recrea rasgos de la modernidad, sin descartar

todo lo tradicional. Más bien conjugan lo que necesitan para sobrevivir y para desarrollar su identidad y proyecto de vida.

¿Qué mezclas son éstas? Algunos opinan que se trata de un "retorno a lo sagrado", una "reafirmación de valores sagrados", "un nuevo cristianismo". Pero ¿por qué calificar estos fenómenos como un "retorno"? El proceso moderno "realmente existente" hace curiosas alianzas con lo sagrado. A mi entender, lo que ocurre es una serie de articulaciones entre modernidad y herencias religiosas.

Por ejemplo, sectores neo-conservadores son prolíficos agentes de la libertad moderna y, a la vez, impulsores de devociones de raigambre colonial. Se constata un macro sincretismo entre el espíritu de la modernidad y una versión católica-sacramental-mariana. Esto es manifestado -de varias maneras- por: asociaciones locales y movimientos internacionales, como Foccolari, Legión de María, Comunión y Liberación, Schoenstatt, Apostolado de la Oración. Por otra parte, existen corrientes modernas volcadas hacia culturas del "oriente": budismo-zen, cultos del Este asiático, ecologismo religioso, etc.; a pesar de tener al alcance de la mano sincretismos latinoamericanos que ofrecen bienes equivalentes a los asiáticos.

Con respecto a sectores medios y pobres ¿cómo asimilan la modernidad? Ésta les llega a través del sistema escolar, medios de comunicación masiva, estructuras de la juventud, iglesias, espacios de diversión, y una fragmentaria inserción en la economía de consumo. Pero el pueblo hace algo genial; supedita todo ese progreso a una meta propia: hacer fiesta (y es claro como mucha devoción mariana forma parte de celebraciones populares). Así se genera otro tipo de macro sincretismo: la modernidad es recreada por mestizos, negros, indígenas, quienes la combinan con sus tradiciones festivas y espiritualidades. Pero vale precisar más el elástico y controvertido significado del sincretismo.

2. ¿Qué es el sincretismo?

Podemos partir de la etimología y del empleo funcional del término. En el contexto de la antigüedad griega, ser sincrético significaba actuar como la población de Creta, que superaba divisiones, se unía, e incorporaba a divinidades de otras culturas. Desde el siglo pasado se hacen estudios sobre las historias de las religiones, y allí el término significa un encuentro entre distintas religiones. En nuestro continente, el término es aplicado sobre todo a mestizos, andinos, caribeños, amazónicos, afro-americanos (y no se examina el sincretismo presente en el poder conservador y liberal). Hay que lamentar una práctica discriminatoria en la antropología que aspira a la objetividad, pero de hecho subraya lo problemático en sectores marginados y no en otros sectores. Otra limitación es entenderlo sólo como contacto entre religiones tradicionales, sin dar peso a sujetos y procesos contemporáneos y sus sacralizaciones (como es el caso del "progreso"). En cuanto al pensamiento cristiano, casi siempre emplea el concepto en forma peyorativa, y traslada acríticamente un análisis científico a una significación teológica (recalcando la "impureza" sincrética y la "degradación" de la verdad). En conclusión, estamos ante

una palabra cargada de prejuicios, sobre todo cuando es empleada por portavoces académicos y eclesiásticos.

Procedamos pues con cautela. La combinación de varias dinámicas socio-cultural-religiosas ¿es un fenómeno ecléctico y de agregación?, o, ¿es una coexistencia de dos sistemas en que cada uno mantiene sus características?, o ¿es una simbiosis en que dos entidades se asocian e influyen mutuamente pero sin mezclarse?, o, ¿es una síntesis que integra partes distintas? o, ¿un sincretismo elaborado por sectores postergados pero generadores de algo nuevo? Para responder a estos interrogantes hay que indagar en la vida de cada pueblo. En general, los datos nos inducen a hacer la última pregunta. Además, hay que averiguar qué ocurre en cada rubro del proceso sincrético: formas (ritos, objetos, etc), organización (especialistas, estructuras, etc.), producción mental (mitos, conceptos, arte, etc.) y las representaciones e imágenes de lo sagrado.

Con respecto a estudios ya realizados, hay un gran vacío en cuanto a fenómenos mestizos; pero sí existen buenos trabajos sobre lo negro y lo indígena[1]. Bastide, Pereira, Hurbon, Hoornaert, subrayan resistencias-creaciones afro-americanas; las poblaciones brasileñas y caribeñas cultivan religiones sincréticas que impugnan la dominación. Marzal, Robles, Maurer, describen la integración quechua-cristiana, raramuripagotuame, tseltal-cristiana; otros estudiosos recalcan la originalidad religiosa de los aymara (X: Albó) y los guaraní (B. Meliá), o ven una "equivalencia" entre las creencias mapuches y las cristianas (R. Foerster).

Una perspectiva atenta a los procesos históricos y simbólicos es, a mi juicio, más acertada (como ocurre en varios de los estudios ya mencionados). No basta comparar ni sólo señalar distancias o conexiones entre unos sistemas religiosos. Mejor es buscar el sentido de los comportamientos de la población, sus vaivenes y contornos, las lógicas propias de cada pueblo (y religión), y el contacto dialéctico entre distintas culturas.

Así es posible definir el sincretismo como una conjugación de dinámicas socio-religiosas distintas y desiguales, en que sectores subordinados generan sus universos simbólicos. En muchos casos, la matriz cultural (ya sea mestiza urbana, o campesina, o indígena, o negra) tiene la capacidad de incorporar elementos culturales cristianos. En otros casos, son configuraciones cristianas con fragmentos de culturas oprimidas. Generalmente el sincretismo no es una Iglesia ni está contrapuesto a denominaciones cristianas (uno participa en actividades sincréticas y también en una Iglesia). Tampoco es una agrupación proselitista, ya que el sincretismo se constituye a sí mismo ecuménicamente. Más bien se trata de comunidades; cada una con identidad, historia, religión; que interactúan con otras asociaciones humanas y otros registros simbólicos. A estos procesos podemos llamar "micro-sincréticos". Vale añadir que instancias del magisterio católico

1. Por ejemplo, Roger Bastide ¡Los cultos afroamericanos' en VV.AA., *Historia de las religiones*, México: Siglo XXI, 1982, vol. 12, págs. 51-79; María A. Pereira 'Cultos afro-brasileiros' en VV.AA. *Tradiçoes religiosas no Brasil*, Rio: ISER, 1989, págs. 88-93; Laennec Hurbon, *O Deus da resistencia negra*, Sao Paulo: Paulinas, 1988, Eduardo Hoornaert, *O cristianismo moreno do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1991, págs. 82-89; Manuel Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, Lima: PUC, 1985; M. Marzal y otros, *Rostros indios de Dios*, Quito; Abya Yala, 1991; Rolf Foerster, *Aproximación a la religiosidad mapuche contemporánea*, Santiago: CDM, 1988, págs. 19 y 26.

aprecian el "intercambio" entre Iglesia y culturas, a fin de acoger la sabiduría, arte e institucionalidad de cada pueblo, y adaptar a cada pueblo la misión cristiana; así (como dice el Concilio Vaticano II, Ad Gentes 22) "se excluirá toda clase de sincretismo"; pero la verdad es que si existe dicho intercambio, entonces hay algún grado de sincretismo.

Por otra parte, no hay que pasar por alto procesos que pueden llamarse macro-sincréticos, que abarcan a grupos humanos en regiones y continentes. Son contactos entre, por un lado, los contenidos socio-religiosos del progreso moderno, y por otro lado, particularidades culturales y simbólicas (como la identidad nacional, el mestizaje, la negritud). Los primeros son avasalladores; pero los segundos perduran y crecen, aunque subordinados a los primeros. Así lo manifiestan hechos cotidianos. Cada sector de la población recepciona y reinterpreta valores modernos: subjetividad, conocimiento científico-técnico, pragmática libertaria, etc. Se trata de experiencias y, aún más, de una ética y espiritualidad. Todo esto tiene rasgos equivalentes a la religión. A pesar de ello, la modernidad se llama a sí misma post-religiosa y a-religiosa. Los hechos muestran que tiene una sacralidad: exalta la técnica, el poderío militar, una razón antropocéntrica.

En cuanto al comportamiento popular, cada creyente es sincrético. Un cristiano enfermo suele confiar en ritos no cristianos para recuperar la salud. Un católico suele creer en el horóscopo. Las mismas personas participan en cultos negros, y en templos cristianos. Distintas tradiciones se conjugan y también mantienen sus autonomías. Además, cada creyente es un ciudadano moderno incorporado en los macro sincretismos (por ejemplo, a veces uno hace peregrinación a un Santuario; y a veces uno juega su "destino" en una lotería futbolística). Existen pues dimensiones micro y macro, evidenciadas en los sentimientos, la simbología, el actuar de cada pueblo. Hechas estas aclaraciones, pasemos a ver maneras de entender la divinidad y rasgos de la religión mariana.

3. Representación femenina-masculina de Dios

Aunque versiones oficiales presentan a Dios mediante unas metáforas exclusivamente masculinas, la mayoría de la gente tiene intuiciones amplias; ya sea con la mentalidad católica de "creer en Dios y la Virgen", ya sea el aprecio evangélico por la Palabra y el Espíritu. Hagamos memoria de vetas autóctonas y su gravitación en las canteras del cristianismo popular.

En muchos relatos indígenas, los orígenes del cosmos, alimentos, seres humanos y funciones sociales, son atribuidos a parejas divinas[2]. Según el Popol-Vuh, "libro de la comunidad" maya-quiché, todo proviene de Tzakol (= Engendradora) y Bitol (= Engendrador), Alom (= Madre) y Qaholom (= Padre), Tepeu (= Soberano)

2. El Popol Vuh (México: FCE, 1961) fue descubierto en el siglo XVIII por el dominico Jiménez, pero había sido redactado al iniciarse la conquista. J. Monjarás-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México: INAH, 1989 (cito relato Tzotzil de págs. 52-3 y relato nahua de págs. 126-130); M. Valotta (comp.) *Mitos y leyendas toltecas y aztecas*, Madrid: Zero, 1985; Virgilio Elizondo, *La Morenita*, Missouri: Ligouri, 1981. En cuanto a lo quechua. J. S. Pachacuti Yamqui, *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, Madrid: BAE, 1968, pg. 291; P. Duviols, *Cultura andina y represión*, Cusco: Las Casas, 1986 (cito pg. 325); H. Urbano, *Wiracocha y Ayar*,

y Gucumatz (=Serpiente), Ixmucané (=Anciana) y Ixpiyacoc (= Anciano). Las divinidades hicieron surgir, del maíz, cuatro varones y cuatro mujeres. Los actuales mayatzotziles han incorporado elementos cristianos, al decir, por ejemplo: "la Virgen salpicó la Tierra con leche de sus senos y a las gotas les salieron hojas y raíces, y se convirtieron en las papas... de su collar roto se crean los frijoles, y los chiles (ajíes) surgen de la sangre del talón del Padre Sol". Por otra parte, los antiguos nahuas (toltecas y aztecas) concebían cinco "soles" o etapas de la creación y parejas fundantes: Ometecuhtli (= Señor de la dualidad) y Omecihuatl (= Señora de la dualidad), que engendraron cuatro hijos; Tonaoatecuhtl (= Señor de nuestra carne) y Tonacacihutl (= Señora de nuestra carne); Quetzalcoatl (= Serpiente emplumada) el cual junto con otros dioses hacen salir del cuerpo de Tlaltecuhtli (= Señora de la tierra) todo lo existente. Otros relatos presentan a Coatlicue (madre de los dioses) o a Cihuacóatl (terrible mujer serpiente) o a Tonantzin (diosa madre, en cuyo santuario brotó el culto a la Virgen de Guadalupe), asociadas con los héroes Huitzilopochtli y Quetzalcoatl como generadores del universo.

Con respecto a la tradición quechua, en 1613 Pachacuti Yamqui describe una "plancha" en el Coricancha del Cusco; es un diagrama cosmológico con líneas de parentesco y complementariedad; Viracocha congrega lo masculino y lo femenino. Los cronistas españoles recogieron muchos mitos sobre el Sol, Pachacamac, los cuatro héroes Viracocha, como creadores del ser humano (éstos fueron una pareja, según el Inca Garcilazo de la Vega; 4 varones y 4 mujeres, según Pedro Sarmiento; muchas personas según otras versiones). En términos locales, existen ayllus generados por varón y mujer; por ejemplo en el siglo XVII Mangas "da culto... a un ídolo o malqui llamado Condortocas y a su hermana Coyaguarmi por ser el primer progenitor de su ayllo"; además, comunidades quechuas veneraban a Saramama, divinidad del maíz, y a Raiguana que dio origen a la papa y la planta de coca.

El universo mapuche tiene divinidades complementarias, que abarcan las fases de la vida: Chao (= Padre), Ñuke (= Madre), Fucha (= Anciano) y Kushe (= Anciana); Weche Wentru (= el Joven) y Ulcha Domo (= la Joven).

Por consiguiente, los fundamentos están constituidos por la conjugación de lo femenino y masculino. Todo lo existente tiene una estructura complementaria; también la divinidad es así. Estos son los orígenes y la naturaleza del ser, que marcan la trayectoria de la identidad latinoamericana. Es decir, lo más profundamente latinoamericana es recibir vida de la divinidad y como varón y mujer ser fecundos y complementarios.

Aquí pues tenemos una energía inagotable: la convivencia humana en relación a una matriz sagrada. Es un "nosotros" comunal-personal; muy distinto a la ilusión moderna que cada individuo construye su destino. Es un nosotros indesligable de una fuente divina representada masculina y femeninamente. A fin de cuentas, la energía de la población del continente proviene, no de un sujeto autoconstruido ni de

---

Cusco: Las Casas, 1981. Lo mapuche en M. Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Santiago: UC, 1979, y R. Foerster, *obra citada*, págs. 4-10. Para la actual espiritualidad raramuri, ver P. de Velasco, *Danzar o Morir*, México: CRT, 1987, pg. 322, y VV.AA., *Rostros Indios de Dios*, pg. 53; lo tzetzal en mismo libro, pg. 102; lo tzotzil en Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, México: FCE, 1986, págs. 222-226.

un humanismo definido patriarcalmente, sino de fuentes transcendentes. Como hoy rezan los raramuri (tarahumaras en México): "nuestro pobre Padre, nuestra pobre Madre"; como dicen los maya-tzeltales: "nosotros, Tus hijos de mujer, Tus hijos de hombre"; como señala el maya-tzotzil Manuel Arias: la Tierra es madre de vida y salud, el "Angel" dios de la lluvia da el maíz y es dueño de los animales, y "Manojel-Tojel" es nuestro creador y hacedor. Por otra parte, quechuas y aymaras en los actuales países andinos invocan correlativamente a sus Protectores masculinos (Apu, Huamani, Achachila) y a la acogedora Pachamama (madre-tierra, de la familia comunidad, universo). En Argentina y Chile, la población mapuche recibe vida de Chao y Ñuke. Cada cultura autóctona concibe lo sagrado con las metáforas de padre-madre, varón-mujer, con un sentido de complementariedad y praxis creadora.

Todo esto, ¿cómo gravita en los cristianismos populares? No olvidemos la implantación patriarcal y providencialista; es decir, religión con predominio institucionalizado de lo masculino, y creencia que Dios hace todo y el ser humano acata lo que viene de Dios; así han sido los programas oficiales del catolicismo y el protestantismo. Algo distinto ocurre en muchas vivencias populares, gracias a contribuciones indígenas (ya anotadas) y del mestizaje y la negritud (que luego mencionaremos). Los sincretismos inducen a la población cristiana a palpar el género tanto masculino como femenino en su relación con Dios, y a reconocer la fuente divina, no de un acatamiento inmovilizador, sino de la responsabilidad humana.

En ambientes católicos, la médula de la fe usualmente es un "creo en Dios y la Virgen"; el culto se desenvuelve con imágenes de ambos géneros (en altares en el hogar y el trabajo y en procesiones con Santos y Santas); la ética es solidaria y transformadora de la realidad. Los sectores evangélicos captan lo sagrado sobre todo a través de la Palabra y el Espíritu, que nutren e interactúan con el varón y la mujer creyentes, su moral es intercomunitaria, y con respecto al "mundo" se aspira al progreso; por otra parte, el animismo y sanación autóctonas parecen contribuir a sus creencias en el Espíritu. En general, los pueblos de nuestro continente, al asumir y recrear la tradición cristiana, representan a Dios por encima del parámetro patriarcal y providencialista[3]. Pero quiero subrayar que los sincretismos aportan a una mejor captación del Dios vivo y verdadero, gracias a culturas indoamericanas con fructíferos 10 mil y más años, y recién con unos 500 años de sincretismo. A la vez, es claro que dichas culturas ubican a Dios más en el cosmos y menos en el trajinar histórico, y también que atribuyen a la divinidad tanto la maldad como la bondad, el castigo como la bendición al pobre (y así oscurecen la imagen del Dios cristiano).

4. Sacralidad femenina y diversidad humana

Lo sagrado es percibido y venerado de maneras distintas, según se trate de

3. Ver el acento mariano católico en Ivone Gebara y Maria C. Bingemer, *María, Mae de Deus e mae dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1987; y la perspectiva evangélica del espíritu en D. Martin, *Tongues of Fire*, the explosion of protestantism in Latin America, Oxford: B. Blackwell, 1990.

una persona masculina o femenina. Con toda razón se ha insistido en esta radical distinción según géneros-sexos. En cuanto a la sacralidad femenina, sostiene diversos modos de existir en nuestro continente de "todas las sangres". Esto se contrapone a mecanismos uniformizantes que reprimen particularidades. Por ejemplo, se contrapone a una cristiandad hegemonista que ataca los sincretismos por ser religiones con errores y ambivalencias. También se contrapone, en el terreno de la cultura de masas, a héroes y heroínas, como es el caso de modelos unilaterales en las telenovelas: la enamorada sufriente, el superhombre, el buen ciudadano, el rebelde, etc. Ante estos y otros mecanismos deshumanizantes, existen modos de existencia integral fundadas en lo sagrado; me detengo en aspectos de la praxis y de las divinidades.

El protagonismo socio-religioso de la mujer es polifacético y profundo. En contextos pobres y marginados: ella trabaja, nutre, lucha, sufre, aconseja, sana, da a luz, coordina celebraciones, disputa, castiga, reconcilia, contempla, hace arte, enseña, y tanto más. A estos hechos hace referencia su actividad y liderazgo religioso; es decir, es una praxis integral en que se conectan muchas dimensiones.

A menudo se constata que la mujer conduce religiones populares: "machis", del pueblo mapuche; "curanderas" y "rezadoras", de todas las zonas indígenas y mestizas; "mae de santo", "babalorishá", "hundas", afroamericanas; "catequistas" y "animadoras", de comunidades de base católicas y de agrupaciones evangélicas. Es un logro el hecho de ser líderes y cómo ejercen su responsabilidad; pero también es importantísimo cómo ellas revelan la sacralidad en el acontecer cotidiano del pueblo pobre. Logran mostrar posibilidades y signos de salvación en las facetas de la existencia humana. No sólo entonces se asocia lo femenino con lo sagrado, sino que éste además se vincula a las necesidades básicas de la humanidad.

También sus maneras de relacionarse con la Divinidad afirman el valor de la diversidad. Como sabemos, comunidades, etnias, clases sociales, regiones, grupos lingüísticos, se distinguen unos de otros y tienen identidades particulares. Esta diversidad se expresa -entre otras cosas- a través de las invocaciones de lo sagrado hechas por cada sector según su tradición.

En vastas zonas indígenas y mestizas andinas, Pachamama es Madre en el espacio y tiempo concreto[4]. Grupos y multitudes afro-brasileñas se conjuncionan con sus seres sagrados[5]. Resaltan las tradiciones yorubas de Oxum, hermosa y vanidosa divinidad del agua y del amor; en parte sincretizada -en la santería cubana- con la Virgen de la Caridad, y -en xangó y umbanda de Recife- con la Virgen del Carmen; y tradiciones de Iemanjá, bella orishá del mar que recibe ofrendas de flores,

4. Mis anteriores acercamientos: 'Pachamama, vida divina para gente abatida', *Boletín del Inst. de Estudios Aymaras*, 18 (1984), 100-113, y 'Mutación en la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad', *Allpanchis*, 31 (1988), 11-84. Testimonios de comunidad quechua, en B. Condori y R. Gow, *KayPacha*, Cusco: Las Casas, 1982; y una óptica histórica en X. Albó, 'Pachamama y k'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad', *Sociedad y Estado*, 1 (1986), 73-88.

5. Con respecto a Iemanjá, a partir de la década del 50 las playas se llenan de participantes, tanto morenos como de otros sectores socioculturales (A. Lacerda, *Iemanjá*, Rio: Pallas, 1989, pág. 73. El 02/02/91 en Salvador (Bahia), constaté como casi todas las ofrendas son llevadas por mujeres negras y mulatas, y que en la 'casa de Iemanjá en la 'praia vermelha' hay dos imágenes de la Inmaculada.

velas, jabón, perfume, también en parte sincretizada con la Inmaculada y en Río de Janeiro con Vírgenes de Gloria y de Piedad.

Por otra parte, proliferan cultos auto-generados por el pueblo hacia santas modernas con ciertos elementos cristianos, como la venezolana María Lionza, que combina rasgos indígenas, negros, espíritas, católicos; como la esclava bahiana Anastacia, amordazada y milagrosa, que es reivindicada por espiritistas y umbandistas; como la Difunta Correa en Argentina, encontrada amamantando a su hijo, es decir, una Dolorosa de la pampa; como mujeres violentadas (prostitutas): María Padilha, en Rio de Janeiro; y Jandira, en Campinas (Brasil); como la mestiza Sarita Colonia que preside innumerables hogares y centros de trabajo en el Perú.

Sobre todo, existe una infinidad de advocaciones e imágenes de María, en cada rincón del continente que conllevan historias e identidades de lugares y de modos de ser humano. Por ejemplo, en Falcón, Venezuela, celebran a la Virgen de Las Mercedes correlacionada con diosas de la fecundidad[6]. Muchísimos poblados hacen plegarias y festejos en honor de María y con ella expresan sus costumbres y anhelos. En fin, el sincretismo se caracteriza por la diversidad, por una afirmación pluralista en la representación de lo sagrado, y por reivindicar rasgos culturales propios de cada lugar y grupo humano, rasgos desde y con los cuales el ser humano se relaciona con la divinidad.

5. Sincretismo mariano latinoamericano

Hoy la principal vivencia popular de lo sagrado-femenino ocurre en torno a una gama de representaciones de María. Estas gozan de una herencia de 500 años, durante los cuales se han amalgamado con las grandes tradiciones culturales del continente. Muy distinta ha sido la trayectoria simbólica de Cristo, interpretado como único salvador que excluye otras mediaciones socio-religiosas. En el cristianismo latinoamericano, los mayores grados de inculturación y de sincretismo se dan en torno a los difuntos ("almas"), sacramentales en manos del laicado (agua, flor, y otros elementos simbólicos), danza religiosa, sanación, ética con acento en la solidaridad, oración familiar y grupal, Imágenes, María.

Se trata de María en plural y sincrética, debido a la pluralidad y creatividad de pueblos, cada uno con su historia cultural e imaginario colectivo. Además, estas representaciones tienen elementos en común y analogías; de modo que se consolidan lazos entre estratos sociales, razas, géneros, grupos de edad, regiones, naciones, y también con otras zonas, particularmente Europa y Norteamérica.

Ubicamos nuestra temática en el controvertido acontecer del continente. Existen representaciones sincréticas marianas que indican privilegios (de adinerados, cúpulas militares, organismos laicos neoconservadores, órdenes religiosas, etc.); y, por otra parte, hay imágenes vinculadas a la humanidad sufrida. También abunda un "marianismo", ideología de la superioridad espiritual de la mujer (pero que oculta su real postergación) y que es llamada la otra cara del machismo[7]. Como anotábamos al inicio, nuestro interés es desentrañar las energías de la población

6. Datos tomados de Angélica Pollak-Eltz, 'El catolicismo popular en Venezuela', *SIC*, abril 1973, pág. 157.

pobre. En especial recalcamos un sincretismo mariano como conjunto de fuerzas en el andar hacia lo cualitativamente mejor. En el acontecer de hoy -confuso, agobiante esperanzador- dichas fuerzas son indígenas, mestizas, negras, y también una energía de progreso reorientado hacia la fiesta.

a. Indianidad Mariana

Los pueblos originarios fueron, en mayor o menor grado, convertidos al cristianismo; y ellos, hábilmente traspasaron y modificaron elementos cristianos. En numerosos casos la Virgen de la Conquista fue transformada en un símbolo autóctono y benéfico[8].

En 1531, Guadalupe se apareció al nahuatl Juan Diego; el acucioso misionero y etnólogo B. de Sahagún advirtió: "la devoción es sospechosa porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y (en cambio sí) vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin como antiguamente". En Chiquinquirá (Colombia), en 1586, María se manifestó primero a mujeres indígenas, mediante una pintura. En 1652, la Virgen de Coromoto (Venezuela) ingresa en un hogar autóctono y les habla en su idioma. Otros dos importantísimos cultos son iniciados por artistas nativos; la Virgen de Copacabana (Bolivia) es tallada por el aymara Francisco Tito Yupanqui, quien reclama que los españoles "*lo reya di merarlo, e me lo dexeron que los natorales* (es decir, indígenas) *no se pueden hazer el imágenes del Vergen...*", sin embargo, en 1583 comienza su culto; y Caacupé (Paraguay) que es tallada en 1603 por un guaraní. En el norte argentino, la Virgen del Valle de Catamarca "estaba entre las piedras y era morenita como los indios y por eso también la querían". Desde comienzos del siglo XVII, a la Virgen del Cobre (Cuba) "*hiciéronle los indios coplas en su lengua, i en sus bailes y regocijos... cantaban i al son de voces bailaban*". Es decir, con la Virgen-Madre los vencidos han desarrollado dignidad, fuerza, arte, alegría y fe.

Otra dimensión es la de insurrecciones indígenas marianas[9]. Están bien documentadas las mayas del siglo XVIII. En 1708 la Virgen de Zinacantán baja del cielo para ayudar a indígenas que protestaban ante la expoliación económica-religiosa. Tres años más tarde, en Santa Ana, María se aparece a Dominica López y ofrece a su gente abundante maíz y frijoles. En 1713, la Virgen de Cancuc se manifiesta a María Candelaria en medio de una rebelión de treinta y dos pueblos que la veneraban como divinidad principal. La sublevación de 1761 es dirigida por Jacinto Uc Canek que se pone la corona y manto de la I. Concepción. En otro extremo del continente, aymaras de Chucuito se levantan animados por "una india boliviana que

7. Ver Ana Pescatello (comp.) *Hembra y macho en Latinoamérica*, México: Diana, 1977; y Milagros Palma (comp.) *Simbólica de la feminidad*, Quito: Abya Yala, 1990, págs. 73-81.

8. Este proceso es mencionado en VV.AA. *Nuestra Señora de América*, vol. II, Bogotá: CELAM, 1988 (Coromoto, págs. 434-6; Chiquinquira, págs. 228-230; Caacupe, pág. 293). Cito a Sahagún, según Florescano, *obra citada*, pág. 184. Texto de Copacabana en A. Ramos G., *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz, 1976, pág. 125. Testimonio de Catamarca en A. Miranda, *Historia popular de la Virgen del Valle*, B. Aires: Guadalupe, 1988, pág. 63. Sobre la Virgen del Cobre, Rubén Vargas U., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, B. Aires: Huarpes, 1947, pág. 34.

9. Ver Victoria Reifler, *El Cristo indígena, el rey nativo*, México: FCE, 1989, págs. 111-152. Para el caso aymara, C. Hunefeldt, 'La guerra y la reconformación del poder local: Puno 1879-1890', *Allpanchis*, 35/6 (1990), I: 177.

con el nombre de Virgen del Rosario recorría los distritos...".

Hoy en día, uno constata en regiones quechuas de los países andinos que numerosas fiestas de la Virgen-Madre incluyen creencias y ritos a la tierra fecunda y una alianza Mariana con autóctonos y mestizos. María ha sido pachamamaizada, y la Pachamama y sus comunidades han sido Marianizadas. Sin embargo, Ella parece sustentar más la sobrevivencia localista (lo cual es importantísimo) y menos su emancipación -junto con otros pobres- en la gestación de un nuevo orden social. Esta deficiencia se contrapesa con el hecho de que la "indianidad mariana" aporta a manifestaciones mestizas, mayoritarias en el continente.

b. Mestizaje Mariano

El mestizaje es una identidad, al asumir y combinar corrientes culturales, con componentes socio-económicos, raciales, lingüísticos, religiosos, estéticos. Nuestro continente es mestizo y sincrético; y a esto mucho ha contribuido el cristianismo popular. Lo manifiesta, privilegiadamente, el artista. Como dice J. M. Arguedas, refiriéndose a retablistas de Ayacucho, es un "mundo nuevo... versión original del catolicismo... conjunción mágico-religiosa mestiza en la que el sincretismo ha obtenido una representación plástica..."[10].

En todo el culto a Santos y a María hay abundante creatividad mestiza[11]. Por ejemplo, campesinos chilenos ofrecen su producción a la "*comaire*":

... Señora doña María/ hermosísimo donaire,/
consiga con ño José,/ que yo sea su comaire./
Zapallos le traigo,/ papas araucanas,/
harina tostada,/ pa' la pobre Ana.../

Morenos ecuatorianos, con bombo y maraca, cantan a su 'Carmela':

...Carmela bendita,/ dame tu sombrero,/
para yo subirme,/ por la sindero./
María, María era,/ María, María era, José.../

Estos dos casos, como tantos otros, explicitan una complementariedad de géneros, de María-José. Aún más, como aclara Sonia Montecino, la cultura mestiza pone a la mujer y madre como eje de lo contingente (la familia) y lo trascendente (la Virgen-Madre)[12].

El culto hacia la Madre consolida identidades humanas, en contraposición a esquemas racistas y patriarcales. Las comunidades que invocan a María, como mestiza, morena, etc., también están consolidando sus identidades. En Las Lajas

10. J.M. Arguedas se refiere en especial al 'retablo' o 'San Marcos' de Joaquín López A. (*Formación de una cultura nacional indoamericana*, México: Siglo XXI, 1977, págs. 148-172) reconociendo en los mestizos del Mantaro y Huamanga una solidez, gracias a la cual no son desintegrados por la cultura industrial moderna.
11. Cito fragmentos de un villancico, en M. Arteche y R. Canovas, *Poesía religiosa chilena*, Santiago: UC, 1989, pág. 176; y un 'arrullo' ecuatoriano, en L. Hidalgo, *Décimas Esmeraldeñas*, Quito: Bco. Central, 1982, pág. 45.
12. Sonia Montecino, 'Madres y Huachos: alegorías del mestizaje chileno', en *Tópicos '90*, 1990, págs. 105-112.

(Colombia), la Virgen pintada es una roca tiene el título de "La Mestiza". En regiones andinas: "Mamacha", "Mamita". Los centros de peregrinación en el norte chileno, cuyos inicios son indígenas (leyenda de ñusta Huillac en La Tirana; "China" de Copiapó encontrada en un cerro por Mariano Caro Inca en 1780), luego se desenvuelven en una modalidad mestiza. La imagen de barro de Luján, con escasos 38 cm., expresa como María opta por la pampa, el mestizaje, la sencillez. Como paradigma continental tenemos la Guadalupe, que "al principio fue la Mujer india que resucitó al antiguo pueblo mexicano... y finalmente se convierte en una mestiza... Madre de todos los mexicanos"[13], que es comúnmente invocada como "Morenita" (en México y Estados Unidos).

Ahora bien, se trata de una realidad ambigua que merece una visión crítica. En algunas circunstancias tenemos un mestizaje que afianza la fe, la identidad solidaria, el tejido social latinoamericano, y hasta formas propias de intercambio moderno. Un caso ilustrativo. En Paruro (Perú), un humilde campesino:

"se encuentra con la Virgen del Carmen, que le preguntó: ¿qué llevas ñiñucha? Y el chiquito le contestó: duraznitos, señora. Regálame un poquito; y el chiquito le regaló, y cuando llegó al mercado abrió su talega y los duraznos grandes eran, y toda la gente compraba y no se terminaba, y en su adentro el chiquito decía: esto es milagro, la señora me ha dado suerte. Tras comprar todo se regresaba y nuevamente se encontró con la señora, y, al momento de regalarle pancito, la señora se convirtió en la Virgen del Carmen que agarraba a su niñito"[14].

Así, y en muchos sentidos, el mestizaje plantea la preeminencia de la mujer. Como anota S. Montecino, la cultura mestiza se centra en la madre de la tierra y en la madre del cielo.

Pero no todo es así. En otras circunstancias el mestizaje agrede y excluye al indígena. También expresa arribismo y un encandilamiento con el orden capitalista desigual. Por último, paradójicamente el mestizaje puede exaltar a María y postergar a la mujer-prójimo. Milagros Palma, retomando a Octavio Paz, habla de un mestizaje que niega a la madre india violada y que "prefiere verse huérfano y por eso busca a la madre perfecta en la Virgen María..." cuyo culto "se construye alrededor de la mujer-virgen-madre, única en su género, sin encarnación posible en lo femenino"[15]. Por consiguiente, el sincretismo mestizo, como los demás, tiene su luminosidad y su oscuridad.

c. Negritud Mariana

En la práctica socio-religiosa de comunidades morenas resalta la sanación. Esta labor eficaz, compasiva, espiritual, es hecha sobre todo por la mujer negra (y algo semejante hace la mestiza, la indígena). La sanación se lleva a cabo informalmente en el hogar y el barrio; y estructuradamente en sus asociaciones religiosas. A la divinidad de vida y salud se dirigen -cada uno con sus códigos

13. V. Elizondo, *obra citada*, pág. 91. Ver el contenido nahuatl en C. Siller, *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*, B. Aires: Guadalupe, 1989. Hoy la 'Morenita' es principalmente mestiza (lo cual no cancela su indianidad) y revela el rostro femenino de Dios y la misión de la Virgen.
14. Relato por Ernesto Molle P., en *Sur*, 143 (1990), pág. 8.
15. M. Palma, *obra citada*, págs. 15 y 18.

particulares- el ufc vudú, el terreiro condomblé, xangó, umbanda, y plegarias de evangélicos en sus templos y de católicos en altares familiares y ritos laicalmente autónomos. Todo esto en parte se amalgama con la imagen de María y el contacto sanador con Ella.

Aunque María tiene escasas representaciones negras, fervorosas y multitudinarias celebraciones y peregrinaciones están marcadas por la negritud[16]. En el Caribe, La Virgen de Alta Gracia de Santo Domingo tiene sus inicios en la casa de una mujer morena que sanaba enfermos; y cada 21 de enero se festeja con intensa participación de la población negra. En Cuba, el culto a la Virgen morena del pueblo de El Cobre comienza en 1612 con un esclavo llamado Juan Moreno y con dos indígenas, que la encuentran en el mar; hoy es el principal lugar de peregrinación cubana.

Con respecto a Brasil, muchas personas tienen devoción a la Virgen del Rosario y a Benedicto (hermano franciscano del siglo XVI en Sicilia, hijo de esclavos negros) a partir de cofradías coloniales de negros. Hoy las mayores concentraciones ocurren en Aparecida, pequeñísima Virgen encontrada en el río Paraíba, zona de esclavitud, por un campesino y pescador llamado Felipe Pedroso. Allí llegan millones cada año. Y por todo el país se ha difundido su estampa y estatua, en que es representada totalmente negra. En cuanto a las mayores procesiones en América Latina, durante el mes de Octubre, tanto en el norte brasileño, con la Virgen de Belén, "O Cirio de Nazaré" (iniciada por un beato de color pardo), como la de Lima del Señor de los Milagros (iniciada por esclavos negros), constituyen convocatorias de los negros a otros sectores sociales.

Cabe preguntarnos si la intensísima devoción mariana reivindica a la negritud en nuestro continente marginador de lo negro. Un hecho fundamental es que María (en forma especial debido a dicha imagen morena de Aparecida) está más asociada a la negritud (si la comparamos con representaciones de Cristo). Pero, en cuanto a la alianza María-población morena, parece consistir más en compasión y protección, y parece significar menos una liberación integral. Esta problemática también es palpable en otras manifestaciones sincréticas del mundo popular.

d. Progreso popular mariano

Tanto el orden colonial como el moderno inteligentemente se han popularizado, de modo que muchísimos habitantes de estas tierras los sienten como suyos. Ambos órdenes, para ejercer hegemonía, han utilizado representaciones y cultos marianos. La dinámica colonizadora, y luego el proceso modernizador, conllevan macro-sincretismos (desde el poder) que introyectan sus versiones marianas en el imaginario latinoamericano. Es decir, esta parte de la devoción popular ni proviene ni fortalece al pueblo.

Por otro lado, los sectores subordinados han sido capaces de recrear lo recibido. Sinuosamente van replanteando lo moderno. Así ocurre en los conglomerados mestizos, negros, indígenas; y también gracias a la fortaleza de la mujer y la

16. Datos tomados de VV.AA. *Nuestra Señora...* (Alta Gracia, pgs. 405-424; Caridad de Cuba, pgs. 393-399); e imágenes de Brasil en E. Hoornaert, *obra citada*, pgs. 96-101.

juventud latinoamericana. Cada una de estas instancias, con sus particularidades, está reorientando y rehaciendo la modernidad. Ésta es conjugada, por ejemplo, con celebraciones y espiritualidades marianas. Así resultan macro-sincretismos "desde el pobre", en especial en las vivencias urbanas.

Algunos espacios están más en manos de las mayorías urbanas; porque sufren menos censura y control de parte de la oficialidad. Resaltan la fiesta, y la mística. En el festejo y la peregrinación mariana, la población interioriza la modernidad (intercambios comerciales, estratificación social, ritos para progresar debido a la ayuda de Santos y María, etc.). A la vez, muestra su creatividad (esfuerzo económico anual volcado hacia un compartir festivo, simbología de reciprocidad en torno a María, identidad y proyecto de los marginados, etc.). Esto último suele reorientar lo primero. Algo semejante se evidencia en la mística. Gran parte de los cristianos urbanos se ven a sí mismos como sujetos y responsables del acontecer humano (tienen pues una perspectiva moderna), y, simultáneamente priorizan la mística de lo maravilloso que Dios, espíritus, santos, María, ofrecen a los creyentes. Así su espiritualidad, ni alienada ni patriarcal contempla y goza la sacralidad femenina y masculina; es una sacralidad entendida como aliada de pequeñas de este mundo que hacen toda clase de esfuerzos para salir de la pobreza y la tristeza.

Otra dimensión crucial es lo nacional[17]. La iconografía mariana está involucrada en la ruptura colonia-república, y luego en la construcción de nación. En el caso peruano, el Virrey Marqués de Mancera, en 1643, designa a la Virgen del Rosario "patrona del ejército real": "obligando a todos los señores Virreyes sucesores, como Patrones que somos de dicha festividad y demás oficiales mayores y menores de la milicia de este reyno...". Su significación va cambiando. En 1927 es coronada canónicamente como patrona de Lima, en una ceremonia presidida por los Obispos del Perú, el presidente-dictador Leguía, y demás autoridades; ya que -como dice Vargas Ugarte- "la Virgen del Rosario había visto surgir en el valle del Rimac la ciudad fundada por Pizarro y había sido su constante refugio, así en las horas de júbilo como en las de angustia". Continúa pues su función en dos épocas distintas.

La Independencia también implica una ruptura militar-cultural; y por eso se requería otro culto a María. En 1823 un decreto del presidente J. B. de Tagle y el Congreso ensalza a "la Virgen de las Mercedes (implícitamente contrapuesta al Rosario que protegía al régimen colonial) en los acontecimientos felices para la patria durante la tenaz contienda de la América con la España... se la declara Patrona de las Armas de la República". Desde entonces, el 24 de septiembre es fiesta nacional y el culto se ha diseminado por todo el territorio. En el caso de Argentina, la ermita cuidada por un negro -Manuel- cobijó a la pequeña Virgen de Luján; y a partir de la Independencia tiene los colores blanco y celeste de la bandera; hoy millares visitan su inmenso santuario considerado símbolo de la nacionalidad.

En cada país del continente se entrecruzan distintos modos de vivir y de creer. Los sectores pudientes y quienes les apoyan tienen una perspectiva: atribuyen a María el poder militar y un tipo de unidad de la nación. La nombran Patrona del país

17. Significaciones de María en el acontecer colonial y republicano, en Vargas U., *Historia del culto...*, pgs. 507, 515, 522.

(Carmen, en Chile en 1926; Aparecida, en Brasil en 1930) en ceremonias donde destacan autoridades civiles, militares, económicas, judiciales, eclesiásticas -generalmente todos varones-. Exaltan a una mujer personas que -salvo excepciones- postergan al pueblo creyente, a la mujer, al pobre.

Éste, sin embargo, difunde su propio modo de ser y proyecto de nación. Muchas "Patronas" principales, como ya se anotó, provienen de mundos marginados y reivindican esos mundos: Guadalupe, de México; Suyapa, de Honduras; Caridad del Cobre, de Cuba; Coromoto, de Venezuela; Chiquinquirá, de Colombia; Caacupé, de Paraguay; Aparecida, de Brasil; Luján, de Argentina. Es la población sufrida la que más exalta estos iconos; que ahora representan un proyecto de sociedad en el cual todo ser humano -y en especial el aplastado- sea apreciado. Esto, gracias a la bendición de la Virgen, y gracias también al cumplimiento de la ley cristiana de amar al prójimo. Concretamente, la sincrética modernidad mariana se expresa en reiteradas súplicas y ritos dirigidos a Ella a fin de lograr trabajo, bienestar, estudio, negocio; en el sentido de conseguir algo de progreso humano.

Por lo tanto, en términos generales, cierto macro-sincretismo contemporáneo, con sus elementos marianos, legitiman estructuras modernas que agobian a las mayorías; también tiene un machismo que alaba a María y degrada a la mujer y varón concretos. Hay además rasgos de una piedad irresponsable; sectores pobres que mucho suplican a María y poco resuelven ellos mismos problemas personales y colectivos. Es un factor.

El otro factor -frágil pero persistente- apunta hacia alternativas. Existe una gama de iniciativas de mestizos, negros, indígenas, multitudes urbanas, juventud, mujer, agrupaciones populares. Generan otro tipo de macro-sincretismo. Desenvuelven una labor económica y una convivencia cultural de carácter humanizador; la meta de la existencia no es vencer al prójimo (en la competencia capitalista) sino más bien celebrar con la comunidad (y muchas fiestas son marianas); su ética es una confianza incondicional en Dios y la Virgen -cuando son católicos- y en la Palabra y el Espíritu -cuando son evangélicos-, acompañada de una acción transformadora de realidades malas.

6. Recapitulación

Durante estos 500 años, uno de los principales logros de la población latinoamericana es el sincretismo. Ésta no es una entidad desenraizada ni anónima. Se trata de recursos, con sinuosas trayectorias históricas, creados por mestizos, indígenas, negros, segmentos de la multitud urbana. Son unas energías con las cuales cada uno de estos sectores puede no ser desintegrado por la modernidad, y, en términos positivos, puede progresar trazando nuevas rutas pluriformes para la humanidad. Decíamos que el pueblo transforma lo inculcado y popularizado, ya sea durante la colonia o durante esta época moderna. Transforma e innova. Quienes están en los bordes del orden social, y en especial la mujer, pueden generar símbolos de un buen modo de vivir.

Así lo evidencia, entre otras cosas, el complejo sincretismo mariano: tesoro

de los pueblos pobres y algo incomprensible o algo "folclórico" a los ojos de las élites. En los rincones y márgenes del continente hay fabulosas energías humanas y alianzas con la divinidad. Desde una aldea de Honduras (y no desde la capital), con tez morena y escasos seis centímetros de altura, la Virgen de Suyapa derrama esperanza en ese país violentado. La "Mae Aparecida", hecha de barro y de 39 cm. de alto, es la Patrona de 150 millones de brasileños que con Ella proclaman la negritud. La Guadalupe, de origen nahuatl, constituye hoy la honda identidad mestiza de la población mexicana.

Pero el sincretismo también tiene, como cualquier producto popular, sus aristas, arrugas, corrupciones. Esto proviene de las contradicciones al interior del protagonista social. También se debe a la característica del sincretismo: interacción entre tradiciones socio-religiosas en que las más grandes y transnacionales suelen absorber a las más pequeñas y locales. Además, los fenómenos particulares, a los que he llamado mini-sincretismos (en cada rito, imagen, postura ética) suelen ser distorsionados por los macro-sincretismos (por ejemplo, por un "marianismo" que refleja el poder social y el patriarcalismo). Por otra parte, existen macro-sincretismos modernos, como muchas celebraciones y místicas populares, que son generados por los marginados y que renuevan a la humanidad.

A estas realidades nos podemos acercar desde diversos ángulos. Una lectura antropológica, política, estética, examina la representación femenina-masculina de Dios, ya sea en las tradiciones indígenas y afro-americanas como en los actuales cristianismos populares. Se explica la interacción complementaria en toda la existencia humana y en su matriz sagrada. Se recalca, además, el protagonismo socio-religioso de la mujer y de culturas marginales-fecundas; que pluralísticamente afirman lo sagrado y la preeminencia de la Virgen-Madre. Ella suscita, más que signos cristocentrados, la creatividad creyente de pueblos latinoamericanos.

Luego, una lectura desde la teología y la acción de la Iglesia toma en cuenta los análisis hechos por las ciencias sociales. Pero lo específico de la reflexión de fe es examinar cómo el sincretismo es manifestación de catolicidad. Aquí no valen prejuicios, como el monoculturalismo cristiano, que descalifica a las religiones populares por ser sincréticas. Tampoco cabe una actitud etnocéntrica; juzgar la presencia -en la vivencia de la fe- de elementos indígenas, mestizos, negros, urbanos modernos, como infiltraciones que hay que "purificar" o "elevar" a un plano cultural superior. En términos positivos, una buena teología dialoga con la pluriculturidad latinoamericana; y ve en los sincretismos señales de comunidades humanas que acogen, con la mediación de cada cultura, la revelación y salvación cristiana. En efecto, no hay límites a la voluntad de Dios de comunicarse y de redimir a la humanidad.

Cuando uno tiene esta perspectiva, es posible considerar el sincretismo como expresión de fe católica[18]. L. Hurbon constata la vuduización del cristianismo, y nos recuerda que a partir de la particularidad de la revelación cristiana se lleva a cabo

18. Hago referencia a L. Hurbon, *obra citada*, (cuya versión original en francés es de 1972), pgs. 181-211; R. Schreiter, *Constructing local theologies*, Maryknoll: Orbis, 1985, pgs. 144-158; L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Santander: Sal Terrae, 1981, pgs. 165-195.

la misión a todas las culturas. R. Schreiter indica, por un lado, que una buena evangelización y conversión incluye un cambio cultural; y por otro lado, que es necesario preguntarse ¿para quién es problemático? el sincretismo y la práctica de un sistema religioso dual (como los que existen en América Latina). Casi siempre es problemático para unos agentes eclesiales; y no lo es para las culturas mismas y para muchos cristianos que viven el cristianismo. L. Boff ve la religión como expresión sincrética de la fe; aprecia el sincretismo como largo proceso de "refundición", porque el cristianismo sin perder su unicidad e identidad se encarna en cada cultura; y plantea el culto al Espíritu y la tarea ética como criterios para distinguir verdaderos de falsos sincretismos.

En este sentido, a los católicos no les cabe duda que la unidad en la verdad y en la caridad conlleva una pluralidad cultural. La inculturación del Evangelio implica dialogar con cada estrato social, raza, género, generación, cultura; y dialogar reconociendo las dinámicas y aportes que cada uno de ellos hace a la comprensión de la pascua cristiana. Por eso, cuando se plantea una "monocultura cristiana", entonces se diluye la identidad católica y se entra en el campo del sectarismo.

Todo esto tiene consecuencias bien precisas. ¿Qué hacer, desde instancias eclesiales, ante los sincretismos? Es muy fácil avasallar, con la mejor intención de transmitir el mensaje universal de Cristo. Por ejemplo, J. van Kessel hace una lúcida crítica a esfuerzos por "homogeneizar la tradición sincrética local a favor del catolicismo oficial... eclipsando lentamente los elementos más característicos de la identidad religiosa y cultural"[19]. ¿Cómo es entonces una genuina catolicidad? Me parece que ella se da cuando las comunidades creyentes inculturizan el Evangelio. Esto lo han estado haciendo durante 500 años; sólo a veces la intelectualidad y la dirigencia eclesial ha acompañado y aportado a este proceso, para que haya fidelidad a Dios y comunión humana.

En conclusión, en la religión mariana contemporánea, el sincretismo en su mayor parte manifiesta catolicidad e inculturación de la fe (según una mirada teológica). El sincretismo mariano también es resistencia y creatividad cultural de pueblos marginados; significa complementariedad entre mujer-varón en el terreno de lo sagrado; y esta sacralidad es fundamento del acontecer cotidiano (según análisis de las ciencias sociales). A fin de cuentas, para tantos que trabajamos por una liberación llevada a cabo desde las identidades de América Latina, los sincretismos forman parte de las canteras que ofrecen materiales a favor de una humanidad nueva. Durante 500 años, indígenas, mestizos, negros, grupos urbanos populares, han suscitado sincretismos. Hoy no son fósiles. Son comportamientos y místicas que perfilan, en medio de ambivalencias, una humanidad renovada por energías sagradas.

---

19. Ver Juan van Kessel, *Lucero del Desierto*, Iquique: CIREN, 1987 (cito pg. 199); una evaluación teológico-pastoral de la devoción mariana en América Latina, en A. González-Dorado, 'De la María conquistadora a la María liberadora', en VV.AA., *Nuestra Señora...*, vol. I: 469-483; y V. Codina, 'Credo oficial e credo popular, a proposito da centralidades de Maria na fe popular', *Perspectiva Teológica*, 22 (1990); 339-350, donde acertadamente interpreta la 'concentración' en María por parte de la fe popular.

Capítulo 3. Utopía Autóctona y Progreso Moderno

La preocupación humana por el aquí y ahora suele ser más o menos pragmática y coyuntural. A veces, además de lo anterior, se aprecia lo simbólico y procesual. En América Latina, nos preocupa la crisis estructural, violencia, proceso democrático, protagonismo popular, modernización, familia, ética, fiesta y tanto más. Después de años duros, de esta llamada década perdida (con excepciones como el caso chileno), uno se pregunta ¿hacia dónde vamos?

Este ensayo indaga un aquí y ahora con sabor y color utópico. En un continente con 160 millones de pobres, ¿cómo anticipamos un mañana equitativo y bello? ¿Qué sabores tradicionales y cotidianos tiene la utopía de estos pueblos sufrientes? ¿Cómo no caer en la ilusión de resolver todos los problemas?

Mi punto de partida es sopesar, en el postergado altiplano andino, una generalizada pasión por el progreso, coexistente con milenarias resistencias y utopías. Pues bien, progreso contemporáneo y proyecto propio, ¿cómo se conjugan? Obviamente ello ocurre de una manera en la región andina, y de maneras distintas en otros procesos latinoamericanos. El panorama no es homogéneo. Lo que interesa es ver conexiones, tensiones. contrapropuestas, entre dichos factores. Me pregunto, ¿cómo el progreso occidental se redimensiona al interactuar con proyectos autóctonos?, y ¿en qué medida las inquietudes populares van subordinándose a una vertiginosa modernización?

Con respecto a la realidad chilena, cabría desentrañar los implícitos utópicos en este período de avance económico y democratización. En la nueva identidad chilena, ¿cuánto hay de asimilación acrítica de la modernidad?, ¿qué grado de apropiación creativa de lo moderno según tradiciones propias?, y ¿qué aporta la experiencia chilena reciente a un continente ávido de modelos?

Ante factores como la innovación moderna, la voluntad utópica, y otros signos de los tiempos, la Iglesia revisa componentes socio-culturales en su quehacer evangelizador. Es un replanteamiento hecho en varias direcciones. Resalta, por una parte, la estrategia neoconservadora de evangelizar la cultura y modificar la modernidad. Por otro lado, tenemos la opción de evangelizar desde los pobres y su trayectoria, con la Buena Nueva de la salvación universal. El campo teológico es también muy fecundo. Crece una corriente de comprensión de la fe cristocéntrica, cuyo interlocutor es un sujeto problematizado por la secularización; convocando a forjar una cultura latinoamericana en torno a la verdad cristiana. Otra importante

* Esta ponencia fue presentada en un Seminario organizado por el Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 30/03/90.

corriente teológica considera la revelación de Dios con preferencia por los últimos y la liberación de todos; su interlocutor es una humanidad sufriente y comunitaria, alentada por el Espíritu de Cristo. Son perspectivas que muestran, entre otras cosas, la posibilidad de varias lecturas de complejos signos de los tiempos.

Tenemos pues un tríptico; utopía autóctona, progreso moderno, Buena Nueva del Reino. No son elementos con contenidos equivalentes; y aquí no se examinará cada uno exhaustivamente. En este ensayo sólo anoto unos rasgos utópicos en el fragmentado ser latinoamericano. Luego considero el sentido de progreso que tiene la multitud e indicios de cómo ella reconstruye lo moderno. Finalmente, unas características e implicancias del Reinado de Dios. Todo este tríptico se abre con una llave teológica; la reflexión está condicionada por el mensaje neotestamentario del Reino. Como todos sabemos, este mensaje no hace al ser humano dueño de su destino (lo que sí hacen las utopías y el desarrollo moderno) sino que testimonia la obra de Dios a través de Jesús y sus seguidores.

Es claro que las vertientes utópicas, y también las promesas de la sociedad moderna, son mucho más de lo que dicen ser; tienen cierto carácter trascendental. Proponen avances sustantivos en la condición humana, no una mera evolución desde lo ya existente. Sus objetivos son grandiosos: igualdad, trabajo liberador, desarrollo, encuentro con lo sagrado, opciones irrestrictas, satisfacción corporal y espiritual. El carácter de estos objetivos puede ser examinado teológicamente. Por otra parte, el mensaje del Reino invita a encontrar en el aquí y ahora, en la cotidianeidad humana, el poder salvador de Dios. Una invitación que conlleva cautela. No es posible -aunque siempre se intenta- aprisionar al Reino en un lugar o momento; tampoco puede sacralizar realidades colectivas o personales. Es un Reino ni aquí ni allá..., sino en medio de nosotros (ver Lc. 17,21). Este mensaje reubica la utopía, y la encauza de modo que no se enfatice. En cuanto al crecimiento moderno, el mensaje cristiano lo somete al escrutinio de los pequeños de este mundo.

1. Utopías autóctonas

En nuestro continente americano, lo utópico es memoria histórica y es fermento actual. Es decir, proyecto con raíces fundantes y con vetas cotidianas. Expresa tanto la dignidad como la ambivalencia humana. No es incuestionable; ni un soñar irresponsable. La utopía es una ruptura y una afirmación. Etimológicamente es un no-lugar; distanciamiento de un orden social. Pero también significa contrapropuesta, proyecto, modelo de convivencia humana. Es una voluntad latente; sólo en densas coyunturas se manifiesta con todo su dinamismo.

¿Quién la genera? Un pueblo anónimo. Personas que intuitivamente están en desacuerdo con una existencia atormentada, y que van tejiendo esperanzas colectivas. Por ejemplo, Griselda Núñez:

"los días los paso enteros
tejiendo mil ilusiones...
¿Por qué permite el Señor

pa' el pobre tanto tormento?...
Espero noches y días...
Aunque ha sido larga espera
ha resultado hermosa..."[1].

Así es la materia prima de la utopía. Algunas personas la anuncian con murmullos; otros con quejas. Algunos con melodías, con mística. A veces se escribe[2].

Cuando se exaltan unos orígenes paradisiacos, se trata de una postura retroactiva. En estos últimos siglos, sellados por el avance político, científico-técnico, comunicativo, la utopía es mayormente prospectiva. Hoy muchos la entienden como proyecto histórico del pueblo. No es sinónimo de hecho revolucionario ni de cambio total. Más bien es un conjunto de iniciativas con una proyección trascendental. Se la ha descrito como la absolutamente imposible que inspira todas las posibilidades[3].

A mi parecer, la utopía es una meta-propuesta de convivencia humana que se contrapone a malestares actuales. En los ambientes populares existen varias modalidades utópicas: unas propuestas alternativas, por un lado, una incorporación a la aventura del progreso, por otro lado, y también una reconstrucción humanizante de lo moderno. Todo esto es como un más allá... que se desenvuelve en el más acá...

En términos macro-sociales, existen varias rutas. Donde hay significativa presencia y organización indígena, algunos proponen la auto-determinación; otros trabajan unas líneas etno-populistas. Donde hay un generalizado mestizaje socio-cultural y pugna con poderes externos, se plantea un proyecto latinoamericano de reformas. Otra propuesta, la de mayor peso, es la modernización económica y política, con sus versiones socialdemócrata, socialcristiana, o la neo-liberal. En cuanto a las posturas socialistas, se están redefiniendo dados los cambios en este continente y también en Europa. Otra ruta es la de un protagonismo del pueblo con su programa de transformaciones.

Pero la mayoría de la gente capta la utopía mediante vivencias comunes. Ya sea en la celebración, en el trabajo que resuelve necesidades fundamentales, en el cariño compartido, en la obtención de salud, y otras ricas experiencias. Son fragmentos, que aportan a una visión global.

Por otra parte, las mayorías están afectadas por la perversión de lo utópico. Existen bastantes formas de fanatismo social, en todo el espectro político. También abunda el ultrismo religioso; por ejemplo, un evangelismo volcado hacia el día del

1. Griselda Núñez (la Batucana), *Poemas*, Santiago, 1983, págs. 106-8.
2. El antecedente clásico es *La República* de Platón (siglo IV a.C.); una ciudad inexistente pero modelo para la condición humana. Una Europa post-medieval, que va configurando la modernidad, y va descubriendo otros mundos, tiene sus escritos utópicos: Tomás Moro y su *Utopía* (1516), Tommaso Campanella y su *Città del sole* (1602), Francis Bacon y su *Nueva Atlántida* (1614).
3. Franz Hinkelammert, "Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía", *Pasos*, 12 (1987), pág. 9; y la compilación de R. Vidales y L. Rivera, *La esperanza en el presente de América Latina*, Costa Rica: DEI, 1984. Desde un pensar conservador, la utopía es considerada ilusión inmanente, que origina un totalitarismo; ver por ejemplo una refutación del marxismo hecha por Fernando Moreno, *Utopía, ideología y totalitarismo*, Santiago: Andante, 1989, en especial págs 52, 55, 61 a 63. Es una crítica que no toma en cuenta cambios en el marxismo (como el caso de Hinkelammert).

Señor; o un tipo de catolicismo obnubilado por su visión de la vida eterna. Por otro lado está el hedonismo, con su aspiración al placer ilimitado.

Con respecto al término autóctono (del griego autós = mismo y xtón = tierra), significa espacio e identidad. Lo autóctono hoy es muy distinto a lo de hace 500 años; es un concepto que no equivale a indígena, aunque éste es uno de sus buenos componentes. Las sociedades contemporáneas son nuevos espacios que generan, asumen, reconstruyen identidades; de modo que las principales utopías autóctonas hoy son de mestizos, de afroamericanos, de la muchedumbre urbana moderna.

a. Proyectos fundantes

En diferentes épocas, etnias y pueblos -en la hoy llamada Latinoamérica- han delineado proyectos de emancipación[4]. Voy a subrayar el factor utópico, sin desconocer otras dimensiones en estos hechos humanos. Se trata, a mi juicio, de herencias que hoy podemos recoger, revisar críticamente, y permitir que alimenten la imaginación.

Utopías andinas. Combinan una afirmación de rasgos étnicos, regionales, logros del Tahuantinsuyo, y un zanjamiento con abusos coloniales. Son convicciones de comunidades andinas, expresadas en ritos, organización, fiesta, socio-drama (como el de la muerte de Atahualpa). Algunas son recogidas y pensadas (en el siglo XVII), por Garcilazo de la Vega, Pachakuti Yamqui, Guamán Poma ("las indias es de los indios"). Resaltan las sublevaciones de Juan Santos Atahualpa (1742), quien reúne en la selva central a quechuas, amazónicos, mestizos y negros, en una causa anticolonial, milenarista-cristiana, y relativamente pacífica; de Tupac Amaru (1780) en el sur-andino, con un programa emancipador del régimen español, una reconstrucción del imperio incaico, y violencias de varios lados; de Julián Apaza, Tupac Katari, en el Altiplano: "muero pero retornaré convertido en millones y millones" (1781). En la actualidad abunda la nostalgia e idealización de la sociedad pan-andina. Así, el pasado no es sinónimo de atraso: más bien sustenta un poderoso deseo de volver a encontrar bienestar.

Una tierra sin males. Desde el siglo XV hasta la actualidad, grupos de cainguá, tupí, guaraní se desplazan por la amazonía impulsados por el objetivo de un lugar armonioso. Hacia el este, donde vive Ñandecy (= nuestra madre), peregrinan indígenas abrumados por los colonizadores, anhelantes de autonomía, bondad, abundancia. En zonas del actual Paraguay, Brasil, Bolivia, la civilización guaraní, mestiza, se moviliza hacia un mundo nuevo. Por otra parte, reducciones dirigidas por

4. Selecciono unas tradiciones: incaica, tupi-guaraní, Palmares, modelos rústicos brasileños, república mapuche. Cada uno tiene sus rasgos propios: nativismo, etnia, milenarismo, mesianismo, reivindicación económica, reavivamiento religioso, lucha social. Para las tradiciones seleccionadas, ver: Alonso Zarzar, *Apo Capac Huayna, Jesús sacramentado*, Lima: CAAP, 1989; Alberto Flores G., *Buscando un Inca*, Lima: IAA, 1987; Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía*, Lima: IAA, 1988. Alfred Metraux, *Religión y magia indígenas de América del Sur*, Madrid: Aguilar, 1973. María I. Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, Sao Paulo: Dominus, 1965; Maria da C. Lopes Campina, *Voz do Padre Cicero*, Sao Paulo: Paulinas, 1985. Decio Freitas, *Palmares, a guerra dos escravos*, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984. Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organización, líderes y contiendas mapuches, 1900-1970*, Santiago: CEM y Medellín, 1988; R. Foerster, "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea", *América Indígena*, XLVIII (1988), 773-789.

jesuitas y franciscanos reafirmaron derechos de los indígenas a su existencia material y comunal, y hacían una evangelización inculturada.

República negra. A partir del siglo XVII, la esclavitud fue impugnada por continuas rebeliones, en el Caribe y en Sudamérica. En una amplia zona, en lo que es hoy Brasil, se desarrolló la república de Palmares. Todo era de todos, según decían sus contrincantes. Crearon ciudades, un idioma común, una religión sincrética, e hicieron una guerra defensiva. Convivían negros, indígenas, y hasta blancos. Su principal líder, Zumbi, fue decapitado en 1695. En la época contemporánea, la opresión racial es cancelada simbólicamente en centros religiosos (terreiros del candomblé, ufc del vudú) donde la población negra reconstruye su realidad, se autofortalece.

Centros socio-religiosos. En el Brasil del siglo XIX e inicios del XX, hay una serie de realizaciones utópicas, rústicas (según las describe María I. Pereira de Queiroz). Un breve pero intenso paraíso terrestre, en un monte de Pernambuco; donde Silvestre dos Santos y una mujer oráculo aseguraban que los pobres serían ricos y todos hermanos/as entre sí. Un "imperio del bello monte" en Canudo, dirigido por A. Maciel ("bom Jesús conselheiro") que reúne unas 8 mil personas confiadas en el retorno de San Sebastián. La "ciudad santa" de Ceará, donde el Padre Cícero (fallecido en 1934) hacía infinidad de milagros y encabezaba una piedad tradicional. También fue un centro de progreso industrial. Son modelos socio-religiosos que confrontan los desajustes del régimen capitalista rural.

República indígena. Según estudios de Foerster, desde la coerciva incorporación del pueblo mapuche en la sociedad chilena ("pacificación" de 1860-83), ritos y creencias milenaristas expresan su distinción del blanco y su rechazo del "agüincamiento". En un sentido positivo, en 1932 la Federación Araucana -animada por Manuel Aburto Panguilef- propone una "república indígena". Se enuncia un proyecto histórico: control de la tierra, educación y gobierno autónomo, alianzas con obreros y campesinos. Hoy lo utópico persiste sobre todo en el "nguillatun", presidido por mujeres y varones, que renueva el modo de ser y espacio autóctono.

Resumamos esta mirada hacia algunas de las utopías fundantes. Cada una está marcada por vivencias sociales y espirituales de sectores empobrecidos. Sus principales portadores son indígenas, negros, campesinos, mujeres, mestizos. Forjan espacios utópicos de varios tipos: comunidades, ciudades, centros socio-religiosos, la "tierra sin males". Casi todos tienen elementos cristianos, incorporados en movimientos de emancipación. Son acontecimientos locales, a excepción de la pan-andina. Han sido contestatarios y relativamente autónomos; por eso fueron suprimido, o fracasaron.

b. Vetas cotidianas

En la realidad actual hay rastros de proyectos globales (como los ya mencionados): pero más peso tienen experiencias comunes, que no son llamadas utópicas aunque tienen ese carácter. Son instancias de ruptura con situaciones agobiantes, y afirmación de otro modo de vivir. A diferencia de proyectos grandiosos, se caracterizan por una cotidianeidad entremezclada con el progreso moderno, el cual

es en parte redefinido. Es decir, rasgos autónomos y alternativos coexisten (y están en tensión con) la mega-tendencia del progreso.

Así ocurre en los principales rubros de la práctica popular, como son las relaciones laborales, el juego, la sexualidad, la tecnología, ritos, espiritualidad, etc. Recalco algunos de estos rubros, y casos significativos.

Enfermedad y salud[5]. Las terapias generadas por la medicina popular persisten en todo el continente, incluyendo grandes centros urbanos. Curanderos, hueseros, parteras, rezadoras (que cada día están más especializadas-modernizadas) atienden sico-somática, espiritual y socialmente a las multitudes. Cuando hay medios económicos, también se acude al sistema oficial. Plantas, dieta, medicamentos químicos, consejos y oraciones, "limpia" de la enfermedad, masaje, convivencia familiar, y tanto más, contribuye al paso de la enfermedad a la salud, hacia un bienestar en todo sentido. Es un proceso sensiblemente utópico. La maltratada corporalidad del pueblo, mediante la compasión, es salvada. En el caso del machitún, la mujer mapuche vence a espíritus malignos, conoce las causas de la enfermedad, y concede remedios. Aquí, y también en la medicina aymara, el paciente es reincorporado a su medio ambiente humano y sagrado.

Artesanía bella y útil[6]. En América Latina, la artesanía es una producción generalizada, ya sea en pequeñas etnias, grupos campesinos, incontables talleres urbanos, asociaciones de víctimas de la represión política. Esta producción es incorporada en circuitos comerciales, con un criterio de ganancia de la artesanía-objeto, de uniformidad. Por otra parte, mediante la industria artesanal, se difunde la belleza tradicional, se conjuga con la utilidad moderna. A fin de cuentas, es una personalización; como lo expresa una señora de Quinchamalí: "el trabajo con la greda es un encuentro con una misma, para decidir lo que una va a hacer, lo que una va a crear, cómo lo va a crear...". También es utópica esta labor porque impugna la alienación contemporánea; como dice Norma Riquelme de Pomaire: "el que puede trata de tener más que el otro y se han olvidado un poco de la humanidad, ser amigos... todo el mundo vive más apurado y más sólo". A su modo, la artesanía anticipa un mundo distinto.

Política de gestión popular[7]. Existen maravillosas redes de organización y

5. Ver Gonzalo Aguirre B., *Medicina y Magia*, México: INI, 1963; A. Kroeger y W. Ruiz (ed.), *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica*, Cusco: Medicina Andina, 1988. Para la experiencia mapuche, Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Santiago: UC, 1979, pág. 59.173. Práctica aymara: Juan van Kessel, Bernardo Guerrero, *Sanidad y salvación en el altiplano chileno*, Iquique: CIREN, 1987.

6. Ver Néstor Garcia C., *Las artes populares bajo el capitalismo*, México: Nueva Imagen, 1982: M. Lauer, *La producción artesanal en América Latina*, Lima: Mosca Azul, 1989; *Quinchamalí, un pueblo donde la tierra habla*, Santiago: TAC, 1987 (cita tomada de pág. 104); K. de León y otras, *Loceras y trabajadoras de la arcilla en Pomaire*, Santiago: CEM, 1986 (cita de pg. 112).

7. Desde la década pasada, politólogos en diversos contextos están subrayando nuevos sujetos y movimientos sociales; por ejemplo T. Tovar, R. Ames, *Seminario Realidad Nacional*, Lima: Bartolomé de las Casas, 1986, págs. 40-97. Para la región aymara: T. Platt, "Pensamiento político aymara" en *El Mundo Aymara*, (ed. por X. Albó), Madrid: Alianza, 1988, pgs. 356-450, como contraste un indianismo cósmico con tendencia racista, en F. Reinaga, *Manifiesto del pueblo indio de Bolivia*, La Paz, 1970. Para el caso mapuche, obras citadas en nota 4, y José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche*, Santiago: SUR, 1985; y la anotación sobre religión y lucha mapuche en F. Aliaga, *La Iglesia en Chile*, Paulinas, 1989 (págs. 25-6).

liderazgo de sectores populares. Según exigencias modernas, son reivindicativas, logran soluciones a necesidades sentidas. También vinculan a personas y forjan espacios de cierta libertad. En contraposición a estructuras autoritarias, la comunidad política de base implica respeto mutuo e imaginación colectiva. Este protagonismo popular, orientado por una ética solidaria, constituye un dinamismo utópico. Se expresa especialmente en agrupaciones vecinales, organismos de mujeres, instancias de juego y deporte, comunidades cristianas, gremios, cooperativas, frentes regionales, comités de derechos humanos.

Ante élites acaparadoras de lo político, y ante frecuentes caudillismos en la base, hay que renovar y recoger herencias. Por ejemplo, la política andina que tiene -según Tristán Platt- una lógica de jerarquía e igualdad, de simetría y antagonismo. El modo de ser autóctono también muestra una correlación entre lucha social y religión; F. Aliaga dice de los mapuches: "su espíritu bélico llega a constituir parte de su religión". Aquí lo crucial es la ética que orienta la gestión popular.

Fiesta y orden nuevo[8]. Nuestro continente se caracteriza por comunidades pobres y radicalmente festivas. La alegría espontánea es como un núcleo de la personalidad popular. Hablando a grosso modo, la fiesta es memoria e identidad, por un lado, y certeza de vivir mejor, por otro lado. Es decir, tiene una estructura utópica: abundante comida y bebida, creación artística, organización de base, mística de compartir alegría, símbolos en la danza, contemplación. Sin embargo, también hay elementos deshumanizantes: pautas de prestigio y marginación, diversión mercantilizada y degradante.

Resalto la significación de un orden nuevo. Por ejemplo, en "La Tirana" del desierto chileno. Como dice un caporal: "avanzamos bailando". El culto a María va junto con la emancipación social. Llama la atención que en 1950 danzaban allí unos 60 grupos; en la década del 80 aumentan a 200 grupos: una sociedad en proceso de modernización incluye, como eje fundamental, gozar la vida en comunidad. Ésta es la meta humana, y no los "éxitos" económicos. La fiesta apunta a un orden nuevo, distinto al vigente; sin definirlo; lo anticipa.

No cabe duda que estos rubros de la existencia humana tienen sus ambivalencias y degradaciones. Cotidianamente la población se hace heridas, se disgrega, se retrae en intereses inmediatos. Todo esto contrasta con su capacidad utópica: sanación-salvación corporal, hermosa y pragmática elaboración artesanal, políticas de esperanza, y como síntesis del alma del pobre: su fiesta, su placer al anticipar un nuevo cielo y una nueva tierra. Además, sus rubros que en diversos grados reorientan el progreso moderno (por ejemplo la artesanía que gana mercados, celebraciones tradicionales que incorporan música y danza de la "cultura juvenil"). Por otra parte, reiteramos las ambivalencias, debido a intereses de corto plazo, que amputan la memoria y el proyecto histórico.

---

8. Cada mirada acuciosa sobre lo latinoamericano toca lo festivo. Unos estudios de carácter regional: V. Rueda, *Fiesta religiosa campesina*, Quito: UC, 1981; Jorge C.N. Ribeiro, *A festa do povo*, Petrópolis: Vozes, 1982; C. Rodriguez Brandao, *Memoria do Sagrado*, Sao Paulo: Paulinas, 1985. Con respecto a La Tirana en Chile: Juan van Kessel, *Lucero del desierto*, Iquique: CIREN, 1987 (cita en pg. 48), y José Garcia, *Los bailes religiosos del norte de Chile*, Santiago: Seminario Pontificio, 1989.

En conclusión, contamos con utopías fundantes; pero están dispersas y reprimidas. Es muy difícil que una gama de grupos y tradiciones, en cada región y nación, articulen sus prácticas utópicas. Cabe, pues, preguntar si en el contexto moderno hay alternativas con una ética y gestión popular. Puede ser. En rubros como la celebración, la lucha por la salud, el arte, la política comunitaria, y tanto más, hay señales de utopía. Ésta es una experiencia analógica; se dice de muchas maneras, relacionadas entre sí. Así hay que reconsiderar lo utópico, confiando en las vetas profundas y, sobre todo, en sus manifestaciones cotidianas.

2. Progreso moderno

Hoy en Latinoamérica el anhelo más común y movilizador es progresar. Según circunstancias e inclinaciones personales, se trata de una gran variedad de aspiraciones: tener electrodomésticos, estudio científico-técnico, iniciar una empresa, ahorro e inversión, realización de obras públicas, la informática: una lista ilimitada de bienes. Estos anhelos determinan recientes procesos electorales, por ejemplo, en México, Brasil, Chile, Perú. La multitud vibra con necesidades del presente y porvenir. Ahora bien, uno se pregunta cuál es el sentido de esta oferta y demanda de modernidad. ¿Es una utopía, o es el término de lo utópico?

Durante la década del 80 se reavivó la reflexión sobre modernidad y cultura popular latinoamericana[9]. No podemos olvidar que es una década de atroz endeudamiento, violencias, pobreza, y por otra parte, de expectativas. Son hechos macizos que enmarcan el debate teórico. Voy a recordar unos hilos de este debate.

Por una parte, se recusa el paradigma modernizante, y se erige un ethos cultural latinoamericano. Éste es caracterizado como una síntesis mestiza, que se manifiesta en el rito, el sacrificio, la fiesta. Es la visión de Pedro Morandé.

Por otra parte, José Joaquín Brunner constata que lo popular es subsumiso por un "mercado de signos industrialmente producidos por la moderna (y frecuentemente trans-nacional) empresa cultural". Con realismo, dado que el pueblo reconstruye lo recibido, se propone una modernización de la cultura popular, como alternativa a la oficial moderna.

Según Cristián Parker, la problemática del modelo de desarrollo y del modelo socializante obliga a reformular de raíz los proyectos de sociedad y sus agentes de cambio. Tanto el esbozo culturalista como el revolucionario no satisfacen; se plantea pues un genuino protagonismo y proyecto popular, a partir de su producción autónoma y sus diversas culturas.

Considero que hay que seguir apreciando lo simbólico (como insiste Morandé), sopesando la industria cultural transnacional, y las posibilidades de automodernización

9. Valiosos aportes al debate hechos desde Chile: Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago: UC, 1984; José Joaquín Brunner, *Notas sobre cultura popular, industria cultural y modernidad*, Santiago, FLACSO, 1985 (cito pg. 36); Sergio Martinic, *Saber popular*, Santiago: CIDE, 1987; Cristián Parker, "Cultura e identidad popular en Chile", en VV.AA. *Teología de la liberación y realidad chilena*, Santiago: CEDM, 1989. Unos sugerentes trabajos brasileños: Renato Ortiz, *A consciencia fragmentada*, ensaios de cultura popular e religiao, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1980 (en especial pgs. 67-89); E. Valle y J. Queiroz, *A cultura de povo*, Sao Paulo: Cortez, 1988.

popular (como señala Brunner), y reconocer un protagonismo del pueblo que forja alternativas (como indica Parker). Éstas y otras cuestiones de fondo afloran en una reflexión latinoamericanista.

En cuanto a la densa discusión en el primer mundo, sobre la modernidad y su superación, me parece que facilita una crítica de la realidad moderna desde sus entrañas. M. Horkheimer y T. Adorno evalúan severamente la Ilustración y su racionalidad instrumental; J. Habermas cuestiona el funcionamiento del sistema y propone la emancipación por la comunicación y el consenso. Por otra parte, pensadores llamados postmodernos, como L. Lyotard y G. Vattimo están en desacuerdo con el progreso forzado y con la pretensión moderna de conocer todo; postulan vivir plenamente el presente y gozar la belleza[10]. Una interpretación distinta es que se ha llegado al "fin de la historia", como dice el politólogo F. Fukuyama, ya que la democracia y el mercado serían instituciones centrales y definitivas en cualquier sociedad[11]. Este tipo de discusión tiene que ser cotejada, en Latinoamérica y el tercer mundo, con nuestros rasgos específicos de modernidad y sus resultados de empobrecimiento y control cultural. Las reflexiones que he anotado permiten una crítica de los centros de poder. Pero hay que ir más allá, a los costos humanos y espirituales en todo el mundo, y a las posibilidades que cada pueblo logre progreso moderno gracias a un protagonismo y una ética de los "últimos".

A continuación me limito a dos asuntos: el progreso y su utopía, y una modernización redefinida por el pueblo pobre. Luego indico vacíos en la perspectiva de católicos neo-conservadores; cuestiona aspectos de la condición moderna, y por otra parte, rehuye la capacidad emancipadora del pobre; acepta el progreso como parte de una nueva civilización cristiana.

a. Utopía del progreso

Es hondo y vertiginoso el cambio de mentalidad en los sectores populares; lo he constatado durante veinte años de contacto informal con dichos sectores en Chile y Perú. El afán de progreso adquiere preponderancia y tiñe todo. ¿Será la nueva utopía popular? ¿O es un factor junto a otros? Examinemos primero el panorama, y luego el mundo del pueblo.

Los avances modernos tienen un sentido temporal: lo que existe hace poco, contrastado con lo antiguo y tradicional. Es una concepción que se generaliza en Europa a partir del siglo XVIII, con una Ilustración que zanja con lo medieval. También es una nueva manera de vivir, ya que todo está orientado hacia el porvenir. Tiene además un carácter filosófico y político; la razón humana autónoma y la emancipación política. En América Latina, desde los años 60, se ha venido reflexionando el desarrollo, con acentos económico-sociales; la actual preocupación sobre la modernidad tiene un sentido más integral, abarca toda la existencia humana.

En este panorama, la dimensión utópica está mejor expresada por la categoría "progreso". Es una categoría económica y cultural. Obedece a la extraordinaria

10. Cf. una evaluación del debate en el primer mundo: José M. Mardones, *Post modernidad y cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1988.
11. Francis Fukuyama, "Fin de la historia", *Estudios Públicos*, 37 (1990), Santiago, págs. 5-31.

innovación tecnológica y productividad en el capitalismo contemporáneo, y a una industria cultural que genera comportamientos masivos. Se trata de un proceso planetario, en términos de mercado, consumo, informática, comunicación simbólica. Un aspecto de este proceso es que los productos culturales pasan a ser mercadería estereotipada en función del consumo universal. Incluso elementos de la cultura popular son incorporados en medios amplios (como la televisión), pero en la forma de espectáculo folclórico, y no como resistencia y alternativa cultural.

Todo esto, ¿qué significa para nuestra temática? Según un pensar transnacional: "progress is the realization of utopias"[12]. Es el mensaje dado por portavoces del capitalismo. Cabe, pues, preguntar si de verdad es así. Recordemos lo ocurrido con los aymaras en Chile: según el acucioso estudio de Juan van Kessel: "el desarrollo criollo minero... fue conducido desde fuera, orientado hacia fuera y se realizó a costas del sistema económico y social autóctono"[13]. Ya he descrito la utopía como ruptura de malestares y como afirmación de nueva convivencia humana. En este sentido, ¿qué es el progreso? Quiere ser un proceso planificado y sin límites, para todo ser humano civilizado. Es, pues, una especie de utopía.

A mi entender, el mundo popular vive fascinado por la posibilidad de progreso. Goza de algunos de sus beneficios, y tiene expectativas de lograr muchísimo más de lo que, de hecho, alcanzará. La educación es interpretada como antesala del progreso. Los medios de comunicación masiva ofrecen signos materiales de un mundo nuevo. La industria de la diversión sabe incorporar y reorientar los sentimientos colectivos. Ciencias y tecnologías son veneradas como entidades sagradas. La sociedad de mercado es visualizada como un absoluto.

Por lo tanto, parece eficaz la penetración del modo de ser moderno en ambientes populares. Aunque persisten sus culturas propias, están siendo carcomidas. Se da primacía al ser individual. Es masiva la participación en festivales que ofrece la industria cultural. Se piensa que "todo es posible" gracias a los científicos y los técnicos. "Viva el cambio..."; sólo lo nuevo tiene valor. En términos económicos, se dice que el mercado resuelve las necesidades básicas y permite un equilibrio social. Cunde la ilusión de un mundo de "opciones múltiples"; por ejemplo, en 1974 en Chile una señora entraba a un supermercado Almac y tenía 5.500 cosas a su disposición; ¡hoy tiene 15.500 opciones![14].

Todo esto tiene como trasfondo, según la acertada expresión de F. Hinkelammert, una metafísica del progreso. La felicidad ya es posible... Hay además un antropocentrismo; la meta es satisfacer al ser humano; y no la armonía ecológica, ni la relación con lo sagrado. Es también un materialismo calculado sesgadamente; el éxito es calculado por lo útil y no por lo gratuito.

---

12. Propaganda de Daimler-Benz (dos hojas en el reverso de la carátula), *Newsweek*, 48 (Nov. 27, 1989). Para un análisis de este complejo mundo económico-cultural, ver N. García C. y Rafael Roncagliolo, *Cultura transnacional y culturas populares*, Lima: Centro IPAL, 1988, y VV.AA., *Publicidad: la otra cultura*, Lima: IPAL, 1989.

13. Juan van Kessel, *Holocausto al Progreso*, Amsterdam: CEDLA, 1980, pág. 367. El título es certero; la obra muestra la sistemática agresión en Chile, contra la población aymara.

14. Según Joaquín Lavín, *Chile revolución silenciosa*, Santiago: Zig Zag, 1988, págs. 24-5,

b. Automodernización por el pueblo

Tenemos por una parte aquella penetración de la seudo-utopía del progreso. Pero hay otra dinámica muy significativa. La población pobre logra cierta automodernización, y continúa elaborando su proyecto histórico. Esto último a veces es casi imperceptible; es medio clandestino; va combinado con reafirmaciones de rasgos propios. Podemos distinguir, analíticamente, cada una de estas dimensiones, que en la misma práctica del pueblo van entrecruzadas.

¿Cómo es este proceso endógeno de modernización? En el terreno laboral, son muy sabias las reivindicaciones de organismos de los trabajadores. Los avances son obtenidos mediante negociaciones y luchas. Con medios que ofrece el orden social, se gana espacio allí dentro y, a la vez, se conservan grados de autonomía. Un caso es el acuerdo en Chile entre la Central Unitaria de Trabajadores y la Confederación de la Producción y el Comercio (31/1/90), que plantea la utopía del progreso: "un sistema económico que respete al individuo, el derecho de propiedad, el derecho al trabajo", juntamente con "identificar con precisión las divergencias y acordar para ellas un cauce de expresión"[15].

En el terreno musical, hay claros indicadores de modernización con beneficios para las mayorías. Los principales géneros musicales en el continente: salsa, huaino, samba, representan sensibilidades del pueblo. Son frutos de mundos urbanos marginales. Constituyen espacios democráticos, donde se asocian personas para bailar y compartir.

La automodernización ocurre en muchos otros terrenos cotidianos: agrupaciones de derechos humanos, asociaciones para lograr necesidades básicas en las ciudades, y los grandes rubros anotados anteriormente (salud, artesanía, política, fiesta). Cada uno de éstos tiene estructuras de progreso, pero articuladas a vetas utópicas populares -como redes de reciprocidad, liderazgo democrático, ritos humanizantes y trascendentes.

En la espiritualidad también hay rasgos de auto-modernización. Por ejemplo, el testimonio mapuche de Carmela Romero:

"El Señor Jesucristo nació por nosotros, para salvar a nosotros.

Yo he soñado con ese viejo, he andado cerca de él. Él ha estado con una yunta de bueyes, igual que mapuche con su chiripa... Un día soñé, fui al wenu-mapu... llegué a una distinta parte donde estaba Jesucristo: era profesor, maestro. Ahí llegué y golpié la puerta. ¿Quién es?, me dijo y estaba haciendo misa. Me habló en castellano, me habló en inglés... Prendió una luz, una tremenda luz y me alumbró todo mi cuerpo... Lo que me habló el habla era la luz. Ésa era palabra"[16].

Aquí hay una coherente mezcla de vivencias. La identidad autóctona: el sueño-revelación. Una apropiación mapuche de la persona de Cristo: trabaja con su yunta de bueyes. El factor católico: la misa. La modernidad: escuela, idiomas. La mística de Carmela: Cristo le habla con la luz. Tenemos pues elementos indígenas, cristianos, modernos, y la espiritualidad irreductiblemente personal. Todo esto tiene la coherencia de un pueblo mapuche marginado pero digno que se moderniza según

15. Texto íntegro en *La Época*, 01/02/1990, pág. 16.

16. Extracto de una recopilación de Sonia Montecino, *Mujeres de la tierra*, Stgo. CEM-PEMCI, s/f, pgs. 151-2,

sus propias convicciones.

En un sentido social, el comportamiento popular puede ser comprendido según modelos descubiertos por Cristián Parker en Santiago[17]. El modelo de "progresar para ser alguien" contiene la lógica moderna de estudiar, tener una profesión, ganar dinero; luego, los modelos llamados pre-crítico y crítico muestran alternativas de subsistencia, e identidad.

Recapitulando estas prácticas, ¿a dónde conducen? ¿Acaso hacia una subordinación (en menor o mayor grado según la voluntad de cada grupo humano y sus condicionamientos) a una dominación moderna? O ¿hacia una situación transitoria, cuyo desenlace es impredicible? O ¿hacia una contundente re-orientación popular del progreso moderno? Esta última es mi apuesta. Es una posibilidad que depende de un protagonismo y ética popular constructiva.

Veamos a continuación cómo es entendido el progreso moderno en algunos ambientes cristianos.

c. Estrategia religiosa neo-conservadora

Una corriente católica de pensamiento, acción, y evangelización está centrada en la transformación de la cultura contemporánea. Tiene una difusión latinoamericana y está desarrollando buenas temáticas. Es llamada neo-conservadora no en forma peyorativa sino porque renueva la modernidad mediante una tradición religiosa.

A mi parecer tiene inmensos vacíos. Rechaza el secularismo moderno, y propone una evangelización del ser humano de hoy. No toma en serio el empobrecimiento presente en lo moderno-latinoamericano. Junto con criticar el secularismo, hay que desenmascarar al "supremo progreso" (que es totalitario). Otro vacío enorme es no estar conectada con la capacidad innovadora y bienhechora del pueblo pobre. En términos socio-culturales privilegia al mestizo; y olvida a la multitud sufriente y organizada. Su visión eclesial gira en torno al militante laico y la jerarquía; no asume al conjunto del pueblo de Dios con sus carismas y ministerios. También llama mucho la atención la carencia de una fundamentación bíblica (donde es tan claro el vínculo entre Buena Nueva y pobres) y la preferencia por algunos textos del Magisterio.

Se trata de una estrategia enunciada desde varios ambientes y por personas de diversas especialidades. Su auge y rápida propagación se debe al respaldo de algunas instancias eclesiales, pero también a lúcidos redescubrimientos de temas humanos y espirituales. Voy a señalar unos aportes[18].

Un primer planteamiento es aceptar (críticamente) la modernidad, para transformarla, pero también repensar la teología y la pastoral. Es una postura crítica porque, entre otras razones, el "yo es la gran divinidad de los tiempos modernos"

---

17. Ver Cristián Parker, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, Lovaina, 1986, págs. 239-263.

18. Lucio Gera, "Religión y Cultura", *Nexo*, 9 (1986), pgs. 51-72 (citas de pgs. 59 y 72). Pedro Morandé *Iglesia y cultura en América Latina*, Lima: VE, 1989, cito pgs. 55 y 24 (el capítulo "evangelizar la cultura" es de 1987). Javier Lozano, *Hacia el tercer milenio. Teología y cultura*, Bogotá: CELAM, 1988.

como bien anota Lucio Gera. Pero básicamente es una aceptación, en el sentido que el Vaticano II ha dialogado con el mundo moderno. Con respecto a la situación hispano-americana de mestizaje étnico espiritual, cabe una convergencia entre el retorno al pasado y lo moderno. La propuesta de Gera se resume así:

"no renunciamos a la modernidad, sino que la asumimos con espíritu misionero, para rescatar a través de la ciencia, una nueva idea de la naturaleza y del ser humano, en consonancia con Dios".

Un segundo aporte proviene de Pedro Morandé. La preocupación de evangelizar la cultura moderna es acentuada como opción pastoral de la Iglesia para el tercer milenio. Es decir, una estrategia de largo plazo. Es una opción pastoral y política, ya que la evangelización de la cultura tiene como "desafío de crear una nueva polis" (¿se llegaría así a una cristiandad moderna?). En términos teológicos se trata de revelar al ser humano:

"el misterio de amor y libertad que lo constituye como un ser único e irrepetible, lo proyecta a la historia como un sujeto consciente de su destino y trascendencia".

Una tercera reflexión añade, entre otras cosas, el tema utópico. Monseñor Javier Lozano reitera que evangelizar la cultura tiene como problema la secularización. Ofrece un esquema para hacer teología y pastoral. Propone la convergencia entre dos ethos: el anglosajón y el latinoamericano (¿No hay pluriformidad y conflicto cultural en Sudamérica?). Por otra parte, critica certeramente el progreso sin límites:

"por su concepción cuántica, positivista, intrahumana de un futuro computarizado, previsto y por lo tanto ya existente".

En términos positivos propone:

"evangelizar la cultura en su proyección al futuro sería propiciar la apertura respetuosa y libre del Misterio, más allá de lo cuantificable...".

En conclusión, esta estrategia neoconservadora intenta una rectificación del quehacer moderno, mediante un sujeto humano, creyente, que suscitará una nueva polis. El personaje principal es el mestizo, y no el heterogéneo pueblo latinoamericano. Predominan conceptos como secularización, trascendencia, síntesis, comunión, misión, sustrato cultural católico, que apuntan a un reordenamiento con carácter de cristiandad. Esto no parece compatible con su aceptación crítica de lo moderno. Así, la estrategia carece de coherencia.

Ahora bien, completemos el tríptico con su componente principal: el anuncio e implementación del Reinado de Dios. A un lado está la utopía autóctona; a otro está el progreso en la modernidad. La reflexión de fe encara dichos proyectos humanos, en un diálogo que beneficia a todos.

3. Reinado de Dios

A primera vista, el mensaje neotestamentario sobre el Reino no puede correlacionarse con proyectos como los presentes en utopías y en planes de progreso. Cualquiera puede argumentar que el primero es una manera de hablar de la acción salvífica de Dios, y que los otros son posibilidades humanas. Sin embargo -como veremos- se interpelan mutuamente.

No sólo la venida del Reino, también otras líneas de fondo en la tradición cristiana son relevantes para nuestra temática. La encarnación establece en el acontecer humano signos de la relación con Dios. La muerte y resurrección de Jesús implican que en una historia conflictiva hay esperanza segura de vida. La acción del Espíritu y la trayectoria de la Iglesia siempre han dinamizado el andar hacia la tierra y cielo prometidos por Dios. La doctrina de la Trinidad indica cómo es Dios con respecto a su pueblo, y nos alerta sobre la idolatría en los afanes humanos. En otras palabras, el pensar teológico tiene muchos recursos para encarar nuestra temática. En esta ocasión sólo considero la realidad del reinado de Dios, ya que fue preocupación central de Jesús, en su hablar y actuar, y ya que está fuertemente vinculado a la transformación de la vivencia humana.

Pues bien, ¿cómo procedemos? El evangelio no es una utopía ni sirve para un plan de modernización. Nos acercamos a la Palabra, como siempre corresponde hacerlo, con apertura incondicional a lo que Ella nos presenta, y también estando muy atento a los signos de nuestro tiempo mediante los cuales Dios nos comunica avances o retrocesos de la plenitud humana.

En un sentido amplio, es una hermenéutica que, según la feliz expresión de Monseñor Carlos González, busca "nuevas respuestas en el Evangelio"[19]. La tarea no es hacer que el material bíblico coincida con aspiraciones de nuestro tiempo, ni viceversa. Se trata que el anuncio del Reino suscite respuestas en la Iglesia, respuestas significativas para interrogantes de hoy. La palabra de Dios tiene respuestas novedosas cuando se busca de verdad. En concreto, las utopías autóctonas y el progreso moderno plantean interrogantes sobre sus protagonistas y sus éticas. Las respuestas, suscitadas por la Palabra, ubican la salvación en lo "más pequeño", y la cercanía del Reino en la acción simbólica.

Esta reflexión se inscribe en el esfuerzo de precisar la evangelización de las culturas con la opción de Dios por el pobre. Es un esfuerzo que ha dado muy buenos resultados. Aquí menciono algunos de ellos, que se refieren directa o indirectamente a nuestra temática[20].

De partida, hay que constatar la existencia de diversas culturas en el mundo popular; y la distancia entre ellas y la cultura dominante; y a la vez la invasión y manipulación de la llamada cultura popular. Así se aquilatan ambivalencias y contradicciones en "lo popular". José Comblin favorece esta comprensión realista, y también ha recordado la amplia definición de cultura que nos ofrece Gaudium et Spes Nº 53. Algo semejante podemos decir sobre la pluralidad de utopías, y lo propio y lo impuesto que hay también en este campo, de modo de no idealizar una "utopía popular".

Evangelizar las culturas mediante una solidaridad con los oprimidos conlleva,

19. Carlos González, Carta Pastoral "Los 500 años de evangelización" 12/10/1989 (cito sección 1.3).

20. Me refiero a José Comblin, "Evangelización y cultura: la cultura de los pobres", *Pastoral Popular*, 195 (1989), págs. 1-12; Leonardo Boff, "Evangelizar a partir das culturas oprimidas", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 49 (1989), 799-839; artículo de Fernando Castillo, en *Teología de la liberación y realidad chilena*, págs. 63-67; y Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima: CEP, 1971 (cita es de pg. 301). Otros buenos aportes: Marcello Azevedo, *Modernidade e cristianismo*, Sao Paulo: Loyola, 1981; Hervé Carrier, *Culturas: nuestro futuro*, Quito: EDIPUCE, 1988.

según anota Leonardo Boff, hondas exigencias: acoger las culturas ya que Dios está obrando en ellas, acoger teológicamente la religión presente en cada cultura, compartir la Buena Nueva del triunfo de la vida, y celebrar la evangelización. Es pues un proceso de recibir y de dar. Esta evangelización tiene, de acuerdo a Boff, los paradigmas de la encarnación, la trinidad, la redención, la resurrección, el reino. Así, el anuncio y práctica de la Buena Nueva no es un hacer algo hacia el mundo de la cultura, ni escamotea la integridad de la doctrina. Es una misión en que el pueblo pobre aporta su cultura, su religiosidad, su fiesta, y se le ofrece toda la revelación cristiana.

En términos eclesiológicos, la vocación universal a ser una Iglesia de los pobres, y en especial el desarrollo de las comunidades eclesiales de base, contienen utopía. Al decir de Fernando Castillo, se trata de un protagonismo popular y de una transformación liberadora en la historia. Es decir, el proyecto no es que la Iglesia se autoexalte, sino su servicio a la humanidad y su fidelidad al plan salvífico de Dios.

También cabe recordar que desde los inicios de esta perspectiva teológica hubo preocupación por la utopía. Al comenzar los años 70, Gustavo Gutiérrez escribía: la utopía por su relación con la realidad, su incidencia en la praxis y su carácter racional, es un factor de movilidad histórica y de radicalidad de la transformación". Es decir, una comprensión de utopía como proyecto histórico radical. No es una quimera. No es una euforia. Es realista y racional.

Ahora podemos retomar el tema del Reinado de Dios y sus implicancias para lo utópico y lo moderno. No se entrará en detalles exegéticos. Pero sí se toman en cuenta estudios sobre este asunto bíblico[21]. Hay un consenso que los evangelios sinópticos presentan un concepto dinámico. El Reino no es un asunto geográfico ni es estático. Más bien es el poder salvador de Dios (reinado más que reino) que se hace presente mediante palabras y actividades de Jesús. Otra cuestión básica es que tiene sus antecedentes: la experiencia común en el antiguo Oriente de una divinidad-rey; en una etapa de la historia de Israel se entiende a Yahvé como monarca y este pueblo tiene una monarquía sagrada; la tradición profética del Reino como algo futuro y que hará justicia a los pobres; la amplia corriente apocalíptica que plantea una renovación cósmica y un Reino que es inminente; el mensaje dado por Juan Bautista; en el sentido de conversión por la venida del Reino. Con todos estos antecedentes, el mensaje neotestamentario tiene sólidas raíces. Pero, con respecto al reinado de Dios el hablar y actuar de Jesús tiene acentos y contenidos originales. A continuación desarrollo dos puntos: Reino de los pobres y Reino cercano, que obliga a repensar lo que se ha venido hablando de protagonismo popular y de utopías y progresos.

21. En estos párrafos empleo análisis de Otto Karrer, *El reino de Dios hoy*, Madrid: Guadarrama, 1963; C.H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Madrid: Cristiandad, 1970; A. Noles, *Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1976; J. Jeremias, *New Testament Theology*, New York: Scribners, 1971: Norman Perrin, *Jesus and the language of the Kingdom*, Philadelphia. Fortress, 1976: Henri Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1981; Jon Sobrino, *Jesús en América Latina*, Santander: Sal Terrae, 1982 (en especial pgs. 131-155); Ronaldo Muñoz, *Dios de los cristianos*, Santiago: Paulinas, 1988, pgs. 214-225; Inacio Neutzling, *O Reino de Deus e os pobres*, Sao Paulo: Loyola, 1986; Segundo Galilea, *La música de Dios*, Santiago: Paulinas, 1989 (esta obra -a diferencia de las otras- es una elaboración de parábolas de la vida cotidiana).

a. Salvación a partir de lo más pequeño

La misericordia de Dios es para todos y preferencialmente para los "últimos" de este mundo. Es ésta una verdad que sobresale en el nuevo testamento. Estudios bíblicos sobre la escatología de Jesús y el anuncio del Reinado de Dios, muestran sus vínculos con marginados y pecadores. Pero hay mucho más. Jesús al decir y hacer el Reino -con imágenes preciosas y hechos sorprendentes- revela un Salvador; y no a un dios-en-sí, ni a "simplemente dios" como advierte J. Sobrino. Es decir, el Señor del Reino está absolutamente comprometido con la humanidad, lo que impide espiritualizarlo y deshistorizarlo. Más aún. Se trata de una presencia divina en lo más desvalido; desde aquí viene la salvación. Por consiguiente, el Reino de Dios no está ligado al ser humano poderoso ni al religiosamente "intachable", sino al más pequeño e indigno.

Se puede decir, escuetamente, que el mensaje neotestamentario es original e interpelante por presentar:

- al Dios del Reino (no sólo a Dios) en el hablar y hacer de Jesús,
- un Reino particularmente de los más sufridos y postergados,
- y que Dios está salvando a partir de lo más pequeño (en contraste con imágenes de una realeza sagrada y con apocalípticas de hechos fantásticos).

Esto deducimos del material sinóptico; sin olvidar que se trata principalmente de acontecimientos, parábolas, proverbios; es decir, el mensaje del Reino no nos llega como un paquete conceptual.

Estamos pues en el terreno simbólico. La relación Dios-pequeñez no es una definición. Es un modo creativo y convocante con que Jesús se refiere a la presencia divina en el acontecer humano y natural.

En esta temática inagotable, veamos dos asuntos: 1- destinatarios del Reino y lo que esto nos dice sobre su fuente, y 2- la chocante subversión ("los últimos son los primeros") que conlleva el reinado divino.

Tenemos numerosos textos que exponen un elenco de destinatarios y protagonistas. De inmediato llama la atención que el Reino no está representado por monarcas y sus cortes, ni son sus portadores las personas y grupos religiosos de la época de Jesús.

Los textos indican que quienes reciben, entran, gozan del Reino -es decir, sus gratuitos protagonistas- son seres postergados por la cultura judía de esa época: niños y niñas. "El que no reciba el Reino de Dios como niño/a, no entrará en él" (Mc. 10,15 y Mc. 18,1-5). También publicanos y prostitutas "que llegan antes al Reino de Dios" (Mt. 21,31-32). Personas pecadoras y comensales de Jesús (ver Lc. 15,2.7; Mc. 2,16-17); comer juntos es señal de máxima comunión. Los pobres son bienaventurados; de ellos es el Reino (Lc. 6,20; Mt. 5,3). Enfermos y endemoniados también son beneficiados con el tiempo de salvación (ver Lc. 9,2; 10,9; 11,20). ¿Por qué ocurre así?

La clave de interpretación la tenemos en los discursos de despedida. Según la versión de Juan (capítulos 13 al 17), Jesús explica la salvación en términos de amor. En la versión escatológica de Mateo (capítulos 24 y 25), Jesús concluye su mensaje con el maravilloso relato del juicio: el Señor se identifica con los más

necesitados; amarlos a ellos es amar a Dios. En este relato, los sujetos son toda la humanidad (cf. Mt. 25,32) y no sólo los discípulos pequeños (como en Mt. 10,42 y 18,6.10). La herencia del Reino es para quienes tratan bien a "los más pequeños" (25,40.45), con quienes se identifica el Señor. Se trata de la pequeñez vivida por los hambrientos, enfermos, encarcelados. Todo esto dice también cómo es Dios: presente en los más necesitados. Es decir, no es un ente sagrado que reciba honores y disfrute poder para sí mismo. Por el contrario, Dios es quien asume la causa del pobre para salvarlo. El relato del juicio dice además cómo debe vivir el creyente: amando, no al mero prójimo, sino el prójimo pobre. Así uno se encuentra con Dios.

Un segundo asunto, derivado del primero, es lo que puede llamarse subversión escatológica. El tiempo de salvación trastoca y da vuelta todo. Las "cosas como son" quedan radicalmente cuestionadas. Esta alteración no es revancha ni mera inversión del orden injusto. Se trata de una subversión salvífica. Quien intenta salvar su vida, la perderá, y quien la pierda se salvará (Mc. 8,35). Los últimos serán los primeros (Mc. 10,31). El orgulloso será humillado y el que se humille es levantado (Lc. 14,11). El pequeño será el mayor en el Reino (Mt. 18,4). Es decir, el mensaje del Reino no sacraliza desequilibrios que aplastan al pueblo. La justicia de Dios toma partido por los que más sufren.

Es evidente que este anuncio y práctica del Reino tiene contenidos teológicos y éticos. No se visualiza a Dios como un todopoderoso a secas. Su peculiar poder es salvar a partir de la pequeñez. De aquí la preferencia por niños/as, personas enfermas y empobrecidas, la mujer, el endemoniado. Estos son destinatarios y protagonistas, no por supuestos méritos, sino por el modo como es Dios: aliado e identificado con lo último. Con respecto a la ética, ser heredero del Reino conlleva un comportamiento eficazmente salvífico, solidario, liberador (hacia el hambriento, etc.). No es una moral de superhombres que construyen el Reino; sino una humilde y anónima solidaridad ("¿cuándo te vimos...?" Mt. 25,37).

Ahora bien, volvamos a la preocupación contemporánea por el desarrollo humano. Lo consignado sobre el Reinado de Dios es -además de otras cosas- base para revisar teológicamente el "progreso moderno". Aquí caben muchas reflexiones. Algo mínimo es reconocer que el desarrollo del mundo occidental permite condiciones de vida a bastantes personas, pero empobrece a la multitud del Tercer Mundo. ¿Existe así fidelidad a los requerimientos del Reino? Claramente, no. Pero también cabe reconocer la innovación tecnológica y aspectos de desarrollo que proveen en mejores condiciones humanas; esto sí parece orientarse hacia el Reino. Además, hay señales de salvación en las ocasiones en que los últimos son gestores de progreso; se humanizan a sí mismos, y abren sendas de avance universal. Cuando esto no ocurre, el progreso objetivamente se contrapone a las promesas del Reino.

Por consiguiente, con cautela hay que evaluar el obrar humano. El Concilio Vaticano II ha dado pautas. Diálogo con el acontecer moderno, pero con criticidad. No es una "reconciliación" entre Iglesia y modernidad (como algunos han opinado). La Constitución sobre la Iglesia en el Mundo actual tiene una mirada crítica: "el

mundo moderno aparece... capaz de lo mejor y de lo peor, pues puede optar entre la libertad y la servidumbre, entre el progreso y el retroceso, entre la fraternidad y el odio" (Nº 9). Por una parte, las capacidades y adelantos humanos son señales de la grandeza de Dios, y por otra parte, el ser humano tiene un poder destructor y está marcado por el pecado (cf. Nº 33-37). En cuanto a la relación progreso-Reino, no es lineal y sin condiciones. El Magisterio se expresa con cuidado: "aunque el progreso terreno no se haya de identificar con el desarrollo del Reino de Dios, con todo, por lo que puede contribuir a una mejor ordenación de la humana sociedad, interesa mucho al bien del Reino de Dios" (Nº 39). Esta teología del progreso humano no es ingenua.

Tampoco son ingenuos los ideólogos de la modernidad; que emplean argumentos para sustentar y resolver, a su modo, la crisis contemporánea. Aunque campea el agnosticismo y la secularización entre los apologistas de lo moderno, paradójicamente plantean que la religión, lo sagrado, es el fundamento para el progreso. Por ejemplo, Robert Nisbet entiende que 2.550 años de experiencia occidental está impulsada por el dogma del progreso. Dada la crisis actual, hay que reavivar lo sagrado con el corazón de la cultura moderna, para retomar la vía del progreso[22]. Es decir, sin su soporte religioso, el progreso se desploma. A esta ideología le preocupa pues la "salvación" del progreso.

Retornemos a la perspectiva evangélica. Ella no legitima tal o cual sistema humano; pero sí ofrece la plena liberación de todo ser humano gracias a la obra de Dios. Este obrar de Dios, su Reinado, es una misericordia volcada en especial hacia los "últimos". Una salvación desde la pequeñez.

b. Utopía cotidiana y Reino cercano

La exégesis contemporánea (por ejemplo el aporte de J. Jeremías) muestra que los conceptos "Reino de Dios" y su perífrasis "reino de los cielos" mencionados 63 veces en los evangelios, son poco común tanto en el judaísmo como en otros escritos neotestamentarios. Parecen, pues, expresiones usadas preferentemente por Jesús y conservadas por la tradición apostólica. También las parábolas, creativas y abundantes (41 relatos con rasgos de parábola, en los tres sinópticos), y los proverbios tan agudos e interpelantes, tienen una originalidad que puede ser atribuida a Jesús. A continuación me detengo en dos elementos: 1- cotidianeidad del Reino, y 2- "cercanía" gracias a la praxis.

Estos elementos interesan especialmente en una reflexión latinoamericana. Hoy, en nuestro continente, lo utópico se desenvuelve sobre todo en vivencias comunes (algunas de las cuales se han descrito). A ellas ¿qué le plantea un mensaje del Reino con símbolos de cosas, personas, hechos comunes? En segundo lugar, la insistencia neotestamentaria en un Reino "cercano" fundamenta una ética cristiana actual. Me explico. El proyecto emancipador no idealiza al pueblo pobre. Este tiene contradicciones y se equivoca en términos sociales. En un sentido teológico, es un pueblo amado por Dios, pero pecador. Se requiere pues de una ética

22. Robert Nisbet, *History of the idea of progress*, New York: Basic Books, 1980, pgs. 8, 9, 357.

en el proyecto de liberación; no basta que el protagonista sea el pueblo pobre. La ética del Reino, con sus signos de pobres sanados y evangelizados, es imprescindible.

Detengámonos en los dos elementos ya enunciados. El primero es la cotidianeidad del Reino. Así lo explicitan parábolas y proverbios (las principales modalidades, en los sinópticos, que hablan del Reino). La parábola tiene calidad poética, metafórica; llama urgentemente a tener fe 'aquí y ahora'. El proverbio suele ser una hipérbole, una paradoja; es una aguda intuición que estremece y moviliza al creyente. La primera y la segunda modalidad pueden ser examinadas desde varios ángulos. Aquí sólo subrayaremos detalles dignificativos de la existencia y contorno humano. Como indica Dodd: "el reino de Dios es intrínsecamente semejante a los procesos de la naturaleza y de la vida diaria de los seres humanos"[23]. No es argucia pedagógica, para que la gente sencilla entienda algo difícil. Más bien es un acierto teológico: la parábola y el proverbio comunican cómo es Dios en el acontecer que toca a cada ser humano.

Vale revisar la lista de estas parábolas. "El reino de Dios es como...": la semilla que crece sola, grano de mostaza, cizaña, levadura, tesoro escondido, perla, red en el mar, servidor sin misericordia, trabajadores en la viña, fiesta matrimonial, diez vírgenes (ver Mc. 4,26-29; Mt. 13,24-50; 18,23-35; 20,1-16; 22,1-14; 25,1-13). Otras parábolas, que no tienen dicho encabezamiento, también dicen cómo es el Reino, presencia salvífica de Dios e interpelación al ser humano: talentos, hijo pródigo, construcción de torre, rey que hace guerra, niños que juegan, oveja perdida, moneda extraviada, sal, lámpara, servidores fieles e infieles, ladrón en la noche. Son situaciones, cosas, personas, conflictos, angustias, comunes y corrientes. El Reino es así; y no algo extramundano, apocalíptico; ni es algo para unos pocos escogidos.

Facetas cotidianas, con contenido escatológico y llamado urgente a la acción, también abundan en los proverbios. Deja que los muertos entierren a sus muertos, tú anda a anunciar el Reino... (Lc. 9,60). Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino... (Lc. 9,62). Amar a los enemigos... (Mt. 5,44). Divisiones internas... (Mc. 3,24-36). Una entrada estrecha a la Vida (Mt. 7,13-14). Otros proverbios también impactan al creyente e incentivan apertura al tiempo de gracia. Pero siempre sin evasión de este mundo; en las condiciones en que anda el pueblo cada día, allí es llamado y desinstalado, allí es puesto frente al Dios de la vida. En otras palabras, una cotidianeidad escatológica; una salvación que comienza "aquí y ahora".

Nos detenemos en un segundo elemento: la cercanía del Reino. Los estudios bíblicos recalcan un sentido apocalíptico. Una "cercanía" que significaba catástrofe y renovación cósmica y social, con signos muy precisos y calculables. Esta perspectiva apocalíptica está muy presente en algunos textos sinópticos; es parte de la "religión popular" de los judíos que era compartida por Jesús y sus seguidores (ver Mt. 24,32-34). Sin embargo, la postura de fondo no es cronológica y cósmica (ver Mt. 16,1-4; 24,23-25.36). Los acentos que pone Jesús son la praxis y la evangelización.

23. C.H. Dodd, *obra citada*, pg. 30.

La cercanía se evidencia en la acción salvadora, tanto de Jesús como de sus discípulos. ¿Qué acciones? La lucha contra malos espíritus. "Si expulso los demonios, es que ha llegado a ustedes el reino de Dios" (Lc. 11,20; también Lc. 9,1 y 10,17). La sanación de enfermedades. Es una práctica constante y misericordiosa de Jesús (Mc. 1,32-34; 3,9-10, etc.) y acción encargada a sus seguidores (Lc. 9,2-6; 10,9). Es una dupla: anunciar el Reino, y sanar. La convivencia con los excluidos por grupos de poder social y religioso. Jesús continuamente comparte alimentos con los pecadores y con los últimos (ver Lc. 15,2; Mc. 2,15; Mt. 11,19); y es criticado por andar comiendo y tomando con "malas juntas". Así, un conjunto de acciones que muestran clarísimamente la inauguración del tiempo de salvación, del Reino que ya se hace presente.

También el Reino es cercano por el anuncio de la Buena Nueva. No es un hablar etéreo. Es un trabajo inserto en el mundo de los marginados, los *ninguneados* (la multitud no es gente decente). Es decir, porque el Reino está cerca, se evangeliza a los pobres.

Al respecto, hay una negación de ciertos signos, y una afirmación de otros signos. En primer lugar, los signos del Reino no son como en la apocalíptica. Un texto clave: "cuándo llegaría el Reino", y Jesús responde: "viene sin dejarse sentir; no dirán véanlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre ustedes" (Lc. 17,20-21). Una negación del aquí o allá de la apocalíptica. Y por otro lado, una afirmación de signos concretos, en el sentido de una evangelización eficaz del pobre. Así lo explica la respuesta a los seguidores de Juan Bautista (Mt. 11,2-6; Lc. 7,19-23). Los signos del tiempo mesiánico son precisos: ciego que ve, cojo, leproso, sordo, muerto que vive. Como corazón, o "última instancia", o base -en esta enumeración de seis signos- el hecho mayor: a los pobres se anuncia la buena nueva. Por consiguiente, la categoría de "cercanía" tiene el sentido de acción liberadora en la gran obra de evangelización del pobre.

Retornaremos a nuestra realidad latinoamericana. ¿Cómo apreciamos la cercanía del Reino y su cotidianeidad? Mediante los signos de los tiempos, y la Iglesia como sacramento de salvación. En especial, la comunidad eclesial de base, en sus múltiples formas. Son instancias donde permanentemente se siente, acoge y testimonia la cercanía del Reino y su cotidianeidad. Cantidad de informes y análisis de estas vivencias eclesiales dan cuenta de su sensibilidad hacia el Reino; no en-sí-mismas, sino en lo que ocurre en torno a ellas y en su capacidad de servicio. Es una cercanía y presencia del Reino acogido en la compasión ante el sufrimiento, en la sanación, en pequeñas obras de bien común, en celebración y oración compartida, en la memoria de mártires latinoamericanos, y en tanto más.

Resumiendo, en el mensaje neotestamentario he subrayado: la salvación a partir de "los más pequeños", y la "cercanía" del Reino mediante acciones y evangelización del pobre. Estos acentos son muy pertinentes para los temas antes tratados: la utopía del pueblo, y el gran anhelo contemporáneo por el progreso. En este sentido se anotan las conclusiones siguientes.

4. Conclusión

En el fondo del "aquí y ahora" latinoamericano hay energías inclaudicantes. En las últimas cuatro décadas de modernización, los malestares son soportados por la multitud con resistencia -en menor o mayor grado según regiones y actitudes de cada uno. Así se vive, a mi entender, no sólo por una instintiva autodefensa, sino porque hay proyectos fundantes: persistencia indígena, causas afroamericanas, creatividad mestiza, movimientos de trabajadores y núcleos urbanos, proyectos de nación (retomando la incipiente emancipación del siglo pasado), y vínculos latinoamericanistas. A pesar del fracaso o la represión contra muchos de estos proyectos, gracias a ellos hay memoria de capacidades colectivas.

Junto con esta memoria histórica, hay experiencias actuales. Las mayorías sobreviven con esperanza sobre todo por la cotidianeidad utópica. Un día a día cargado de un futuro diferente, más humano, como por ejemplo, en el trabajo solidario, la lucha por la salud, vínculos de amistad y cariño, útiles y bellas artesanías, actividad política de los postergados, y, principalmente la fiesta, que es el corazón del porvenir latinoamericano.

En los años 60 y 70 había expectativas de revolución y de moldear una nueva sociedad. Hoy se trabaja intensamente por la democracia y por avances económicos de muchedumbres empobrecidas. ¿Es un tránsito del sueño al realismo? Más bien se trata de búsqueda de posibilidades. Es una búsqueda insostenible sin la prudente y terca utopía de pueblo pobre. Pero en el continente también existe frustración, esfuerzo trunco, oportunismo, populismo efímero, palabrería revolucionaria. ¿Qué hacer pues en esta década del 90? Como advierte Pablo Richard:

"es muy importante en estos momentos reconstruir la esperanza... hay esperanza cuando se descubre donde está nuestra fuerza... La fuerza de los pueblos pobres está principalmente en su humanidad, en su profundidad cultural y espiritual, en su conciencia y organización"[24].

Es decir, la utopía se consolida gracias a la energía del pueblo pobre. Ella no es fruto de la fantasía de vanguardias ni de la superación individual. La utopía prudentemente recusa malestares, y tercamente afirma proyectos comunes. Ella crea espacios e identidades nuevas.

Pero al interior de esta energía hay fanatismos. Son como contracorrientes. Se absolutiza el 'yo moderno', o un "pueblo constructor de la historia", o la "innovación científica-técnica". También abunda el fanatismo en un "movimiento religioso", o en una "misión de la Iglesia". Es una gama de actitudes, con el denominador común de no aceptar posturas diferentes; o mejor dicho, funcionan totalitariamente. Así se pervierte lo utópico-popular; ya no está abierto a un futuro que sea novedoso y no-excluyente.

Un aspecto de esa degradación es que muchos sectores populares están fascinados por el "progreso moderno", en el sentido que solucionaría sus malestares y que proveería sus anhelos. Pero, también he subrayado la contraparte. El

24. P. Richard, "Década de los noventa: una esperanza para el tercer mundo", *Pasos*, 27 (1990), pgs 2 y 4.

pueblo pobre tiene capacidad para rehacer la modernidad. Lo hace simbólicamente, como ocurre en buena parte de su música y celebración. En un sentido pragmático, hay incontables iniciativas de sobrevivencia; de reorientar la economía moderna hacia beneficios comunes; de ritos sincréticos; de identidad recíproca entre varón y mujer; de mestizaje cultural. Latinoamérica es polifacética, y numerosos componentes populares se van modernizando en términos no-totalitarios. Así también resisten la uniformizadora "cultura de masas", inculcada por industrias y redes de comunicación transnacional.

Al comenzar este ensayo preguntaba si el progreso contemporáneo puede conjugarse con proyectos propios de los pobres. Al respecto hay unas disyuntivas equivocadas. Por ejemplo los pueblos indígenas, o bien se integran a la nación moderna, o bien consiguen su autodeterminación. En el caso de la muchedumbre urbana, o bien se desenvuelve dentro del orden capitalista, o bien establece un poder popular alternativo. Son tipos de disyuntivas que no corresponden al prudente y terco sentir utópico de pueblos pobres. Ellos abren puertas; no las cierran. Hacen proyectos que incluyen el progreso. Conjugan posibilidades contemporáneas con proyectos fundantes.

Con respecto a estos y otros asuntos hay una valiosa polémica teológica. Son muchas posturas que pueden resumirse en dos grandes tendencias. Una es que el progreso moderno sea refundado en lo religioso, mediante una evangelización de la cultura. Otra tendencia busca una liberación integral, fiel a la opción de Dios por los "más pequeños", evangelizando desde las culturas de los pobres. En este sentido avanzan, y tropiezan, las comunidades eclesiales de base. Con el impulso de las conferencias episcopales de Medellín y de Puebla, la teología abrió temáticas de evangelización, comunidad, pobre, cultura, liberación. Hoy aumenta la reflexión en torno a Iglesia de los pobres, pueblos indígenas y mestizos, fiesta, mujer, esperanza.

La realidad utópica puede ser considerada desde contenidos de la tradición cristiana. Este ensayo sólo toma la óptica del "reinado de Dios", por ser eje central en la práctica de Jesús. Desde este mensaje apreciamos al Dios del pobre y proyectos de vida que forjan los humildes, por un lado; y discrepamos con la sacralización de bienes y poderes engañadores. Mejor lo dice Ronaldo Muñoz:

"El Dios del Reino y su justicia ha de ser buscado y servido en las antípodas del dios de los ricos y satisfechos. El Dios del Reino que llega, el de la verdadera alegría, es el Dios de los pobres..."[25].

Al revisar testimonios sinópticos con respecto al anuncio y comportamiento de Jesús, resaltan protagonistas del Reino: niño, mujer, enfermo, pecador, etc.; también sobresale la ética de amor al prójimo-pobre, el concepto de Dios del Reino, la cotidianeidad de la salvación (presentada en parábolas y proverbios), y la cercanía del Reino mediante la praxis evangelizadora.

Estos elementos bíblicos hacen repensar asuntos anotados anteriormente. El mensaje del Reino llama a conversión y vida genuinamente nueva, como discípulos de Jesús. Esto invita a mirar críticamente presupuestos del progreso contemporá-

25. R. Muñoz, *obra citada*, pg. 218.

neo; por ejemplo sus criterios de éxito y fracaso. Son criterios que no dan lugar a las bien y mal aventuranzas del Reino, con su salvación a partir de la pequeñez.

Por otra parte, encontramos signos de la cercanía del Reino, signos que acompañan la comunicación de la buena nueva; como es el signo de sanación, o el de la solidaridad. Son signos muy presentes en los actuales esfuerzos de la población pobre y creyente en una vida digna. Cuando los postergados son gestores -con una ética social y personal de amor eficaz- de avances sociales, económicos, políticos, culturales, se puede decir que constituyen "signos del tiempo" del Reino. También en un día a día utópico, como es la atención a familiares enfermos, y la alegría compartida, y la corrección al desviado, y tanto más; así el pueblo sencillo ejerce su creatividad evangelizadora.

En conclusión, matizadamente digo que hoy la herencia del Reino es simbolizada en trayectorias y culturas populares; y también recalco como lo utópico es bien cotidiano y a menudo imperceptible. La postura matizada se debe a que continuamente surgen fanatismos y actitudes totalitarias; y así se niega la cercanía del Reino. Una escatología inculturada no sacraliza obras del pueblo porque él las hizo. La existencia de cada persona y colectividad, tienen que corresponder a las promesas de las bienaventuranzas, para recibir la herencia. También digo que en la utopía cotidiana encontramos huellas del caminar hacia el Reino. En la semilla chiquita, humilde, vital, allí hay plenitud. Uno aprecia la cercanía del Reino, la presencia de Dios, -por ejemplo- cuando hay compasión, cuando crecen las organizaciones. Cuando la comunidad eclesial es de los "más pequeños". Cuando el hambriento come y el satisfecho pasa necesidad. En otras palabras, el comportamiento común y corriente ofrece signos de la gracia del Reino. Insisto; no se trata de proyectos espectaculares. La fuerza del Reino es la humildad.

(Artículo publicado en *Tópicos '90*, 1 (1990), 183-208, Santiago, Chile).

TERCERA PARTE

TEOLOGIA DE PUEBLOS INDIGENAS

Capítulo 1. El Pueblo Mapuche en la Evangelización

"Karisiri... Karisiri..." me gritan desde la oscuridad o con la franqueza que acompaña al alcohol. Es una de las formas como el pueblo aymara se defiende de amenazas reales o potenciales. *Karisiri* puede ser un profesional de la costa, un extranjero, un cura, un extraño a la comunidad; ataca generalmente de noche o en un lugar desolado; engaña al aymara (igual que el *pishtaco* que ataca el quechua), extrayéndole su vida porque le saca el sebo de su cuerpo, haciéndolo enfermar y hasta a veces matarlo.

A quienes nos lanzan esta acusación ciertamente nos duele hasta el alma. En los seis años de convivencia con la población aymara veo que -por un lado- ella marca su distancia hacia mí, y -por otro- ella me acoge con sinceridad (al visitar a un enfermo, gozando de una fiesta, conversando al caminar).

Digo esto para que sea más transparente mi contacto con los lectores de *Nütram*; ya que tanto mapuches como aymaras y quechuas (y otros pueblos testigos de resistencia y dignidad) distinguen peligros de servicios externos; y hacia la evangelización tienen una mezcla de recelo y aprecio. Puedo añadir que desde una labor parroquial y una reflexión teológica apasionada por la liberación, y como *güinca*, les envío estas opiniones; ya dirán qué les parece esta improvisación.

1. Una nueva etapa

Lo cotidiano, para el mapuche rural es la tierra. Para el mapuche urbano, la preocupación diaria es una actividad salarial inestable. Me parece que la cadena de despojos de su territorio comunal (culminando con los dictatoriales decretos -ley 2568 y 2750) y que la acentuación de un trabajo mercantilizado están abriendo un período nuevo. El mapuche de hoy busca cómo sobrevivir con cierta autonomía; algunos se resignan a la integración incondicional a la sociedad nacional. También me impresiona cómo algunos de su portavoces contribuyen a la movilización democrática del pueblo chileno. Estos hechos marcan la tarea evangelizadora.

Por la información que recibo llego a la conclusión que la acción eclesial reflorece en el mundo mapuche, con mayor inculturación, servicios al pobre y su causa, renovación en la catequesis, colaboración ecuménica, testimonio integral del Evangelio. Parecería que recogiendo estos avances, Monseñor Sergio Contreras ha planteado el 5 de Abril "iniciar una nueva etapa de la Evangelización" que no se recluye eclesialmente sino que conlleva un nuevo "modo de existir en la tierra" con verdad y libertad.

En la emotiva asamblea con Juan Pablo II hay rasgos de una nueva pastoral (ya recalcados por los comentarios de R. Foerster y el equipo ESTEPA). Aquí sólo añado impresiones a la distancia, al escuchar en radio de onda corta y orar con el pueblo mapuche y el Papa.

Ese 5 de Abril en Pampa Ganaderos, la evangelización ha tenido como protagonistas a un misionero, Juan Pablo, y al pueblo creyente. El primero habló más; el segundo se moviliza silenciosa y multitudinariamente para ser también protagonista ante un país que siempre olvida su componente indígena. Ambos son sujetos, portadores, testigos del Evangelio.

El misionero llama al pueblo mapuche a conservar e innovar, a defenderse y construir. Unir estas dos dimensiones es una buena noticia; así el evangelizador entra en el acontecer histórico del pobre y alimenta su esperanza a partir de sus raíces. Las palabras del Papa (nº2) muestran a un pueblo mapuche que resiste y avanza:

defiende	**construye**
tradición	enriquece a toda la nación chilena
costumbre	hace fructificar sus riquezas
idioma	crece material y espiritualmente
identidad	difunde dones que Dios le otorga
amor a la tierra	trata como hermanos a personas diferentes
amor a la libertad	unido a todos los chilenos
unidad familiar	construye un futuro
su fe católica	todos son activos y responsables

Una convocatoria que asume estos dos polos de la existencia mapuche evidentemente abre una nueva etapa en la evangelización. Así también ocurre cuando se articulan (ver nº 4) problemas (marginación, trabajo, tierra, etc.) demandas ("hoy la Iglesia les quiere decididamente apoyar en sus demandas") y esperanzas (contra el derrotismo de asimilarse al mundo envolvente, Juan Pablo insiste en el futuro del pueblo mapuche, dados sus valores propios y debido a la esperanza cristiana: el amor "vence siempre", transforma, libera). Cuando la Iglesia toma este rumbo: asumir los problemas del pobre -sus demandas- sus esperanzas, ella ya no es uno de tantos organismos que "presta atención" al mapuche; más bien ella una vez más se hace fermento dentro de la comunidad mapuche.

En términos doctrinales, resalta el equilibrio entre la donación de la Palabra, en este caso el mensaje paulino sobre el hombre nuevo (nº3), y una exigencia de vida creyente: participar en liturgias y devociones, un actuar social (nº5). La doctrina católica ofrece la Palabra y exige una práctica, como dos facetas indesligables. Pero falta un reconocimiento de cómo éste (y todo pueblo) busca y halla a Dios (Hechos 17:27); ¿por qué no es tomada en cuenta la religión mapuche, y el modo cómo el Espíritu de Dios alienta a este pueblo?

Por último (nº7), el misionero recuerda el elenco evangelizador: obispo,

sacerdote, diácono, religiosa, religioso, fieles laicos. Para todos ellos (y no sólo los clérigos) se emplea una imagen excelente: son sembradores de la buena semilla del Evangelio. En el trasfondo hay una actitud diferente a la de sustituir la religión natural mapuche... por la religión sobrenatural... Ya no se trata de extirpar y sustituir, sino de sembrar el Evangelio en el terreno mapuche tan fecundo. El Papa añade que la evangelización se caracteriza por el amor, está fundamentada en Cristo, y cuenta en el pasado con ejemplos de abnegación.

Por otra parte, también es protagonista el pueblo mapuche junto al campesinado allí presente, constituyendo una gran comunidad creyente. Me refiero a los preparativos, viaje de ida y vuelta, sacrificios, encuentro y compartir, oración, alegría, silencio, gestos; es decir, el modo simbólico cómo el pobre es protagonista y anuncia el Evangelio.

También subrayo el saludo de Felipe Mai, a nombre del pueblo mapuche, al Papa. Es lamentable que las organizaciones mapuches no hayan podido participar. A pesar de ello, en el saludo bastante formal de Felipe Mai recalco dos detalles maravillosos. Al final, con la dignidad y libertad milenaria del mapuche (y hablando más allá del texto) el peñi reivindica la historia y cultura de su pueblo. Por último, da una bendición al Papa, con las palabras: "que el Neguenechen chao Dios le bendiga por siempre. Amén". Es admirable como es el pobre quien bendice al misionero, y sobre todo, como una invocación de Dios tantas veces tachada como idolátrica es usada pública y creyentemente para saludar al Pastor del cristianismo.

Así, esta concentración con sus aciertos y vacíos llega a ser un buen diálogo evangelizador. No cabe duda que cada comunidad concreta llega a mayor profundidad y facilita aportes mutuos entre la persona misionera y los creyentes. Pero, a mi entender, dicha concentración es ejemplar para una nueva etapa, por dos motivos:

- el misionero, Juan Pablo II, retoma una tradición pacífica y liberadora (Diego de Medellín, Jerónimo de Amberga, Guillermo Wilson, pastores metodistas, religiosas, líderes laicos) en contraste con la ininterrumpida agresión hacia la población mapuche; y
- el pueblo es activamente evangelizador, entrelazando (como lo hace Felipe Mai) convicciones cristianas, una reivindicación humana y social, y la espiritualidad mapuche.

2. 500 años ¿de qué?

El V Centenario es un hito para ahondar una nueva etapa, para una renovación pastoral y teológica; y también para un debate social. La plataforma social de la evangelización, hace 500 años, era una empresa colonizadora. La actual revitalización eclesial latinoamericana asume la causa de las comunidades humildes. Al recordar esta compleja peregrinación de la Iglesia, no olvidamos que lo de hoy tiene precursores y cimientos en los siglos pasados; a la vez estamos atentos a nuevas estrategias de control socio-cultural cubierto con ropajes cristianos.

En el caso mapuche, la evangelización iniciada en el siglo XVI sólo se consolida

hace 100 años, a partir de la reducción a reservaciones. Tenemos pues, por un lado, un siglo de invasión y control (o "pacificación" como fue definida por nacionalistas chilenos); y por otro lado, también sólo cien años de presencia evangelizadora estable.

Pero precisemos de qué 500, o qué 100 años se trata. Para algunos sectores gobernantes, administradores, eclesiásticos, educadores, en este continente y en Europa, se trata de exaltar esta fecha, aunque ya no hablen tanto de "descubrimiento" y conquista de América, sino más bien de un "encuentro" entre dos mundos. Los vencedores, con sus herederos y aliados, quieren hoy olvidar el despojo colonizador y la valiente resistencia de pueblos autóctonos y mestizos. Se quiere poner lo conflictual en segundo plano, y hablar sobre todo del encuentro entre dos culturas. Es la conmemoración "oficial" del V Centenario.

Muy distinta es la apreciación hecha por sectores fieles a la historia y por el pueblo sabio. Con menos o más detalles y matices, se sabe que los europeos expoliaron las riquezas y fuerza de trabajo de los pueblos americanos. También se recuerda a héroes y movimientos de resistencia, tanto indígenas como mestizos y afro-americanos. Se aprecian además las técnicas, adelantos científicos y culturales, valores humanos, el evangelio cristiano, y tanto más que fue introducido en los pueblos americanos. Esta comprensión de los 500 años es celebrada en un modo "alternativo" al oficial, recogiendo sentimientos y testimonios milenarios.

a. Palabras verdaderas

Entre los muchos testimonios del pasado, vale detenerse en trozos de teología de los pueblos indo-americanos. J. O. Beozzo ya ha hecho una penetrante reflexión. Aquí sólo recalco voces que revelan imposición y resistencia en el plano social y religioso.

En primer lugar, unas palabras mapuches de lo ocurrido hace un siglo. Juan Ñamcumil, del Lago Ranco:

"*Antes la tierra fue productora, pero desde que llegó la ley española cambió la vida y también se fue la bendición, se esta iendo, ya no hay. Uno bota un grano de trigo, de cementera, sin abono no produce, uno ahora tiene que sembrar con abono artificial, ya no es como antes, como en el tiempo de los abuelos*". (*Nütram*, II/1, 1986, pág 11).

Una anciana relata así la vivencia de su madre:

"Cuando ella se casó tenía que ir al misionero, a la misión. Se fueron los dos -con su marido... allí los Padres le enseñaban a rezar, a hablar, a cómo vivir y de ahí los casaban... Cuando venían los Padres... la gente se escondía donde más podían... azotaban a la gente que se resistía... Antes abusaban los Padres con la gente, pero ahora ya no" (R. Foerster, *Vida religiosa de los huilliches*, 1985, pág. 163).

Es verdad. Los poderes externos atacan y esterilizan la tierra, y ahuyentan la bendición de su divinidad; la población nativa ha sido agredida por misioneros. Junto a estos acontecimientos tan duros hubo una evangelización bondadosa. Pero el nudo del problema era una acción misionera ligada a la conquista; los mapuches

hace unos cien años, y otros, hace unos 500 años; todos fueron golpeados física y espiritualmente.

Escuchemos también voces de otras partes del continente.

En el pueblo quechua, Guamán Poma comienza su Crónica de 1615 advirtiendo sin diplomacia:

"...paréceme a mí, cristiano, que todos vosotros os condenáis al infierno... todos cuantos prelados y vizorreyes vienen encargados con los pobres naturales... en saliendo en tierra, luego es contra los indios pobres de Jesucristo..." (es decir, el indio y no el español es identificado con Jesucristo) y añade: "los indios como bárbaros y gentiles lloraban de sus ídolos, cuando se los quebraron en tiempos de la Conquista. Y vosotros (cristianos) tenéis ídolos en vuestra hacienda y plata en todo el mundo". Y más adelante este cronista quechua nos presenta el atroz episodio de Valverde y Atahualpa:

"...fray Vicente, llevando en la mano derecha una cruz y en la izquierda un breviario. Y le dice al dicho Atahualpa Inca que también es embajador y mensajero de otro señor, muy grande amigo de Dios y que fuese su amigo y que adorase la cruz y creyese el evangelio de Dios y que no adorase en nada, que todo lo demás era cosa de burla. Responde Atahualpa Inca y dice que no tiene que adorar a nadie sino al sol que nunca muere ni sus guacas y dioses (que) también tienen una ley: aquello guardaba. Y preguntó el dicho Inca a fray Vicente quién se lo había dicho. Responde fray Vicente que le había dicho el evangelio, el libro. Y dijo Atahualpa: dámelo a mí, el libro, para que me lo diga. Y así se lo dio y lo tomó en las manos; comenzó a hojear las hojas del dicho libro. Y dice el dicho Inca que, como no me lo dice, ni me habla a mí el dicho libro, hablando con grande majestad, sentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos, el dicho Inca Atahualpa. Como fray Vicente dio voces y dijo: ¡Aquí, caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe! Y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, de la suya, dieron voces y dijo: ¡Salgan caballeros, contra estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro emperador y rey, demos en ellos!" (M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, 1964, págs. 137 y 146).

Es notable como esta teología e historia quechua asume el mensaje de Cristo-pobre (al identificar a Cristo con los indígenas), y también confronta la violencia de la conquista con su idolatría de la propiedad y el dinero ("tenéis ídolos en vuestra hacienda y plata").

En la gran civilización maya, Chilam Balam dice su verdad:

"este Dios verdadero que viene del cielo sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos... Los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna... el principio de los despojos de todo... Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo; verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie de la tierra" (obra citada, pgs. 81 y 86).

Los colonizadores-cristianos inducían una protesta del indígena maya. Este clamaba a su Dios para que los libre de quienes decían venir para enseñarles el Dios

verdadero. La verdad es que venían a despojarlos de todo, hasta de sus creencias más íntimas.

También en medio del pueblo azteca surgió un testimonio certero; es un extracto del diálogo entre los sabios aztecas y los 12 primeros franciscanos (alrededor de 1524):

"Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos
al Señor del cerca y del junto
a aquel de quien son los cielos y la tierra.
Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses...
...ellos nos dan nuestro sustento
todo cuanto se bebe y se come...
...ellos dan a la gente el valor y el mando...
Nosotros sabemos a quien se debe la vida,
a quien se debe el nacer,
a quien se debe el ser engendrado,
a quien se debe el crecer,
cómo hay que invocar,
cómo hay que rogar.
Oíd, señores nuestros,
no hagáis algo a vuestro pueblo que le acarree la desgracia,
que lo haga perecer" (obra citada, págs. 25-28).

Llama la atención la diferencia entre cristianos opuestos a la cultura del pobre, al Dios vivo del pobre, y los indígenas nahuatl con una religión llena de la Providencia Divina.

Son palabras con sentimientos de siglos, con larguísimos silencios. Vale compararlas con los discursos oficiales sobre el descubrimiento de América, que distorsionan esos hechos dolorosos y no toman en cuenta la voz de las víctimas y su admirable fe.

b. Un encuentro entre incomunicados

Los pueblos indígenas del continente ya no son meros objetos de promoción y de enseñanza; ellos tienen sus aportes y desafíos para la sociedad civil y también para la iglesia y la teología. Esto último ocurrió en la 2da. Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena (Quito, 1986). Lo llamo encuentro entre incomunicados porque uno de los pilares de la opresión es que pueblos y grupos indígenas, con trayectorias y sueños comunes, casi nunca pueden comunicarse entre sí, y además porque responsables de la pastoral y la teología casi nunca reflexionan junto con aquellos.

En otras ocasiones había estado atento al drama y al coraje indígena; pero en ese evento en Quito me impactó el concierto de voces de tantos pueblos y grupos mesoamericanos, amazónicos, andinos, del cono sur. Tuve la sensación de abrir los oídos hacia multitudes silenciadas durante siglos.

Fueron tres temáticas en que los participantes indígenas espontáneamente

daban orientaciones teológicas. Con respecto a la primera temática, dos intervenciones me estremecieron:

- "la tierra es sagrada, nosotros hijos de Pachamama somos sagrados; si nos agreden a nosotros, entonces agreden a Pachamama".

No es una auto-divinización, sino la enorme dignidad del humilde engendrado por la Pachamama. Es una dignidad trascendente. También en el cristianismo bíblico, ser hijo e hija de Dios da dignidad y sentido a la vida, da un carácter sagrado contrapuesto a cualquier agresión. Este aspecto histórico de lo sagrado es un aporte de la teología indígena en nuestro continente.

-"Sentimos la presencia de Dios, a partir de la tierra, porque ella es la médula de la teología".

Mi primera reacción fue: esa teología de la naturaleza es un pensamiento estático, mientras que la reflexión cristiana tiene un sello escatológico. Luego recordé cómo esta expresión se combinaba con relatos de lucha por la tierra y la experiencia de Dios en ella. Son actitudes en verdad complementarias. Por otra parte, la presencia de Dios es siempre precisa, encarnada. El Hijo de Dios se hizo carne, se hizo tierra. Esta tiene una consistencia sacramental. Cada presencia sacramental de Dios es fuente de teología.

En el compartir sobre la segunda temática: creencias y evangelización, recogía dos hermosas verdades:

-"Los indígenas ya estamos salvados".

Estas palabras tienen un componente de gratitud; ellos gozan ya de salvación, y también un componente de crítica a tanto evangelizador que supone lo contrario. Al oír esa frase pensé en la eficacia de la salvación cristiana, ante la cual las clases ilustradas ponen muchas condiciones (cumplir normas, saber verdades... cuando la salvación es pura gracia de Dios), y ante la cual la religión popular es tan agradecida. ¿Cómo evangelizar desde la base que Dios ha salvado a la humanidad entera; que Dios camina con los pueblos indígenas?

-"Tenemos nuestra propia religión y nuestro Dios está en el maíz, en la tierra...".

En tantos rituales sincréticos, tanto indígenas como en las multitudes urbanas, se está diciendo -no con palabras, sino con gestos despreciados por la élites religiosas- "así es nuestra religión, nuestro Dios". Son gestos, son oraciones, son virtualidades teológicas. Esto me hace soñar con catolicismo: ¿cuándo llegaremos a la universalidad de la fe en Dios, con sus mediaciones eclesiales? ¿a una universalidad que asume cada cultura y época?, y ¿cuándo venceremos la intolerancia y el ateísmo hacia el Dios del otro, hacia la alteridad de Dios?

La temática del proyecto histórico de liberación fue abordada con prudencia, calculando posibilidades. La sentí más fresca que las dos anteriores, quizás debido a la fragmentación indígena y a la laboriosa alianza con otros sectores populares. Anoto un par de expresiones:

-"Nosotros los indios, hijos de un mismo Creador, tenemos que luchar unidos".

Sin duda, luchar juntos es una prioridad para el mosaico de pueblos indígenas agobiados y dispersos. Me llama la atención que invocan un único dios para avanzar

juntos, dado que cada pueblo tiene sus propios nombres para Dios; parece que el mensaje cristiano da a estos pueblos un principio de unidad y un aliento para la lucha.

-"Queremos un Reino en esta tierra".

Primero pienso que es imposible, en este mundo plagado de contradicciones y de pecado. Recapacito y recuerdo el tesoro escondido, la levadura, la red, en las parábolas de Jesús. Sí, el Reino está creciendo en esta tierra, entre maldades y virtudes. Claro, el Reino no concuerda con los poderes que crucifican a Cristo y a toda la humanidad sufriente, el Reino no es de "ese" mundo; pero sí es de la tierra y el cielo nuevo.

Muchísimo más encontramos en la sabiduría creyente del pobre, en la teología de indígenas y mestizos. Sólo he anotado unas vetas. Ahora bien, como Pedro Morandé (en Nütram, III/2) ofrece una lectura muy curiosa de dicho Encuentro Ecuménico, o más precisamente, del Manifiesto allí elaborado, alargo mis anotaciones.

Concuerdo con Morandé en la crítica a élites ilustradas que manipulan e intentan sustituir la cultura e historia de los pueblos en América Latina. Pero la 2da Consulta Ecuménica en Quito no es una muestra de eso. Lamento que Morandé no tome en cuenta los tres ejes de esa excelente Consulta: tierra y organización, creencias y evangelización, proyecto histórico; y que escoja hacer juicios sobre la sicología de agentes pastorales, para concluir con una acusación sin fundamento: "el discurso indigenista de los grupos pastorales... es un acto objetivo de destrucción de la 'memoria histórica' de los pueblos indígenas de América Latina".

Vale aclarar varias frases en ese artículo de Morandé.

-"Total repudio de la celebración de los 500 años de la evangelización".

Cuidado, lo que hace el Manifiesto de Quito es repudiar "estas celebraciones triunfalistas" (no repudia los siglos de evangelización), y más a fondo critica la invasión y la "evangelización" ligada a tal invasión violenta, pues se trata de los 500 años. Luego el Manifiesto rechaza, no el proceso de evangelización, sino el hecho que iglesias sean "instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos". Esto ha ocurrido.

- "Cualquiera puede adivinar que (el Manifiesto de los pueblos indígenas en Quito) no lo redactó ningún indígena". Al respecto puedo aclarar que a partir de los indígenas presentes en Quito y sus opiniones, una comisión de indígenas escribió el Manifiesto (los no-indígenas no participamos en su producción). La cuestión de fondo es que los indígenas, para expresar sus ideas a otros, usan el lenguaje apropiado; existen indígenas que han aprendido a comunicar sus inquietudes mediante el idioma dominante.

-"...hecho fundamental. No la existencia de la injusticia, sino la sabiduría...". Me parece que en la historia del continente, el hambre y la opresión son los hechos fundamentales, inseparables de la sabiduría y coraje con las cuales el pueblo indígena enfrenta toda adversidad. Hacer una dicotomía entre injusticia social y sabiduría popular, y privilegiar la segunda, es un artificio mental.

-"Viva el indio, muera el mestizo". Esto me parece un buen tema de discusión; aunque no cabe atribuir al Manifiesto de Quito esa postura de vida-muerte. Sí existe

una tendencia a aislar la causa indígena. Tiene referencias a la realidad: la constante confrontación con el mestizo comerciante, transportista, funcionario, hacendado, profesor, etc. A la vez, existen considerables vínculos culturales, espaciales, económicos, religiosos, el compadrazgo, etc. entre indígenas y mestizos. Creo que en varias sociedades latinoamericanas, si los sectores mestizos respetan y buscan confluencia con los sectores indígenas, éstos pueden consolidarse y aportar mejor a un proyecto común.

Pueden aclararse y debatirse otros puntos de esa torcida lectura de la 2da Consulta de Quito. Pero, a mi entender, lo más urgente ante la conmemoración de los 500 años es el futuro de los pueblos indígenas, sus lazos con las masas mestizas, y la gestación de nuevas sociedades pluri-culturales; desde esta preocupación podemos revisar mejor el pasado.

Con respecto a la evangelización, insistiría que es hora de iniciar una nueva etapa, asumiendo herencias buenas, pero sobre todo comunicando la Buena Nueva en diálogo con la fe actual de los pueblos indígenas. Por eso, junto con preguntarnos 500 años ¿de qué?, vale plantearnos el reto de 500 años y ahora ¿hacia qué? De modo específico, me pregunto ¿qué contribuye la tradición religiosa mapuche a la nueva evangelización?

3. Aportes de la religión mapuche

En un sentido estricto, evangelizar es anunciar, poner en práctica la salvación en Cristo. Con respecto al pueblo mapuche, ya se han trazado objetivos y contenidos. En 1979, los Obispos del sur del país mediante su carta Evangelización del Pueblo Mapuche han marcado un rumbo. En 1986, el Encuentro Ecuménico en Futrono hace propuestas claras y precisas. Ya comentamos el mensaje de Juan Pablo II en Pampa Ganaderos que asume las dimensiones de defensa y construcción. Además, cada Iglesia y comunidad local, presente entre los mapuches, tiene sus líneas de acción, que incluyen un llamado a la conversión del pecado y a llevar a cabo una vida nueva.

Aquí quiero enfatizar un asunto a menudo descuidado: el pueblo mapuche, con su religión, contribuye a la evangelización. Por supuesto dicha religión vale en sí misma; pero además influye y aporta a la cultura nacional, y lo que interesa acá, a la acción evangelizadora. Así se consolidan nuevas vías de trabajo.

Al respecto indico dos criterios:

-la reciente enseñanza católica de que el pueblo es sujeto, no sólo objeto, de la evangelización (Puebla N° 450, 1147), y que la religión del pobre tiene una fuerza liberadora (Puebla N° 452), y

-el modo como el Evangelio asume la cultura judía es un modelo para la evangelización hoy. Aunque hay, en los escritos neotestamentarios, una controversia con elementos culturales y religiosos judíos, a fin de cuentas ellos son un dinamismo -y no un obstáculo- en el mensaje evangélico (por ejemplo, aspectos del Reino, elementos apocalípticos y proféticos, oración y festejo judío).

También anoto unas cuestiones previas. Una es que como todo pueblo en la historia humana, el pueblo mapuche busca y necesita la palabra y acción salvadora;

es decir, contribuye de partida con una activa receptividad al mensaje evangélico. No me refiero a que un cristianismo *güinca* y burgués se apropie de rasgos mapuches. Se trata de la necesidad de una evangelización interpeladora y encarnada en su cultura. Es pues la receptividad a una evangelización que se hace judía con los judíos y mapuche con los mapuches...

Otra cuestión previa es que, a diferencia de otros pueblos desintegrados por la secularización, este pueblo mapuche -como los quechuas y aymaras, con los matices propios de cada uno- tiene una religión integrada en toda la existencia humana. Por eso, se debe hablar del aporte que todo el pueblo e historia mapuche hace a la evangelización. Sin embargo, por espacio en la revista, y también por mi interés de recalcar sólo un punto a menudo descuidado, me limito al aporte del factor religioso.

De partida, la religión mapuche es mayormente oral (no usa textos escritos) y ritual (en contraste con el cristianismo occidental moralista). No son carencias; más bien son logros que invitan a replantear la metodología en la evangelización. Sí ésta es más oral y carismática es posible una mejor comunicación con los sectores populares. Si la pastoral es ritual y simbólica, se logra mayor contemplación de la obra de Dios.

También es una tradición que cohesiona a la población mapuche. Ante la escalada de agresiones, hoy es más necesaria la unión de los sobrevivientes mapuches. Por eso, además, la tarea evangelizadora tiene que ser ecuménica, tanto entre las iglesias como entre éstas y las estructuras religiosas autóctonas. Cuando ocurre lo que dice una mujer: "evangélicos prohíben nguillatunes de mapuches", entonces los cristianos estamos colaborando con un divisionismo y en última instancia con un etnocidio; pero esa misma señora agrega: "yo estoy evangélica; pero notificada pal'nguillatun también, eso nunca se pierde" (Nütram, I/1, pág. 11); así avanza el ecumenismo de base.

En el Nguillatun y otras ceremonias, según los estudios que he revisado, es muy intensa y vital la participación de todos los presentes. (Por otra parte, es preocupantes que algunas comunidades mapuches casi nunca hacen estas ceremonias reproductoras de su identidad). Podemos decir que la liturgia mapuche alienta una renovación de la católica y protestante; en el sentido que la existencia cotidiana (tierra, agricultura, ganadería, familia, comunidad, y tanto más) esté simbolizada en el culto, que éste asuma las necesidades y sentimientos básicos del pobre. También nos preguntamos si prácticas tan mapuches como el muday y la danza estarán siempre ausentes de la liturgia cristiana.

Otro gran baluarte de la tradición mapuche es la sanación: de enfermedades físicas, de la acción de espíritus malos, de todo tipo de trastornos. Es cierto que tanto algunos cultos evangélicos como algunas devociones a santos implican curación de enfermedades; pero, en general, el cristianismo moderno, concientizado, abandona el ministerio de sanación. A partir de dicha tradición, es posible enriquecer muchísimo la vida sacramental. Tenemos un contenido de sanación en bastantes sacramentales, y en el bautismo, confesión, y unción de los enfermos. Al respecto hay que descubrir símbolos ligados a la cultura mapuche.

Como otras religiones populares, la mapuche tiene una amplia gama de responsables y cierta jerarquización. Resalta además el papel conductor de la mujer (machi, meica, y otros roles). En referencia a todo esto, las iglesias cristianas son motivadas a superar la concentración de poder y a corregir la subordinación de la mujer.

Finalmente, se trata de una modalidad mapuche de comunión con Dios y amor al prójimo; es uno de los tantos modos cómo los pobres preferidos por Dios -sin importar la denominación religiosa a que pertenecen- tienen fe en su Dios. La evangelización no debe ser mezquina; no puede negar el misterio de Dios manifestado a todos los pueblos del mundo. Un testimonio como el de este mapuche residente en Santiago: "yo a Nguenechen, a Dios lo veo como el Papa, bonito, que anda de blanco, que es livianito pa'caminar, lo veo con cara de mapuche..." (Nütram, I/1, pgs. 10-11), revelan una mezcla (bien común) de imágenes, pero una intuición teológica magnífica: Dios tiene cara de mapuche.

En conclusión, una labor evangelizadora humilde y gratuita recibe valiosísimos aportes del pueblo mapuche. Los recibe no por interés táctico, sino que urgida por la maravillosa fe de un pueblo tantas veces vejado, pero siempre perseverante en su derecho a existir, hoy y mañana.

(Publicado en Nütram. IV/1, págs. 19-27, 1988).

Capítulo 2. Ingredientes y Retos en la Teología Aymara

Así como hay alimentos enlatados que rápidamente son preparados y consumidos, así también hay teologías tragadas sin meditación y que casi no tienen sabor. Por ejemplo, reflexiones atosigadas de citas bíblicas sin una hermenéutica desde el pueblo creyente, o exposiciones doctrinales sin indagar en los signos de los tiempos.

Por otra parte, las familias aymaras pacientemente elaboran su caldo del día, con pocos ingredientes pero con una sazón agradable.

Se puede decir que también su teología tiene un cocimiento lento, conversado y saboreado, con los ingredientes del sentimiento y la realidad andina.

En el Taller de Teología Aymara[1] me ha vuelto a impactar que es una reflexión hecha sin apresuramiento, entre interlocutores y con ingredientes y retos que no se dan en otras latitudes. Es una reflexión que se va consolidando ahora que este pueblo ha recorrido unos diez siglos de historia, y cuando es problemático su porvenir dada la absorbente modernización capitalista.

Es pues un pensar la fe que arranca de un pasado sólido y que atisba signos de los tiempos. Con respecto a los interlocutores se trata de personas provenientes de comunidades campesinas y urbanas, con su inagotable sabiduría, militantes de iglesias con raíces en la población andina, e intelectuales que aprenden muchísimo del pobre y le dan sus aportes.

La especificidad, el sabor de esta teología se debe a su genial combinación de ingredientes. Tenemos nuevos ojos y corazones para acoger la Palabra de Dios, la enseñanza eclesial, la reflexión humana de la fe, y para combinarlos con los signos cotidianos. Los signos durante este Taller han sido: tierra, comunidad, lucha, iglesia, religión aymara. En otras ocasiones se añaden ingredientes como la enfermedad, familia, sexualidad, organización, migración, trabajo, nación, fiesta. Es decir, en la teología nos convertimos a los signos de estos tiempos en el espacio andino, pensamos lo que sentimos cada día.

También quiero subrayar retos. En primer lugar, el rol de la teología cuando se pasa de una religión oral a una escrita. Un segundo reto es confrontar la actual divinización de lo monetario. En tercer término, delinear una eclesiología ecuménica y crítica de todo lo que agrede al aymara. Por último, visualizar una liberación con particularidades aymaras.

---

1. Todas las citas de este artículo provienen de este Taller organizado por el Centro de Teología Popular, La Paz, 1987.

1. De la tradición oral a la escrita

De un modo de vida que durante siglos sólo era transmitido de boca en boca y tenía su teología oral, bruscamente va siendo consignado por escrito, y la teología asume este vehículo cultural. Recordemos que trabajos en tiempos pasados, hechos por cronistas, extirpadores de idolatrías, historiadores, funcionarios coloniales, estaban dirigidos a las autoridades; es cierto que recogieron datos valiosísimos, pero en el fondo se escribían en la gran empresa de expoliar el mundo andino.

Por otra parte, hubo teología de parte del indígena, ya que una corriente de misioneros y de evangelizadores pensaron su fe en comunión con el pobre. En décadas recientes, abunda una revalorización de lo andino, por parte de científicos sociales, pastoralistas, artistas, políticos.

También la teología vuelve a asumir la historia y fe de este pueblo, con la palabra escrita e impresa. Esta tarea constituye un reto.

Cabe tener presente los primeros escritos cristianos. Una fe iniciada y estructurada por medios orales, gracias a la labor eclesial y teológica de las primeras comunidades -con sus evangelistas y apóstoles- da el paso hacia diversos escritos neotestamentarios. Creo que aspectos de este proceso son determinantes para la labor actual.

Se trata de grupos pequeñitos y despreciados por los pudientes de esa época; ellos escriben su Buena Nueva de salvación para todos. Hoy el vapuleado pueblo aymara elabora teología desde los márgenes del orden social, y lo hace no para sí mismo sino como luz para todos.

Los evangelios y las cartas relatan hechos, dan testimonios, contienen un Kerygma, ofrecen doctrina, consignan oraciones, animan la praxis. Así se abarcan muchas dimensiones de la existencia creyente.

De modo semejante, en cuanto a la teología andina actual, es una reflexión entusiasta sobre los hechos de salvación, con un contenido espiritual y doctrinal.

Las comunidades fueron portadoras, creadoras tanto de la tradición oral como de las versiones escritas, inspiradas por el Espíritu Santo, estos factores de tradición comunitaria y fidelidad a la revelación de Dios sellan toda reflexión cristiana. Por eso, lo que hoy se escribe sobre la fe aymara es un fruto colectivo y es tradición impulsada por el espíritu de Dios.

Lucas y Pablo destacan en su capacidad de comunicar la fe a grupos humanos y culturales diferentes a la matriz judía; ellos "entran" en otras culturas y las interpelan con la novedad cristiana.

Es una labor exigente y delicada, que perdura a lo largo de toda la historia de la Iglesia, y que en la actualidad es retomada en la realidad aymara; aquí ciertamente implica tensiones, ya no con los judaizantes del siglo I, pero sí con los occidentalizantes del siglo XX.

En concreto, hoy se da la tarea de escribir la tradición oral aymara cristiana de cuatro siglos. Bien sabemos que no se trata de una cultura uniforme, sus trayectorias locales y regionales, rurales y urbanas, de sierra, altiplano y ceja de selva, de migrantes en la costa, suscitan una teología con muchos colores y matices. Por otra

parte, al contrastarlas con las culturas dominantes, aparece un perfil aymara más o menos homogéneo.

Retomando lo antes dicho, al elaborarse y escribirse esta teología aymara, a mi entender, se caracteriza por lo siguiente:

-está fundamentada en la Buena Nueva, que en los comienzos del cristianismo fue recibida y proclamada por "insignificantes" grupos creyentes y que hoy en la región aymara es vivida por un pueblo postergado,

-así como en los primeros escritos cristianos había una variedad de géneros y modos de comunicación de la fe, la teología aymara es una profundización de la vida cristiana en toda la realidad histórica,

-es una elaboración comunitaria (comunidad de base, y gran comunidad eclesial), que obedece a la acción del Espíritu de Jesús, y por ello recoge críticamente la gran tradición andino-cristiana,

-continuando en las huellas de Lucas y Pablo, hoy intentamos una comprensión de la fe que se inserta en culturas dinámicas, como la aymara y la quechua, dialoga con ellas, aprende sus verdades, y le ofrece la novedad de la salvación en Cristo presente en toda la historia andina.

Durante el Taller en La Paz, Marcelino Chuquimia decía: "uraqix mä istalljamawa kawkhantix ma tata yatirix kuka jach'nuqasin uñxati..." (la tierra es como una istalla donde el señor yatiri lee de la coca).

¡Qué magnífica verdad! En la tierra del pobre encontramos la revelación.

Me inclino a añadir que en la formulación de la teología aymara-cristiana, la Biblia también es como una istalla donde las personas sabias leen y leen no en el aire sino en la tierra, leen palabras de Dios que son como sabiduría encontrada en las hojas de coca que caen en la tierra.

Por eso la teología que se escribe forma parte de la comunicación que existe en el pueblo aymara; una comunicación que por ser cálida, terrenal, comunitaria, espiritual, hace que la teología tenga estas características.

2. Lo aymara-cristiano contrapuesto al progreso monetario

Ya decía que ingredientes cotidianos como tierra, comunidad, lucha social del pobre, incentivan una teología aymara.

Ahora podemos anotar otros ingredientes de creciente importancia: el proceso de escolarización, la constante migración, el trabajo asalariado, el comercio.

Es lo que ocurre en la mayoría de la población aymara en La Paz, Tacna, Ilo, Arequipa y otros pueblos. Es verdad que allí recrean su identidad aymara[2], pero lo que subrayo es que allí optan por una vía nueva: el progreso monetario.

En otras palabras, no cabe seguir pensando en el aymara como sinónimo de campesino-indígena; también y cada vez más hay aymaras comerciantes, trabaja-

2. Ver en la obra de Albó, Sandoval y Greaves, Chukiyawu, la cara aymara de La Paz, los tomos III, Cabalgando entre dos mundos (1983) y IV, Nuevos lazos con el campo (1987); y el caso de aymaras en Lima, examinado por Bertha Gálvez. Entre Aymara Aujourd 'hui Toulouse, 1982.

dores asalariados que lógicamente asumen la meta de acumular dinero, invertir, tener ganancias en la sociedad capitalista.

Ahora bien, el progreso -incluyendo crecer monetariamente- es positivo para las masas pobres.

El problema es cuando dicho progreso pasa a ser no un medio para una vida más digna sino el motor hegemónico de la existencia. Entonces afecta toda la vida, la experiencia religiosa, el quehacer teológico, la organización eclesial.

En último término, el progreso monetario conlleva una "fe": la persona cree en el dinero como solución para todo, cuando la verdad es que el sistema monetario manejado por pocos privilegiados niega la humanidad de las mayorías andinas.

Me parece que gran parte de la población aymara vive la tensión entre dos polos: su ser y trayectoria propia, y formar parte de la sociedad envolvente. Con respecto al primer polo. Carlos Intipampa decía agudamente: "...hace 500 años nos querían acabar, pero no pudieron, nadie nos puede quitar el ser aymara...".

Con respecto al segundo polo, Joaquín Pauro advertía: "...ahora es triste, en los últimos años van desapareciendo estas tradiciones y costumbres, porque la sociedad envolvente traída del exterior la va ahogando y nos quedamos confusos, incluso nosotros a veces desvalorizamos a nuestra cultura...".

Considero que el porvenir de la identidad aymara se contrapone a dejarse arrastrar por el caudal de un progreso medido con el dinero controlado por minorías pudientes. La reflexión cristiana toma muy en serio esta contraposición; la interpreta como un dilema entre la identidad creyente en el Dios vivo, y la adoración de un ídolo que acarrea muerte. Ante esto, parece secundaria la tensión entre mundo aymara y las iglesias cristianas.

Durante el Taller mucho se recalcó esta tensión secundaria porque existe el problema; pero no podemos dejarnos obnubilar la vista y olvidar la contraposición mayor en la actualidad. Tanto la religión aymara como el factor cristiano tienen como adversaria la absolutización del dinero.

Por ejemplo, la penetración del mercado capitalista afecta todo el vasto campo religioso: el ritual de alasitas es casi absorbido por una feria comercial en las ciudades, las celebraciones patronales católicas dependen cada vez más de grupos de poder local, el culto evangélico que exalta el éxito del individuo creyente suele tener como medida implícita el éxito económico.

Pasando al ámbito teológico continúan siendo trabajados temas como la especificidad de la religión aymara y las características del cristianismo, las divinidades andinas y las representaciones cristianas de Dios, y se toman en cuenta las tensiones en estas temáticas. Pero la problemática mayúscula es una fe aymara-cristiana contrapuesta a una pasión sacralizada por el dinero. La teología indaga en la alternativa entre una fe vital-liberadora y una idolatría subyacente al progreso monetario.

Por eso, nuestra preocupación se vuelca hacia las manifestaciones del Dios de vida y libertad, en contraste con los ídolos que sustentan el "progreso" monetario. Con respecto al sincretismo, no sólo nos fijamos en la mezcla entre lo autóctono y lo cristiano. El fenómeno es más complejo, ya que se entrecruzan lo andino -aymara,

quechua, y mestizo-lo cristiano reinterpretados en todos estos siglos, la modernidad con sus valores y alienaciones. Y cuando reflexionamos sobre los mandamientos cristianos hacemos referencia al terreno del negocio y comercio en que están involucrados también los aymaras, y también a la vivencia del amor en el contexto urbano y laboral.

Ya no basta considerar la reciprocidad con Pachamama; junto a ese eje de la ética andina también consideramos las exigencias morales en la cambiante sociedad boliviana y peruana. En este contexto hay otro asunto crucial. Hay que replantear la dicotomía entre ser aymara y ser occidental. Un sector cada vez más numeroso de aymaras, hoy son habitantes urbanos, o han migrado a un centro de trabajo en forma temporal, tienen educación secundaria, y reciben el impacto de los medios de comunicación masiva. Son pues aymaras con una gran cantidad de costumbres occidentales. Esto no significa pasar por alto las diferencias y contradicciones entre los aymara y lo occidental. Es necesario seguir viendo lo aymara con categorías propias, como por ejemplo lo hacía Ramón Conde: "nosotros no adoramos... con nuestras WAK'AS hacemos una reciprocidad, en aymara se dice hacemos Ayni. Es la lógica occidental la que piensa que nosotros estuviéramos adorando a las piedras, a la Pachamama, a los Achachilas...".

Y como este caso, de acusar de adoradores de objetos o de la naturaleza y no ver la dinámica aymara de reciprocidad y con los seres divinos, hay muchas otras situaciones en que se violenta lo específicamente aymara con esquemas inadecuados de pensamiento. Pero, por otra parte, no cabe separar (de modo artificial) al pueblo aymara de la sociedad envolvente. Existe una apropiación aymara de muchos elementos occidentales (un hecho ante el cual algunos indigenistas cierran los ojos).

Ahora bien, aquí nos interesa el rol de la teología cristiana. Ella contiene una herencia occidental, con esta herencia, y con toda la sabiduría andina, elaboramos una teología aymara. La fe de este pueblo ha sido y continuará siendo afectada por la herencia cristiana occidental y por las tradiciones andinas. Más a fondo, se trata que la reflexión cristiana asuma la sabiduría andina y desde ella confronte el hegemonismo occidental; y esto se puede hacer con la peculiar estrategia del aymara. Al confrontar lo extraño, no lo destruye, sino más bien lo incorpora en menor o mayor medida en su identidad aymara.

3. Una amplia militancia creyente

La fe de una persona y comunidad aymara hace referencias a muchos símbolos, rituales, comportamientos humanos. Es, pues, una fe que rebalsa demarcaciones de una religión, iglesia, credo, doctrina, unidimensionales. ¿Por qué? ¿Por la marginalidad social, y también eclesial, del aymara?

Sí, en parte esa marginalidad explica un actuar más pluralista. ¿Por qué su mundo es relativamente autónomo ante la sociedad envolvente? Esto también ocurre. ¿Por el carácter trascendente de la fe, que siempre tiene mediaciones, pero a la vez las sobrepasa? También hay indicadores que esto ocurre. Y podemos añadir

otras explicaciones, ya que es una realidad con muchas dimensiones.

En términos eclesiológicos tanto portavoces de la llamada religión autóctona como de las iglesias cristianas carecen de control total sobre la vida creyente del pueblo aymara. En un sentido positivo, los aymaras han creado un ecumenismo de facto. No estoy hablando de una colaboración y diálogo entre instituciones, como ocurre en el ecumenismo entre denominaciones cristianas. Se trata de prácticas y creencias con referentes simbólicos diversos pero que se conjugan en una identidad aymara-cristiana que manifiesta una proto-eclesialidad.

Al respecto, consignamos unos buenos testimonios:

Una mujer evangélica, Josefa Monasterios, después de preguntar: "¿A qué se deberán las tantas religiones que aparecen? ¿Será que hay tantos dioses?", formula este credo admirable: "...yo creo que Dios es uno, que es Jesucristo, que murió y resucitó por nosotros, por lo que había defendido a los pobres. En ese Dios único creo, y también venero a mi Pachamama, Tierra Madre, pidiéndole su bendición...".

Es decir, el Dios cristiano no cancela la fe en mi Pachamama; pedir la bendición de Pachama implica confesar la divinidad de quien los evangelios continuamente han considerado un ser demoníaco.

Testimonios de católicos señalan la militancia en dos modalidades creyentes. Por ejemplo, Calixto Quispe explica con naturalidad:

"la realidad... es la vivencia de las dos religiones. Somos buenos católicos, metodistas, luteranos, pero en la vivencia diaria también somos de nuestra religión aymara...".

Por su parte, Marcelino Chuquimia resalta la problemática:

"somos aymaras... en nuestras costumbres y en las fiestas, pero por otro lado actuamos con mentalidad ya cristiana... Vivimos en una mezcla y una tensión en nuestras actitudes".

Parecería que una gran parte de los católicos, con una vinculación esporádica con estructuras parroquiales y diocesanas, logra una mejor integración de lo aymara con lo cristiano, aunque cada factor tiene características propias.

También líderes autóctonos muestran una gran amplitud. Amadeo Condori, un yatiri, afirma: "levantamos (mencionamos) el nombre de Jesús, pero en su mayoría nos concentramos en los Achachilas, porque ya conocemos los lugares y por el contacto que tenemos...".

Es decir, sistemas religiosos diferentes no son antagónicos, más bien se complementan. Es como un "continuum" entre un polo autóctono mestizo y un polo mestizo-blanco. Cada persona y grupo muestra hacia qué polo se inclina. Por ejemplo, el yatiri recién citado está más cerca del primer polo; muchos catequistas y pastores laicos se inclinan hacia el segundo polo sin abandonar el primero; parecería que unos y otros tienen contactos con todo el espectro del campo religioso.

La amplitud de la fe también conduce a criticar algunas organizaciones cristianas. Con una mirada creyente se descubren restricciones y vicios en las iglesias que las apartan en su tradición fundante. Una fe que reconcilia y fortalece al pueblo no está de acuerdo con iglesias que dividen o alienan a la población aymara. Nos detenemos en estos dos cuestionamientos.

Una crítica es al divisionismo. El reclamo es no sólo por la existencia de denominaciones con sus respectivos programas y asociaciones con sus desconfianzas y disputas. (En comparación mucho ecumenismo del primer mundo se preocupa por estos asuntos inter-eclesiales). La problemática mayor es que iglesias desgarran y dividen a una población ya tan aplastada por otros factores. Por eso, el ecumenismo en este Tercer Mundo reacciona con dolor ante todo lo que agrede al pueblo de Dios.

Consigno aquí trozos de una lúcida reflexión del dirigente campesino Daniel Calle: "los cristianos... en nombre de los cielos ¿qué están haciendo?... nos dividen, nos hacen pelear y siguen trayéndonos ideas foráneas... Tenemos que hacernos un lavado cerebral así como a los metodistas, luteranos y católicos... Ellos tienen que entrar en nuestro modelo de pensar y actuar, pero estas religiones han participado en la destrucción de nuestro pueblo que florecía... No estoy diciendo que la Iglesia es mala, sino que las mismas estructuras y la manera de predicar nos están desorientando...".

En muchas comunidades y pueblos he escuchado opiniones semejantes: Las iglesias causan divisiones, desorientan a la multitud aymara. Pero Daniel Calle va más allá de la queja porque es portavoz de una alternativa: que los miembros de las iglesias entren en el modo de vida aymara porque allí hay unión y fuerza.

Una segunda crítica es que el cristianismo, a pesar de los siglos de presencia en estas tierras, aún es extraño. Se dice que debe enraizarse de verdad, y revivir en esta fecunda tierra aymara. Una mujer católica Encarna Huanca, formula claramente la crítica: "Estamos confundidos con tanta competencia que hacen las distintas confesiones. Unos dicen que son buenos, y otros dicen que son los verdaderos... y la Iglesia Católica... cuando llegó atacó al aymara diciendo: lo del aymara es pecado... fue como si nos echaran lodo en nuestra cara y nos dejaran ciegos, confundidos... nuestro pueblo aymara tenía un cimiento sobre la roca y ahora estamos como si nuestro cimiento estuviera sobre la arena".

En otras palabras, la acción eclesial que decía combatir el paganismo, en la realidad y a los ojos de este pueblo estaba atacando todo su modo de ser, incluyendo su religión. Encarna Huanca usa una imagen acertadísima: "como un lodo en nuestra cara y dejarnos ciegos". Es escandaloso que el catolicismo (que tiene vocación de evangelización universal) negara el modo de ser aymara.

Cuando esta problemática es mirada con detención, distinguimos una estrategia humana y equivocada por parte de líderes de una iglesia, por un lado, y la evangelización y presencia del Espíritu de Cristo en la historia andina, por otro lado. No son dimensiones equivalente, aunque haya vínculos entre ellas. Lamentablemente, para algunos de este pueblo aymara, se confunde el lodo que un misionero le echó en su rostro con la evangelización, y con la imagen de Cristo.

Tenemos pues, críticas monumentales: las iglesias en pugnas entre sí dividen y debilitan a un pueblo muy sufrido y actúan como poder extraño ante el modo de ser y creer aymara. He citado sólo a dos personas; pero ellas indican una realidad general. Recordemos que la mayoría hace ceremonias tradicionales y a la vez tiene una militancia cristiana.

Salvo algunos líderes fanatizados, los aymaras no alientan pugnas confesionales. Hay un ecumenismo en la base; y desde él brotan críticas hacia organismos cristianos.

Es evidente que no son juicios contra la fe o debido a indiferencia; muy por el contrario, gracias a su fe ecuménica y lúcida, el pueblo aymara es contestatario ante errores religiosos.

4. Tradición y liberación

Personas más occidentalizadas suelen pensar con dicotomías como naturaleza-historia, tradición-liberación, religión humana-fe revelada; así es difícil, hasta casi imposible entender el acontecer andino.

Podemos ahondar en la relación entre tradición y liberación. No son realidades irreconciliables ni se incluyen una a la otra. Más bien son como dos facetas en una dinámica muy rica. Para apreciar esta dinámica, así como el conjunto de la experiencia aymara, se requiere una teología dialogante[3].

Durante el Taller afloraba la pregunta: ¿la religión tradicional aymara tiene una significación liberadora? Vale aclarar este último término, como lo hacía Carlos Intipampa: "...la lucha por la liberación... nosotros la pensamos desde una dimensión política o sindical mientras la lucha de los aymaras tiene una dimensión amplia".

De nuevo, como ya anotábamos con respecto a la fe ecuménica, el pueblo aymara nos abre un gran panorama: la liberación es una realidad amplia.

En la conversación cotidiana, este pueblo describe sus esfuerzos indesmayables para sobrevivir y lograr vivir mejor: sin usar la palabra liberación la están describiendo en muchas formas. Es liberación la lucha contra la enfermedad y tantas maneras de obtener salud, la protección ante robos o ante daños hechos por otras personas, la confrontación de desastres naturales, el trabajo con ayuda mutua, la solidaridad colectiva, elegir y supervisar a las autoridades, la alegría en las fiestas, enseñar a niños y jóvenes, y tantos otros procesos de auto-emancipación.

En estos procesos tenemos tradición y hay innovación, como aspectos complementarios, y la experiencia religiosa es inseparable de cada uno de ellos. Por ejemplo, en el trabajo cooperativo se combina la tradición de reciprocidad con planes de desarrollo comunitario y con ceremonias religiosas.

En un plano micro-andino es más palpable el factor religioso tradicional; en el plano macro-andino parece más implícito.

Quizás esto ocurra porque el proyecto global de liberación es sólo incipiente. Sabemos que un proyecto global asume lo micro-andino y lo resitúa en la compleja geopolítica contemporánea. Si la población aymara se aísla, si no comparte su acción, análisis y programa de liberación con otros sectores sociales, y si no dialoga

3. El mejor esfuerzo de diálogo sistemático con la fe aymara es la tesis de Enrique Jordá, La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe; teología desde el Titicaca, Lima, 1981. En sus conclusiones señala la intención de "búsqueda conjunta, respetuosa, abierta, fraterna, crítica desde dentro de la cultura aymara e intentando comprender lo más a fondo posible que pudimos el sentido de las cosas con ojos aymaras" (pág. 4) Con esta actitud, todos los temas de la teología están abiertos.

religiosamente con otras corrientes de la fe, entonces estaría optando por una auto-eliminación.

Por el contrario, cuando avanza el proyecto global de aymaras, quechuas y todos los sectores empobrecidos, y en este avance se desenvuelve la tradición religiosa aymara, entonces se consolida una alternativa, un porvenir de liberación.

Una muestra de cómo la tradición religiosa aymara y un proyecto global avanzan juntos es el testimonio de Daniel Calle, nieto de yatiri y dirigente social a nivel nacional: "...me comprometí con el sindicalismo. Como aymara los dirigentes acudimos a los Yatiris, para ofrendar a los Achachilas a que nos vaya bien en nuestra misión de autoridad, para que seamos protegidos en los momentos difíciles de la lucha... soy consciente de la protección porque me salvó de tantas caídas de muerte. Recién me doy cuenta. Achachilanakasanxa taqi ukanakarakis pasituxä. Khä pachan utjki ukaxa ukhamarakiw jiwasampiski sasa. Ukat sirix achachilanakat janiw aramasitati aytasipunitawa sasaraki (en nuestros achachilas todas estas cosas nos pasan a nosotros, y así también todos los que y los que están en aquel mundo. Por eso suelen decir que no te vas a olvidar siempre de los Achachilas)... ...en Patacamaya todo el cuartel nos ha rodeado con toda la gente: estaban a punto de sacarme, no sé cómo he zafado, pero he desaparecido, no pasó nada... Entonces todo este recuerdo me venía, porque mi abuelo Yatiri y los yatiris de ese tiempo me han dicho, te vas a cuidar, te lo estamos pidiendo de los Achachilas...".

Es así como Achachilas que residen en cerros altos y representan los espíritus de los antepasados difuntos (es decir, son divinidades de la naturaleza y el pasado de la comunidad) resultan siendo divinidades del espacio vital, de antepasados vivos y de luchas sociales justas. El testimonio citado es excepcional, en el sentido de ser un líder de base que tiene un rol nacional, pero el hecho de una religión tradicional en un afán social liberador no es excepción, ya que ocurre continuamente la ceremonia a la Madre Tierra y la reivindicación aymara de sus terrenos frente a poderes abusivos.

Es lamentable que aún contemos con pocos estudios sobre la religión en movimientos sociales recientes. Sin embargo, podemos mencionar la efervescencia en las primeras décadas del siglo XX.

En el lado boliviano, el fenómeno llamado cacical. Muchos caciques han sido yatiris o han estado acompañados por yatiris en su lucha contra la opresión: también había presencia adventista y católica en ese fenómeno. En el lado peruano, la lucha para tener escuelas en el campo, algo vetado por el gamonalismo; fue una reivindicación que contó con un vigoroso impulso de la Iglesia Adventista.

Ahora bien, es cierto que éstas son reivindicaciones parciales, pero el hecho de combinar religión tradicional, cristianismo y movilización de los pobres, nos está señalando una potencialidad que podría estar presente en un proyecto global de liberación.

En esta temática también debemos retomar el mensaje bíblico. Allí en términos generales, la liberación tiene una amplitud infinita y de ningún modo se opone a las tradiciones del pueblo elegido por Dios. En el anuncio de nuevas obras de Dios continuamente se recuerda su actuar en el pasado.

Las teologías neotestamentarias designan la relación entre Dios y la humanidad en el sentido de proceso: es una relación salvífica, de redención, liberación, reconciliación, filiación. Es un proceso que no se limita a incidentes puntuales, porque es toda la persona, toda la creación, la historia entera y la eternidad, afectadas por el proceso de liberación integral.

Es también un proceso de continuidad entre la vida de Jesús y el porvenir de vida nueva para todo creyente. Como Jesús ha resucitado, todo es transformado. O como dice Pablo: "...igual que Cristo que fue resucitado de entre los muertos por la Gloria del Padre, asimismo nosotros vivamos una vida nueva... ...la muerte de Cristo fue un morir el pecado, y un morir para siempre; su vida es un vivir para Dios. También ustedes considérense como muertos para el pecado, y vivan para Dios en Cristo Jesús" (Romanos 6:4, 10-11).

Es decir, la tradición de la resurrección es una esperanza de liberación. Lo vivido por Cristo es vivido hoy por la comunidad creyente.

Volvamos a la reflexión aymara, y la íntima relación entre tradición y novedad de liberación. Encarna Huanca la sintetiza así: "...tenemos un pasado, una raíz que nadie puede matar, de la que siempre brotará algo, aunque haya dificultades, pero esa raíz tiene fuerza de experiencia y nos ofrece esperanza".

Así es la sabiduría aymara, ni retrógrada ni pura ilusión; sus bases son sólidas y fecundas como raíces del árbol y su esperanza es como ramas robustas. Terminamos resumiendo los retos anotados en estas páginas.

En primer lugar, de la comunicación oral y viva de este pueblo aymara brota la elaboración teológica que hoy se escribe.

Un segundo reto es que el sincretismo aymara-cristiano confronta la idolatría monetaria; y por eso la teología tiene como tarea un discernimiento de la manifestación del Dios vivo, en contraste con los falsos dioses de hoy. Un tercer reto es de carácter eclesiológico. La amplia militancia creyente es ecuménica y hace una honesta crítica de las iglesias; de ahí que la reflexión sobre la Iglesia de los Pobres en el mundo andino tiene amplias referencias simbólicas.

Por último, la trayectoria religiosa del pueblo aymara forma parte y a veces es como el corazón de su práctica de libertad integral, porque como dice Encarna Huanca "somos una raíz que nadie puede matar" y esta raíz "ofrece esperanza".

(Artículo publicado en Fe y Pueblo, 18 (1987), 31-37, La Paz).

Capítulo 3. Teología Indígena: Implicancias para otras Teologías

La reflexión indígena, cosmo-centrada, ¿qué aporta a la teología contemporánea hecha con la mentalidad de sujetos históricos? Una reflexión particularizada, aunque afectada por acontecimientos locales, y transnacionales, ¿cómo interactúa con otros modos de pensar, y cómo revoluciona a los no-indígenas?

Nos conmocionan fabulosas transformaciones, en todo el planeta y en cada ámbito de la existencia humana. La mundialización de pautas económicas y de pautas de diversión; revolución de la informática; ingeniería genética, reivindicaciones ecológicas; y otros cambios que -aunque inculcados por las élites- atañen en mayor o menor grado a toda la humanidad. Tenemos además unos terremotos sociales: multitudinaria migración a ciudades y forja de identidades populares nuevas; infinita hambre y enfermedad; amplio acceso al sistema educacional; multifacético protagonismo popular; nítida irrupción de la mujer; entrecruzamiento de violencias y de esfuerzos por sobrevivir; un generalizado afán de "progresar"; y en medio de estos terremotos la ciudadanía anónima va reconstruyendo sus existencias. A esto se suman otras complejidades: caídas de regímenes e ideologías autoritarias, y por otro lado, afianzamiento del totalitarismo del mercado; acentuación del neo-liberalismo; auge de fundamentalismos (en lo político, en lo religioso, en lo parasicológico, en lo deportivo, en el nacionalismo, etc.); fracaso de proyectos de desmilitarización mundial; exacerbación hedonista; y -en medio de la secularización- incontables sincretismos religiosos y movimientos de espiritualidad.

Con este trasfondo, se hacen ensayos en las ciencias, en el "sentido común", en la filosofía, en la teología (como la aymara). Les caracteriza ser ensayos -cada uno en su terreno- de carácter inaugural, ya que el acontecer humano va palpando nuevas líneas básicas. Por todas partes brotan evidencias que en nuestra época maduran y se cierran trayectorias, y se abren unas nuevas. En este sentido estamos en un momento inaugural y nos preocupan líneas básicas.

Pues bien, ¿cuál es el perfil de la teología? Ante fascinaciones contemporáneas; subjetividad, progreso científico y técnico, mercado planetario, placer instantáneo, y otros fenómenos, una comunidad creyente se siente asediada por ídolos y también llamada a razonar su esperanza. Es decir, la teología de "los de abajo" afirma líneas alternativas a dichos absolutos. Así, no es un perfil anodino; entra en confrontaciones; con generosidad y calidad simbólica formula perspectivas desde los bordes de la historia. Son perspectivas compartidas generosamente con quienes están abiertos a símbolos que entrañan alternativas. Dado tantísimo obstáculo a la

sobrevivencia, uno cree en milagros; y desde interminables y agobiantes dolores, uno espera en quien es roca de salvación.

En concreto, hacen teología aymara quienes tienen identidad, organización, pensamiento, espiritualidad aymara[1]. Reflexionan una realidad sagrada y la fe comunal en ella; la piensa como población agobiada cuya esperanza está puesta en mediaciones salvíficas; y esta cosmovisión propia es conjugada con el itinerario cristiano de la salvación del mal. Puede, pues, llamarse teología aymara-cristiana. (También existe una teología en torno al ceremonial, liderazgo, y saber aymara -con escaso o con ningún componente cristiano que puede ser llamado "pensamiento religioso aymara", una temática rica, que no incluyo en este artículo).

En la medida que personas aymaras se autodesignan y son católicas, puede haber una comprensión de fe en y de Iglesia. Además, es un modo de pensar que impacta otros modos de pensamiento. En este sentido escribo estas páginas. Como no-aymara y como católico, presente en este pueblo, veo que la teología hecha por esta población indígena se conecta con necesidades de otras teologías. Mi punto de partida es la productividad aymara, dentro del afán generalizado por las ya mencionadas "líneas básicas".

Vuelvo a la denominación. ¿Es acertado decir aymara-cristiano? Si la definición es autóctona, puede hablarse de una *pachasophia*, porque *pacha* (término quechua/aymara) significa espacio y tiempo, es decir, lineamientos de lo existente; y *sophia* puede abarcar conocimiento, intuición, símbolo, sin limitarse a un "logos" occidental. Sin embargo, el lenguaje institucional favorece el concepto de teología. Poblaciones -como la quechua, aymara, mestiza- tienen sus propias categorías teológicas y las aportan a otros pueblos. La teología no se reduce a un pensar ilustrado y de especialistas.

Veamos primero unos manantiales de esta reflexión, y luego, avances metodológicos; con implicancias hacia teologías hermanas (mujer, negro, mestizo, sistemática de la liberación) y hacia otras teologías (especulativa, positiva, tendencias contemporáneas). Me concentro, pues, en fuentes y en procedimientos. En esta ocasión no abarco grandes temáticas en la teología aymara-cristiana: conocimiento humano de la divinidad, mística, Pachamama, sacramentalidad, ética, eclesiología, teología del Reino y del Espíritu, María, misionología.

1. Manantiales de Analogía

Las corrientes de buena agua teológica brotan en todo el acontecer andino (compuesto por elementos quechuas, aymaras, mestizos). Se trata de manantiales de una sabiduría que relaciona entidades distintas, que evoca matrices, que dice más de lo que dice... porque está atenta a la revelación de Dios. ¿Cómo? Son

1. Los aproximadamente dos millones de aymaras están más de la mitad en comunidades campesinas, y menos de la mitad en márgenes de ciudades bolivianas y peruanas (y unos 40 mil en el norte de Chile). Mayormente están en el Altiplano; y algunos en serranías, selva y costa. Estos y otros rasgos permiten distinguir experiencias humanas y también teologías. Sin embargo, voy a recalcar lo aymara-en-común y lo compartido con la vecindad quechua y con mundos mestizos, todo lo cual conforma "lo andino".

nombres y conceptos que de modo analógico se refieren a lo trascendente. Los manantiales andinos manifiestan cualidades de comparación y relación mutua, de semejanza y diferencia entre el Creador y las criaturas. Teológicamente son conceptos del contorno e identidad andina aplicados a la realidad sagrada. Es un hablar y pensar posibilitado por la participación de la humanidad en el ser divino[2].

Voy a repasar los siguientes manantiales: visión de conjunto, arte, lucha por la vida, lógica ritual, tradición oral. Estas corrientes de agua fresca evidencian la vocación teológica del pueblo de Dios, su percepción y comunicación analógica de la fe; que enriquece otros modos de pensar.

a. Visión de Conjunto

La realidad es entendida como interacción entre seres vivientes; interacción complementaria entre la divinidad, astros, agua y tierra, plantas, animales, humanos, difuntos, y todo lo demás[3]. En 1613, Pachacuti Yamqui, cronista aymara del Collasuyo, transcribe el diagrama cosmológico del templo del sol en Cuzco. De la divinidad Wiracocha (que es *cari* esposo y *varmi* esposa) provienen el sol (masculino) y la luna (femenina), estrellas, *pachamama* (madre tierra) y *camac pacha* (señor de la tierra) por un lado y *mama cocha* (madre mar) por otro lado, hombre y mujer. Es, pues, un paradigma con jerarquía y reciprocidad.

Quechuas de Pinchimuro, entrevistados en 1974, testimonian el intercambio entre la comunidad y sus seres sagrados, en especial la Pachamama; un intercambio que incluye la oración a Dios y a la Madre María:

"Wachaqui Pachamama... Diosmanta mañarikuspan muhuta intrigayku
Pachamama sabe parir... Pidiendo a Dios le entregamos la semilla
...chay intrigasqantan wachan pay"
...eso que entregamos ella pare"
"allinta aduranku Mamachata. Chayraykuna Pinchimurupi mikhunaykupis
adoraban mucho a nuestra Madre. Por eso los productos de Pinchimuro
sumakta karan"
eran buenos.

La vida es trabajo (del campesino) y don (de la divinidad). La cosmovisión

---

2. La "analogía" es trabajada por diversas disciplinas: filosofía, teoría/científica de modelos, teología. Ver David Burrell, Analogy and, philosophical language. N. Haven: Yale, 1973; David Tracy, The Analogical Imagination, N. York: Crossroad, 1981; y artículos de G. Sohngen en Mysterium Salutis, vol. I, Madrid: Cristiandad, 1974, pgs. 996-1011; y de L. Scheffczyk y J. Splett en Sacramentum Mundi, vol. I, Barcelona: Herder, 1982, págs. 138-152. Teológicamente la relación de semejanza entre el ser humano (imagen de Dios) con Dios, nos mueve a poner nombres a Dios. "Hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa" (I Cor. 2,7). Hablamos de Dios mediante elementos semejantes y distintos del ser humano y el mundo. Como anota D. Tracy, los lenguajes teológicos suelen ser analógicos (afirmativos) o dialécticos (acento negativo, en "teologías de la palabra"). En cuanto a la teología aymara, no es pre-lógica, ni sólo simbólica; principalmente es analógica.

3. Esta cosmovisión es como madeja de hilo que va envolviendo todo, tanto en épocas pretéritas como en la actualidad. Hago referencia a Pachacuti Yamqui, *Relación en Antiquedades desde Reyno del Perú*, B.A.E. N° 209, Madrid, 1968, pg. 291 (con la anotación del extirpador F. de Avila); y la interpretación de Tom Zuidema, *Reyes y Guerreros*, Lima: Fomciencias, 1989, pgs. 38,43,90. Cito a comuneros quechuas de Pinchimuro, en B. Condori y R. Gow, *Kaypacha* Cusco: Las casas, 1982, pgs. 11 y 97; y a la historia del cargador cusqueño, Gregorio Condori Mamani, Autobiografía, Cusco: Las Casas, 1977, pg. 50.

andina conjuga esfuerzo humano y donación trascendental; en una eficaz mutualidad.

En referencia a eso hay una comprensión del conflicto. Por ejemplo, Gregorio Condori tiene su versión de la conquista del Perú y del mito del retorno de Inkarri:

"paykunaqa mana noticiasta papelpichu
apachinakuranku sino wilk' uña
q' aytukunallapi;
mana allin noticikunapaq yana q' aytukunapi,
allin noticiakunapaqta karan
yurak q' aytukuna.
Kay q' aytukunan karan libro hina, pero
españakuna mana kananta munasqakuchu
hinaspa Inkaman huk papelta qosqaku:
'kay papelmi riman' nispa:
'¿Maytaq rimasqan? Sonseras; engañayta
munawankichis.
Panpamantaq papelta wikch' upusqa.

Inkaqa manan papelkunamanta entenderanchu.
Imaynatataq papel rimanman karan,
manataq leeyta yacharanchu chayri?
khaynatan Inkanchis wañuchichikusqa.

Chaymanta pachan Inkarrey chinkapun...

Llipin paykunataqmi españakuna wañuchisqaku.
Pero kunan ñoqa nini:
'¿Ima ninkumanmi españakuna Inkanchis
kutimoqtin?'

se enviaban noticias no en
papeles sino en hilos de vicuña;
para malas noticias eran hilos
negros; para buenas noticias
eran hilos blancos.
Estos hilos eran como libros
pero los españoles no querían
que existiesen y le habían dado
al Inka un papel: este papel
habla, diciendo, ¿dónde está
que habla? Sonseras, quieren
engañarme.

Y había botado el papel al
suelo.
El Inka no entendía de papeles.
¿Y cómo el papel iba a hablar
si no sabía leer?
Así se hizo matar nuestro Inka.
Desde esa vez ha desaparecido
Inkarey.
A todos ellos habían matado
los españas.
Pero ahora yo digo:
¿Qué dirían los españas cuando
vuelva nuestro Inka?

Es decir, una visión basada en una reciprocidad sagrada; desde la cual se comprende la ruptura de la conquista y colonización.

En la actualidad predomina la aspiración del progreso; el subjetivismo; el conocimiento con esquemas de sujeto-objeto, y causa-efecto. Esto ya forma parte de la cosmovisión andina; combinada y en tensión con las herencias propias, y comúnmente supeditada al paradigma del intercambio recíproco. La clave pues es conocer la participación entre los seres, y no la mutua exclusión, aunque esto ocurre cuando dicha participación es violada.

b. Arte autóctono

En la elaboración artística hay señales del alma, y de la teología de este pueblo. El arte dinamiza los ejes de la existencia: ciclo ritual y festivo, orden espacial familiar y comunal, amor, ceremonias, juegos, lenguaje, trato social[4]. Más a fondo, el arte consolida visiones espirituales del mundo. En la codificación artística encontramos vestigios de la presencia del Espíritu; unos vestigios que el mismo pueblo capta y reproduce.

En contraste con el utilitarista intercambio social moderno, el comportamiento autóctono tiene mayor sensibilidad hacia el otro y hacia el misterio de la existencia. El gesto corporal, la cuidadosa secuencia en cada clase de conversación, estructuras de dar y recibir, sentido cualitativo del tiempo; en fin, un sinnúmero de detalles manifiestan el arte de convivir. Un ejemplo de trato amoroso (canción de Zacarías Puntaca):

"...¿para qué te habré conocido?
convirtiendo la noche en día
solamente a ti te busco,
caminando sin rumbo...

4. Extraigo un trozo de la excelente compilación de 333 cantos quechuas a lo largo del Perú, por R., E., L., Montoya, *La sangre de los cerros*, Lima: CEPES, 1987, pgs. 288-9. Cito a T. Turino "The coherence of social style and musical creation among the aymara", *Ethnomusicology*, 1989, pg. 1-30, y a V. Cereceda, "Aproximaciones a una estética andina", en X. Albó (comp.), *Mundo Aymara*, Madrid: Alianza, 1988, pgs. 347-352.

...hermosa paloma, hermosa avecilla
¿adónde vas?,
desapareciendo de mi vista,
saltando de mis manos,
llevándote mi corazón,
¿dónde estás?...".

Este hondo y delicado trato hacia el prójimo, también apunta hacia el Otro.

Con respecto a la producción musical, trasluce espiritualidad, e implícitamente, teología. El sikuri y la zampoña están en las manos y pulmones de gran cantidad de campesinos aymaras. Como explica T. Turino, cada par (guía y contra guía) y el conjunto tiene que "sonar como un instrumento", tocar contrastes en pequeña escala, y continuamente repetir melodías. Así hay un sentido duradero del universo, fuerza unificada entre seres humanos, y una comunión musical con la divinidad -ya que está ubicada cultualmente.

En general, la estética aymara es mediadora. Así ocurre en el mito, coloridos del tejido, juego, dibujo, selección de semilla (según el fino análisis de Verónica Cereceda). La belleza produce "un enlace o paso entre dos términos contrarios (enfermedad/salud, vida/muerte, natural/sobrenatural, opaco/brillante)". Cereceda muestra cómo el aymara expresa conjunción en los terrenos de belleza, amor, placer; y muestra disjunción en los campos de la mente, el dolor, la agresión.

Mediante sus contenidos simbólicos el arte ingresa en la comprensión teológica. La población aymara poco dice con argumentos, y dice muchísimo con la coreografía de una danza religiosa, el modo de construir la vivienda, tonos y contrastes de colores rituales, silencio que permite un compartir profundo; así dice su espiritualidad; así habla de la presencia transformadora del Espíritu de Dios.

c. Lucha por la vida

Junto con la inmersión en la naturaleza y sus ciclos, y la milenaria paciencia ante reiteradas adversidades, también la población andina impugna, se organiza, percibe nuevos horizontes. Esta movilización por la vida se da sobre todo en pequeñas dosis: tradición comunal en el campo y la ciudad, esfuerzo diario por conseguir alimento y jornal de trabajo, reivindicación ante el municipio y el Estado, y una gama de agrupaciones (artesanía, deporte, sindicato, música, grupos de mujeres, de jóvenes, proyectos comunitarios). Resalta el cálculo de logros escalonados y posibles, y no la fantasía de una mutación total. También hay un sentido de rotación-democratización de responsabilidades. Por otro lado, campea la desconfianza mutua, y control sobre la autoridad mediante la crítica oral.

La trascendencia de la lucha suele ser expresada por personas líderes. Dos rasgos comunes son: gente desvalida visualiza una gran fuerza colectiva, y redescubre una religión consoladora y práctica[5]. Por ejemplo: una niña de Chunchuquru manifiesta la nueva identidad andina:

5. Canción de Regina Puma (reproducida en X. Albó, *obra citada*, pg. 357); y un testimonio de Ana María Condori, *Nayan Uñatatawi*, La Paz: Hisbol/Tahipamu, 1988, pgs. 109, 186, 156-7.

"Qullasuyu markajanxa
masüru walüruwa
sallqaqata uñjasipxayäta
aymaranakaxa.

Qharüru jurpurusti
kusisitawa jakasïxa
taqi aymaranakampi
qullasuyu markana".

En mi pueblo de Collasuyo
ayer como anteayer
engañados nos encontramos
los aymaras.
Mañana, pasado mañana
me encontraré alegre
entre todos los aymaras
en el pueblo de Collasuyo.

Una trabajadora de Bolivia, Ana María Condori, da este testimonio:

"...seria mucho mejor para las jóvenes del campo saber cómo es trabajar en la ciudad y no ilusionarse en vano... y no sean como yo, que me sentía casi nada cuando fui a la ciudad...

...preferimos estar afuera donde hay que pelear, a estar en la casa aislada. Yo me sentía muy feliz de estar en un bloqueo que ya es nacional; sentía que estaba aportando y eso da mucha fuerza...

...me dí cuenta que en la Iglesia se habla de los pobres, de los enfermos. Pero solamente orando, hablando y ¿qué? la religión en sí me gusta, no es mala, muchas veces me ha reconfortado, pero no aguanto la resignación y el encerramiento".

Estos rasgos de fortalecimiento mutuo y fe luchadora incluyen una comprensión de la salvación cristiana.

Aún más, los testimonios de líderes, y prácticas mancomunadas, esbozan analogías cristológicas. Comúnmente la figura y el mensaje de Jesús no están en primer plano, debido a largas carencias en la evangelización. Pero, la fuerza liberadora, solidaria, palpita con una perspectiva pascual de pasar por la resignación y muerte hacia la vida.

d. Lógica ritual

Cada secuencia de comportamiento sagrado, referido a necesidades básicas, y el universo ritual aymara, tienen su racionalidad creyente. No voy a detenerme en el análisis de estos hechos[6], sino más bien en sus ingredientes teológicos.

6. Resaltan trabajos de H. van den Berg, *La tierra no da así no más*, La Paz: Hisbol/Ucb-Iset, 1990, donde presenta lo ritual como tecnología simbólica, cuyo trasfondo es la visión de equilibrio en el universo y la tensión con fuerzas anti-nómicas en la naturaleza, sociedad y seres sagrados, y su acucioso *Diccionario religioso*

El corazón del rito es renovar una tradición comunal y espiritual, mediante símbolos enraizados en la cotidianeidad que oscila entre lo benéfico y lo maléfico. Lo simbólico, estructuralmente polivalente, puede ser percibido de varias maneras. Caben además unas interpretaciones científicas. Por ejemplo, en una lectura inspirada en C. Levi Strauss uno detecta oposiciones binarias: arriba/abajo, varón/mujer, luz/oscuridad, crudo/cocido, frío/caliente, bondad/maldad, derecha/izquierda. Estos binomios complementarios muestran la estructura mental en su versión aymara. Pasando a una lectura teológica, uno constata la lógica ritual de sacrificios-ofrendas-recepción del don divino. Así la población aymara explicita la reciprocidad mutua y con un Dios sustentador absoluto de la existencia.

Detengámonos en la *ch'alla*, a mi entender, sintetiza la simbología quechua-aymara. Como todos saben, esta libación de licor dirigida a una entidad trascendente es hecha por un varón y una mujer en momentos claves: trabajo, ciclo vital, fiestas cristianas, transacciones económicas, encuentros humanos, eventos políticos. Se propicia el bienestar, y se rechaza o se exorciza la maldad. Generalmente la libación es hecha en favor de Pachamama y en dirección al oriente donde nace el sol. También se invocan figuras cristianas y se hace la señal de la cruz. Así una lógica indígena pasa a formar parte del cristianismo-andino. Conlleva una ética autóctona: brindis de comunión, y abrazo de paz al recibir la bendición divina. Tenemos pues símbolos de fe, rito, ética, comunidad, que señalan una teología integral.

También podemos recorrer, como hace Xavier Albó, la historia personal-comunal y sus rituales, descubriendo la búsqueda de "equilibrio entre el mundo de arriba, más ordenado y distante, y el de abajo-adentro, a la vez más peligroso, más cercano, y más creativo"[7] y, por otra parte, detectar ceremonias urbanas dirigidas a dioses del dinero y prestigio. A fin de cuentas, el universo ritual nos hace pensar: en la densidad de cada momento y espacio, en la vía sacramental para acercarnos y ser tocados por el misterio, y también en la conflictividad humana donde hay elementos buenos y malos atribuidos a Dios.

e. Tradición oral

La teología católica comprende la Revelación recibida por la Iglesia universal e inculturadamente. Esta comprensión se lleva a cabo con las herramientas propias de cada pueblo. En el contexto aymara (como en otros sectores indígenas), los instrumentos conceptuales ordinarios son de carácter oral. Sueños socializados, que en muchas ocasiones indican qué hacer o no hacer. Mensajes de los difuntos y de otros seres sagrados. Cuentos que parecen intrascendentes, pero son monumentos de sabiduría. Relatos con la etiología del lugar, como un mini-génesis. Los mitos andinos fundantes, que explican cosas, personas y demás seres (en especial, mitos de los Wiracochas, dioses y héroes de la civilización andina). También tenemos sociogonías; resaltando leyendas de los hermanos y hermanas

---

aymara, Iquitos: Ceta e Idea, 1985; desde 1974 a 1979 en el *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* (Chucuito) Víctor Ochoa ha detallado las ceremonias aymaras.

7. Xavier Albó, "La experiencia religiosa aymara" en *Los rostros indios de Dios*, Abya-Yala, 1991, en especial págs. 210-246.

Ayar que sostenían el poder cusqueño. Por otra parte, relatos sobre Inkarri (como el ya citado de G. Condori) y sobre Kollarri. También el mito moderno, afianzado en estas últimas décadas en torno a la escuela, la máquina, el dinero, el progreso. Toda esta cambiante tradición oral tiene distintos ángulos, que pueden ser estudiados por la antropología, la semiología, historia. Una óptica teológica descubre en dichas formas de conocimiento popular una comunicación trascendente. Hay huellas de cómo el Dios cristiano se revela al pueblo pobre. Consideremos dos casos.

A orillas del Lago del Altiplano, Ricardo Laura ha recogido una enseñanza sobre lo principal del mundo andino: reciprocidad, y si no hay tal comportamiento, desgracia.

"Mä uristi Quri Markarux mä jach'a
q' ipin puwri warmiw wali qarjat
puritayna; 'kawkirus ikt'awirikt'
sasa, juparusti janiw khitis qurpacht'
añ munapkatayanati.
Ukatsti uka puwri warmix sart'ataynawa
mä q'iwsa qamir phamiliaru.
Ukasti wali munañaniïnwa, ukat uka
qamirix uta anqäxarukiw qurpacht'
añ munatayna, janirakiw ikiñs ni
manq'añs churkataynati, ukat
qarxatasti q'ipinuqt' asitaynawa
akhama; 'mä rat mark muyt'
aniwayä sasaw q'ipip jaytt'
asiwayatayna.
Uka qamir phamiliax q'ip uñjasax,
jararapxataynawa akham sasa:
'aka q' ipinx qurich qull
qich utjpacha'
Q'ipi jarasinsti mä wakullak
jikxatapxäna, uk qhupiratax umakiw
jalsunxana, ukat inakiw
qhupt'añ yanapxatayna.

Ukat payururusti niya q'alwa
uywsa yapsa apxasin jiwarayxarakïna,
inas mä qhawqhanik qhispchïna.
Taqi akanakasti pasataynawa, uka
puwri warmir qurpacht' añ jan munapxatapata.
Ukatpï jichhurunx
sapxtanxa kawkinti puwrinakax utji,
ukankiw Tatitux sasa".

Un día a Quri-Marka (pueblo de oro) llegó una mujer pobre, cargada de un bulto grande, y cansada buscando dónde alojarse y luego nadie quería darle alojamiento. La mujer pobre visitó a una familia muy adinerada y tacaña. El había dicho que duerma en su patio no más, sin prestar frazada ni dando comida, y cansada se quitó su bulto: "voy a ir por el pueblo para dar una vuelta" diciendo había dejado su bulto.

Viendo el bulto, esta familia se interesó en desatarlo, diciendo: "habrá oro o plata".

Al desatar el bulto sólo encontraron un cántaro grande y al destaparlo sólo vieron agua que comenzó a correr y por gusto intentaron taparlo.
Luego de dos días el agua inundó las chacras, murieron los animales, quizás se salvaron unos cuantos.
Todo esto había pasado porque no dieron alojamiento a esa mujer pobre.
Por eso hoy en día se dice:
"donde están los pobres allí está Tatitu Dios".[8]

Otro caso. Cada año, de Paucarcolla (altiplano quechua) va un grupo de danza a la fiesta mariana en Paucartambo (cerca de Cusco). Una de sus canciones dice (en parte):

"traemos nuestras almas / amarradas de pecados/
dicen que tú, Madre / las desatarás / con tus cinco dedos de rosas/
dicen que tú eres / la que nos quiere, dulce María/
tú pues, Madre, nos llevarás /hasta el centro donde está tu Hijo...
con tu aprecio nos fortaleceremos / para vivir alegres...
danos tu bendición Mama / con tus manos de cinco rosas/
fortalecidos con tu bendición / regresaremos a nuestros hatos".[9]

8. Relato de Francisco Paz, de Qasani (Puno) "Titiqaq quta uñstawipata", recopilado por Ricardo Laura en 1988.
9. Canción recopilada por los hermanos Montoya, *obra citada*, pgs. 514-517.

En este canto -como en otros elementos en santuarios marianos- aparece la dialéctica entre pecado y redención (bendición), cuya mediación es una representación femenina de lo sagrado. En efecto, María la madre de Cristo es quién interviene, con su inconmensurable amor, fortaleciendo y llenando de gozo al pueblo humilde que le festeja. La Mariología abunda en la tradición oral que es como la biblia de la multitud.

Por otra parte, algunas comunidades cuentan con instrumentos conceptuales extraordinarios: lectura comunal-práxica de la Palabra, enseñanza de la Iglesia sobre el Dios de la historia, reflexión sacramental y ética. Llama la atención la cualidad con la cual la población indígena y mestiza interpreta los datos de la Revelación. Por ejemplo, en Semana Santa entienden que Cristo nos salva del pecado, con repercusiones para las mayorías que sufren enfermedades y el Viernes Santo se recogen las hierbas medicinales. En los programas de catequesis y otras instancias hay una genial relectura del Mensaje de salvación.

f. Sabiduría aymara y teología cristiana

Como hemos anotado, hay manantiales de sabiduría aymara y quechua en la cosmovisión de una reciprocidad sagrada, el arte y su espiritualidad, esforzarse por vivir y ser liberados de todo mal, ritos con su racionalidad simbólica, y tradición oral que directa o indirectamente trasluce la Revelación. Estos elementos captan analógicamente la relación Dios-seres humanos-mundo, dada la correspondencia y diferencias entre la experiencia humana y la manifestación de Dios.

Esta captación a veces es resumida en una "confesión de fe". Un credo de personas aymaras dice así:

"Creo que Dios ha creado la tierra, los cerros, el lago, y por eso producen nuestros sembradíos
...en la unidad de nuestras comunidades
y en la sabiduría de ancianos y ancianas
...en la lucha contra el hambre,
en la resurrección de los pueblos,
en la justicia para los encarcelados
...en la sanidad de los enfermos
con las yerbas que crecen en las pampas
...en el ofrecimiento de Jesucristo, por todos,
y en la misa para los productos (ch'uxña misa)
...en María que es Madre de todos,
así como lo es la Pachamama
...en la manifestación de Dios,
mediante los protectores y los Achachilas
...en que toda oración es escuchada por Dios,
porque en El viene la vida eterna,
para todos los pueblos
...y que el Espíritu Santo ha venido
para liberar al ser humano de la mano del demonio"[10].

Así se entretejen las principales realidades andinas (tierra, comunidad, esfuerzo social, Dios, seres sagrados, hambre, oración, etc); están entretejidas por un pueblo creyente y pensante. Ahora bien, este tejido autóctono, ¿qué dice a la teología cristiana?

Dice que ella -como cualquier teología- involucra realidades básicas de la comunidad creyente. Entonces, toda fe y su reflexión habla a y sobre Dios, con una imaginación analógica. Por lo tanto, no afirma un mundo espiritual segregado de nuestras realidades básicas.

La población andina tiene su sabiduría (aunque a menudo sea juzgada como semi-ignorante). Ella capta las honduras de la Revelación, gracias a la acción del Espíritu. Bien obvio es que el Espíritu, y no la habilidad humana, hace conocer la gracia y hasta permite tener la mente de Cristo (1 Cor. 2,10-16). Este modo paulino de conocer es verificado por los "ignorantes" y "pequeños" de hoy. Cuando uno camina junto con esta multitud pequeña-sabia, se entiende que no es una argucia profesional sino sólo el Espíritu puede guiarnos para llegar a la verdad (Jn. 14,26).

Por otra parte, la sabiduría andina tiene limitaciones y necesita cobijarse bajo pautas veraces. Ella no proviene directamente del Espíritu. Es un pensar humano con ambigüedad, y con dificultosa adecuación a los criterios de la Revelación. En este sentido, la Iglesia con su magisterio tiene maneras de sopesar ésta y las demás teologías, de ver en qué medida una teología, inculturadamente andina es fiel a las fuentes de la Revelación. ¿Cómo se lleva a cabo este discernimiento? Si el instrumental doctrinal esté ofuscado por otra cultura, entonces hay corta-circuitos. Por ejemplo, teologías de "la palabra" y de "la historia de salvación" suelen descalificar lo cósmico-animista. Un buen discernimiento es teocéntrico y pneumático. Examina -en nuestro caso- cómo los conceptos andinos dan cuenta de la automanifestación de Dios, la encarnación, la obra del Espíritu, la Trinidad que redime la condición humana.

g. Implicancias para otros cauces

La sabiduría creyente de pueblos indígenas-andinos, ¿qué implicancias tiene para los puntos de partida de otros modos de pensar?

Teología mestiza[11]. Piensa la fe desde la matriz constituyente de América Latina; desde un ethos cultural y político mestizo, sellado por la evangelización. Hay una concatenación entre religiones del pueblo, sabiduría, teología inculturada. El mestizaje es enunciado como un hecho pero no como portador de teología. Si esta propuesta estuviera atenta a los manantiales indígenas, y si revisara la tradición cristiana a partir de categorías mestizas, entonces descubriríamos muchos rostros de Dios en las mayorías mestizas del continente.

Teología negra[12]. Su punto de partida es la herencia y experiencia histórico-

10. Fragmentos de un "credo aymara", elaborado durante un cursillo en Carabuco (Bolivia); publicado en *Fe y Pueblo* 18 (1987), pág. 27.

11. Ver J. C. Scannone, "Mestizaje cultural y bautismo cultural", *Stromata*, 1/2 (1977), 73-91; Lucio Gera, "Cultura y dependencia, a la luz de la reflexión teológica", *Stromata*, 1/2 (1974), 169-224; otra perspectiva es la de P. Trigo y G. Gutiérrez al analizar novelas latinoamericanas (y su mestizaje).

12. Varios Autores, *Cultura negra y teología*, San José: DEI, 1986; Annio da Silva, "Desafíos teológicos

cultural afro-americana (W. Amado); el sujeto de la teología es negro, comunitario, cotidiano, pero inserto en un proceso mayor de liberación de la mujer, el indígena, el niño (Marilla Shuller); y plantea que Jesucristo es negro porque "en su proyecto salvífico El asumió la causa de la Víctima" (Antonio da Silva). Sus manantiales -así como los indígenas- son la identidad y la labor liberadora; pueden, pues, juntos confrontar ídolos anti-indio y anti-negro que se infiltran en el cristianismo latinoamericano. Al dialogar con el pensamiento indio fiel a la Pachamama, la teología negra aporta la visión de una tierra nueva, escatológica.

Teología de la mujer[13]. Esta reflexión brota de una convivencia primordial, liderazgo de mujeres, inserción en medios populares, teólogas mujeres, que -según Ivone Gebara- elaboran teología con arte y simbología y no sólo con la razón. María C. Bingemer explica dualismos de cuerpo/alma, cielo/tierra, eficiencia/gratuidad, que conllevan un Dios masculinizado; mientras que la Trinidad no es patriarcal, ya que es comunidad de amor e integradora de lo masculino/femenino. Toda esta teología comparte con su "hermana india" las buenas aguas del símbolo y la analogía. Si se suman la cosmovisión autóctona con la causa de la mujer/varón, tendremos una perspectiva de reciprocidad radical.

Teología sistemática de liberación[14]. Es producida por el conjunto del pueblo de Dios (comunidad de base, agentes pastorales, magisterio jerárquico, teólogos profesionales) y por sujetos concretos: mestizo, negro, mujer, indígena, clase media, etc. Clodovis Boff ha precisado mediaciones socio-analíticas y sabiduría popular, mediaciones hermenéuticas a partir de la Biblia y toda la tradición cristiana, y mediaciones prácticas (en interacción con las otras dos). Esta reflexión sistemática provee a la teología andina de un hilo conductor (la relación pobre-Dios) y una metodología (como la explicada por Boff); y a su vez, la perspectiva de liberación cuenta con aportes indígenas sobre la divinidad, estructuras sacramentales, ecología, eclesiología comunitaria-festiva (y no sólo un aporte cultural-étnico).

Corrientes contemporáneas[15]. Las teologías autóctonas invitan a la corriente especulativa a dialogar con racionalidades distintas a las griegas-occidentales. A la corriente positiva (en especial, teologías de "la palabra" y de "la historia de salvación") le abre ricos manantiales -como los ya descritos- y el horizonte de un

---

pastorales a partir de la causa de los afro-brasileros" en *Iglesia, Pueblos, Culturas*, vol. 4, Quito: Abya-Yala, 1987; M. Schuller,"Mulheres negras, uma nova dimençao teológica", *Tempo e Presença*, 227 (1988), 21-22; W. Amado, "Teología Negra", *Estudos*, 1/2 (1988), 63-79.

13. Ponencias en un encuentro de 1985, en Varios Autores, *El rostro femenino de la teología*, San José: DEI, 1986; y en I. Gebara y M.C. Bingemer, *A Mulher faz teologia*, Petrópolis: Vozes, 1986; VV.AA., *Vinieron unas mujeres*, Montevideo: Obsur, 1989.

14. Síntesis en *Mysterium Liberationis*, Madrid: Trotta, 2 vols., 1990; L. y C. Boff, *Como fazer teologia da libertaçao*, Petropolis: Vozes, 1986, y C. Boff, *Teologia e pratica*, Vozes, 1978; en cuanto a otras latitudes, D. Ferm, *Third World Liberation Theologies*, Maryknoll: Orbis, 1986. Resalta la sintonía entre teologías africanas, asiáticas e indoamericanas, todas alimentadas por vastas herencias culturales y por el afán de liberación del pobre (como indica el teólogo de Shri Lanka, A Pieris "inculturación y liberación, bien entendidas, son dos nombres para el mismo proceso", en VV.AA. *Liberation in Asia*, Delhi, 1987, pág. 18).

15. Las teologías de hoy son clasificadas de varias maneras; D. Tracy (*Blessed rage for order*, N. York: Seabury, 1975, 22-42) las ordena según sus referencias a sujetos y objetos. Hoy predominan posturas neo-ortodoxas, que como advierte R. McBrien (*Catholicism*, Minn. Winston Press, 1980, pgs. 56-60) la tendencia ortodoxa está limitada a fuentes generadas por la Iglesia.

saber ecuménico. A las teologías sistemáticas (ya sea una tendencia liberal que reconcilia al cristianismo con la modernidad; ya sea una tendencia neo-ortodoxa cuyo Cristo-centrismo excluye sabidurías marginales), les pone como plataforma la paradójica alianza entre Dios y los últimos de la tierra.

En conclusión, los puntos de partida, los manantiales en la teología forjada por comunidades creyentes indígenas, analógicamente correlacionan y diferencian este mundo, la humanidad, seres sagrados, Dios. Esto vale para ellas, y vale también para otros tipos de reflexión de fe. Quiero presentar, a continuación, unos elementos metodológicos que también interpelan otros modos de pensar.

2. Avances metodológicos

En términos prácticos, un método orienta la elaboración colectiva; como dice B. Lonergan, es "un marco de creatividad en forma colaborativa"[16]. Es decir, una buena metodología no constriñe; por el contrario, encauza esfuerzos creadores.

La teología autóctona está avanzando con procedimientos delineados por comunidades y agentes pastorales, por una sistematización en eventos ecuménicos, y por una labor profesional. Son marcos de creatividad, a partir de los manantiales ya explicitados; son pautas de colaboración que pluralista y analógicamente hablan de Dios.

a. Instancias en la reflexión

Comunidades con identidad quechua, aymara, mestiza, reflexionan autónoma y periódicamente. Es una producción informal de imágenes y conceptos, referidos al trabajo, familia, comunidad, historia local, ejes rituales. Emplean una metodología narrativa, cordial, sincrética. Narran contactos entre seres humanos, cosas, espíritus, manifestaciones sagradas. En la conversación corriente y en relatos estructurados, la población andina piensa a Dios con las analogías de su medio ambiente y su ser comunal. En vez de fórmulas mentales, tienen categorías cordiales y fundantes: protección de Dios, castigo divino, ofrenda y sacrificio, adoración, fiesta, perdón, comunión. Es un método sincrético, que entrecruza conocimientos autóctonos, reinterpretación del cristianismo, asimilación de la modernidad, cultura popular emergente.

Esta elaboración informal es ahondada en reuniones y ceremonias. *Yatiris* y otros líderes aymaras, *altomisayoq*, *paqo* y demás sacerdotes-pensadores-médicos quechuas, mujeres convocadoras de lo religioso, cada uno/una a su manera tiene un rol teológico. En asambleas comunales, portavoces de la tradición logran conectar asuntos de interés común con la espiritualidad y ética andina. Por otra parte, las ceremonias suscitan un pensar simbólico y ritual. Signos de la naturaleza (coca, dulces, alcohol, animal, tierra, roca) y de la comunidad (danza y música, gestos de ofrenda, y tanto más) señalan modos de entender la divinidad. En esta metodología, la oración es, no un paréntesis ni un apéndice, sino un componente en la maduración del pensamiento.

16. Bernard Lonergan, *Method in Theology*, New York: Seabury, 1979, Pág. x1.

Eventos cuyo objetivo es reflexionar la fe tienen otro orden metodológico[17]. Lo anterior es retomado, pero ahora hay una sistematización teológica indígena. En 1986, la consulta de Quito reflexiona en torno a "líneas básicas" en la humanidad: tierra, organización, creencia, proyecto de liberación. Estos son, a mi parecer, ejes permanentes en la teología llamada "india" y cualquier reflexión fundante. En cada eje se indaga la respuesta de la Iglesia; y la religión indígena es, no un objeto a redimir, sino un sujeto de diálogo. Dicha Consulta opta por la analogía: que la teología sea de la tierra, comunidad, misión, trabajo, política, trascendencia, ética, rito (decía un participante). No pensamos a Dios a secas, sino con metáforas de la tierra y demás ejes de la existencia.

Otro gran avance es tomar en serio el universo religioso aymara, ya que éste tiene consistencia teológica. El taller del CTP en 1987 aquilata la opresión sufrida por este pueblo (y allí unos elementos religiosos) y caminos de liberación (que incluyen religión aymara y fe cristiana). Aún más, a la luz de la fe aymara se elabora un conocimiento del misterio de Dios. Así lo plantea el taller teológico en Chucuito, en 1990. Luego de celebrar una "dulce misa" se dialoga el "¿qué pensamos de Dios?": "Dios amanece, anochece, junto con nosotros... Nos ve, nos escucha, nos pastea... Ya sea entristecimientos, alegría, siempre nos acercamos y pedimos a Dios con toda fe y sentimientos por lo que después ya estamos libres... Siempre recordamos a Pachamama con nuestros ritos". Estas creencias propias, sincréticas, liberadoras, son condición de posibilidad del conocimiento de Dios.

También se está gestando una síntesis. Opino que esto caracteriza el encuentro pan-andino en Chucuito y latinoamericano en México (ambos en 1990). El primero conjuga conceptos cosmológicos e históricos de lo sagrado; la teología tiene al pobre y sus culturas como protagonista; la reflexión bíblica dialoga, con mundos indígenas (aporte dado por G. Gutiérrez); y una apreciación cristiana de creencias y ritos (ponencia de Domingo Llanque). En México se asienta una "metodología india". Esta reunión teológica tiene como ingredientes: celebración, diálogo, reflexión, acuerdos de consenso. El método es delineado por culturas (pero no sólo ellas), procesos sociales, tareas evangelizadoras.

El evento de México precisa unas pistas. Sujeto teológico es la comunidad con sus sabios y sabias; comunidad enraizada en la tierra y que vivencia y celebra a Dios padre y madre. Las culturas autóctonas, con su pasado y porvenir, ingresan en la agenda teológica; y son leídas críticamente con la ayuda de las ciencias sociales. También el pensar creyente considera procesos sociales, en que la vocación indígena se auna a otras energías que apuntan conjuntamente hacia mutaciones globales. En fin, no cabe duda que la teología india ya tiene su metodología, y dialoga con otros para juntos aportar a la liberación sin límites.

Me parece que estos avances muestran una calidad teocéntrica (cuestionadora

17. Hay una creciente elaboración ecuménica; menciono eventos donde he constatado grandes avances metodológicos. Consulta de Quito (1986) publicada como *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana*, Quito: Abya-Yala, 1986. Taller cel CTP sobre "religión aymara liberadora", publicado en *Fe y Pueblo*, 18 (1987), La Paz. Taller de"teología aymara", en Chucuito (Perú), 1990; Encuentro panandino de"teología andina" en Chucuito, 1990; (en proceso de publicación), Encuentro Latinoamericano, *Teología India*, Quito: Abya-Yala, 1991.

del antropocentrismo que campea en ambientes cristianos); un método definido por, no el subjetivismo de quien piensa, sino por la recepción humana de la manifestación de Dios. Contiene analogías cristológicas, dada la comprensión indígena de mediaciones encarnadas de la Revelación. Además, el método es definido, no por élites logocéntricas sino por el amplio conocimiento simbólico del pueblo de Dios.

b. Animación profesional

En la concatenación entre producción de base y aporte especializado, este último -como advierte X. Albó- escucha, aprende, y desde su propio ángulo ofrece unos elementos[18]. Es un proceso que subvierte edificios mentales, y que reconstruye moradas. En un ensayo anterior, dibujé retos al interior de la teología aymara: paso de la elaboración oral a la escrita, sincretismo aymara-cristiano que confronta (entre otras cosas) la actual idolatría económica, una eclesiología ecuménica que desafía programas eclesiales, y una visión liberadora con particularidades aymaras que -como explicaba Encarna Huanca- es "una raíz que nadie puede matar... y que ofrece esperanza". A continuación deseo resumir direcciones metodológicas.

La teología aymara tiene, en primer lugar, un rumbo cotidiano. No lo prosaico ni lo pasajero. Lo profundo de cada día y cada ser humano. Los "cimientos" de la teología, según X. Albó, son la perspectiva sobre la tierra, comunidad, cosmos. Albó también descubre el rostro aymara de Dios liberador, por analogía con actitudes centrales: reciprocidad y don mayor que lo recibido, reconciliación, comunión con el universo, respeto y confianza en Dios y seres sobrenaturales, esfuerzo humano y apoyo de Dios, tarea de unir todos los sectores aymaras.

En segundo lugar, es una reflexión orientada por una síntesis. Domingo Llanque define la teología así: "el aymara piensa y se relaciona con Dios y con el mundo sobrenatural". Un pensamiento relacional ve a la divinidad más allá de un sistema cultural (ya sea el hegemónico occidental o el indígena-en-sí). Un pensar atento a la dinámica de síntesis: "no hay contradicción en el uso de elementos de origen católico y de origen autóctono"; una síntesis creativa, ya que la teología "abre las puertas de la catolicidad de la Iglesia en la cual caben otras nuevas maneras de ser cristiano". Entonces, el aymara junto con reivindicar el pensar propio, exige una real universalidad abierta a aportes de iglesias particulares y sus teologías.

Otra dirección metodológica concierne a la verdad-práctica. La monumental obra de Enrique Jordá pone en diálogo el mundo aymara con la tradición cristiana-bíblica, bajo criterios de ortodoxia y ortopraxis. Interesa, pues, una teología con rectitud en el pensar y en el actuar. Jordá aprecia como la fe en Dios y "servidores" (seres sagrados andinos) es expresada "con categorías andinas"; valora la cristología y señala carencias allí; y plantea la pneumatología como campo de trabajo teológico.

---

18. Aportes profesionales de: X. Albó, "Aprendamos a escuchar", *Fe y Pueblo*, 18 (1987), 43-51, y su ya citada "Experiencia..."; Domingo Llanque, *La cultura aymara*, Lima: Tarea e Icea, 1990, pgs. 41-172, y "Los ritos y creencias aymaras" (1990, ponencia en Chucuito, 1990); Enrique Jordá, La cosmovisión aymara en el *Diálogo de la fe*, Lima, 1981, y "Teología en un contexto andino", *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, 20 (1985), 49-57; obras ya citadas de H. van den Berg; y, de mi parte, un primer ensayo "Ingredientes y retos en la teología aymara", *Fe y Pueblo*, 18 (1987), 31-37.

Una última orientación (en continuidad con la de D. Llanque) puede resumirse con los términos de "aymarización del cristianismo". Esto ocurre, según los macizos aportes de Hans van den Berg, en concepciones del tiempo y espacio, fiesta, seres sobrenaturales cristianos, cosmovisión. A fin de cuentas, se trata de una "religión aymara-cristiana", en que cada término influye en el otro y resulta una "totalidad coherente". También uno puede decir que hay una aymarización de la teología, ya que este pueblo ha incorporado y recreado la tradición cristiana.

En resumen, los profesionales aportan, no elucubraciones enigmáticas, sino respuestas precisas a un: ¿cómo se hace teología? La hacemos en la cotidianeidad, con un sentido de síntesis, con ortodoxa-praxis, y aymarizado la labor teológica.

Vale añadir pistas provenientes de otras latitudes, y que son relevantes para regiones andinas[19]. El modo cómo Clodomiro Siller analiza el relato nahuatl sobre Guadalupe, invita a mayor sintonía con lenguajes indígenas (flor como sabiduría, espiritualidad, música de la fe). Aiban Wagua plantea un hacerse discípulo-teólogo (como él ha aprendido del "saila" Iguanabiginia) y fidelidad a la visión de cada pueblo (por ejemplo, la divinidad kuna masculina y femenina "Paba" y "Nana", no son sinónimos de Dios). Pablo Suess muestra que lo indígena no es un tema, sino que reorienta el conjunto de la teología. Esta ya no es mediadora entre dos mundos, sino que opta por el indígena; y por eso, pasa de la monocultura autoritaria a una pluricultura marcada por Pentecostés; de la destrucción de la alteridad, a un reconocer la alteridad, de un eclesiocentrismo, a una teología del Reino. Bartoloméu Melia, inmerso en los guaraníes, recomienda al teólogo proceder como el etnólogo, dejándose "interpelar por esa palabra del 'otro' en cuanto experiencia religiosa válida universalmente". De nuevo es claro que metodológicamente una teología autóctona ofrece además de sus propias condiciones de posibilidad, las de otros modos de reflexión dispuestos a captar la universalidad en algo particular. Ahondemos este punto.

c. Implicancias para otras teologías

Los recursos metodológicos que valen en estas comunidades andinas e indoamericanas, es decir, sus "marcos de creatividad" (B. Lonergan), incentivan a otros modos de conocer a Dios, asimismo, al acontecer humano.

¿Qué implica para las teologías hermanas? La metodología que hace un socio-análisis de la esclavitud y demás maldades, y que avanza con la tradición afro-americana y la lectura de la Palabra, también es beneficiada por el pensar indígena. Por ejemplo, puede afianzar su articulación con hechos cotidianos, hacerse discípulo de sabios/as negras, y un ecumenismo que emancipa el ser sectario. A su vez, este pensar desde la negritud facilita a la teología india una visión bíblica no racista y captación de un Cristo en la causa de todos los marginados.

---

19. Me refiero a C. Siller, *Para comprender el mensaje de María de Guadalupe*, B. Aires: Guadalupe, 1989; A. Wagua, "Algunos elementos para una catequesis kuna, apuntes teológicos kuna", Ustapa, 1990; P. Suess, "Mediaciones metodológicas de la teología cristiana", (1990), y "La nueva evangelización y la causa indígena", *Boletín del Inst. de Est. Aymaras*, 34 (1990), 77-91; B. Melia, "La experiencia religiosa guaraní" en *Rostros indios de Dios*, pgs. 268-317.

Con la teología de la mujer comparte cualidades metodológicas: concreta, comunal, relacional, celebrativa. También le ofrece la dialecticidad indígena de vida-muerte; y analogías sobre Dios que brotan de universos autóctonos. Por su parte, la mujer piensa, la Revelación con categorías conjuntivas, por ejemplo, resalta al Espíritu de verdad que reside en la comunidad creyente (Jn. 14,17), y a la tierra futura, la "Jerusalén de arriba" como "nuestra madre" (Gál. 4,26).

En la medida que la teología india establece relaciones mutuas con la teología mestiza, la primera da a la segunda fundamentos imprescindibles (como el método de reciprocidad, y no de subordinación); y la segunda aporta a la primera una lógica sincrética y moderna. Por un lado, tenemos procedimientos relativamente autónomos -los indígenas-y por otra parte, un método de comunicación y simbiosis -lo mestizo-; esto último le permite canalizar conexiones de lo indígena con el espectro de racionalidades contemporáneas.

En cuanto a la sistemática de la liberación, recibe de parte de la reflexión autóctona unas matrices de espiritualidad y líneas articuladoras de un pensar simbólico y un pensar teológico. A su vez, la sistemática le formula una exigencia: no limitarse a una etno-teología, sino que desarrollar todo el currículum. También le recuerda una supeditación a la tradición cristiana (ya que pensamos la fe no con caprichos intelectuales sino según la norma de la Revelación).

Con respecto a grandes corrientes contemporáneas, la reflexión especulativa es invitada a considerar la riquísima mítica indígena. A la corriente positiva le aporta la lectura inculturada y militante de la Palabra que realizan comunidades marginadas. A las perspectivas liberales, por un lado, y neo-ortodoxas, por otro lado, les ofrece la inquietud fundamental: ¿cómo dialogar con las "teologías del pobre" y traducir estas racionalidades a las categorías contemporáneas?

Ahora bien, todo esto no es un mero sistema de préstamos de ideas y comparaciones entre modos de pensar; las correlaciones entre ellos tiene una meta de fondo. Se trata de que cada teología sea fiel a los datos de la Revelación-Salvación. Intentamos conocer mejor la fe que está en correspondencia con la Palabra y con la Pascua. En este sentido, un salto cualitativo dado por la teología mexicana es considerar que la metodología de los pueblos indígenas tiene como cimientos tanto la Revelación como la Salvación. Mas se ha tomado en cuenta la voluntad salvífica de Dios para todos; y, falta profundizar la Revelación ofertada a todos[20]. El Dios cristiano se revela a toda la humanidad incluyendo a quienes tienen religiones sincréticas y no-cristianas. Siguiendo esta pista, la teología asimila las sabidurías indígenas y mestizas.

Además, para quienes somos católicos, hay aún mayores exigencias metodológicas. Es necesario aproximarse a la verdad integral. Como indica el Vaticano II "investigar a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo"(Dei Verbum 24). Comenzamos con la palabra escrita que es como "cimiento" y "alma" de la teología, y sopesamos los "signos de los tiempos" (Gaudium et Spes, 44 y 62). Indagamos la verdad, no en un vacío, sino con analogías y métodos

20. Comisión Episcopal para Indígenas, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, México, 1988, pág. 95. Este documento es precursor de mucho de lo que luego se irá elaborando en el continente.

desarrollados por la comunidad creyente. Más en concreto la comunidad aymara, ¿qué dice de Dios? ¿Cómo es su pacha-sophia?

d. Comprensión de Dios

Un método teológico vale en cuanto es capaz de hablar del misterio. Ya sabemos que esto ocurre, en los mundos indígenas del continente, con variados lenguajes: gesto ritual, calor humano, relato de un milagro, y tanto más. Son lenguajes que no desasocian materialidad y espiritualidad. O, mejor dicho, "sentimos la presencia de Dios, a partir de la tierra, porque ella es la médula de la teología"[21]. La teología aymara se inicia al pensar Dios-tierra (y otros símbolos), porque el misterio se revela a la humanidad concreta y trascendentalmente.

Como en muchas otras culturas, lo sagrado es atrayente y también es amenazante y peligroso. Lo bueno, por un lado, y lo malo, por otro lado, provienen de seres sagrados. Por eso hoy se entiende al Dios cristiano con facetas benéficas y maléficas; o como dice la gente: Dios nos bendice, Dios nos castiga. Así, la realidad contradictoria es inseparable de Dios.

Me voy a limitar a aspectos cotidianos y elementos críticos en la comprensión aymara (y andina) de Dios; y luego voy a delinear un discernimiento que incluye pautas bíblicas.

Se trata, en primer lugar, de un conocimiento desde el aquí, y ahora; un pensar a Dios desde lo aparentemente "insignificante". La celebración (comer y tomar, música y danza, fraternidad, gozo, oración, rito) conlleva armonía con el cosmos y certeza que Dios alegra. Los procesos de reproducción vegetal, animal, humano, manifiestan una tierra-Madre y una vida-Padre. Al trabajar la tierra y en toda labor económica se visualiza a Dios como sustentador, creador, seno de lo viviente, principio de acción. La práctica medicinal (empleando hierbas y minerales, terapias integrales, rezos) percibe un Dios que sana. La familia y la comunidad con sus costumbres tienen un fundamento religioso que apunta al concepto de Dios Amor. El coraje político y la tenaz planificación aymara se correlacionan con una realidad sagrada que convoca y organiza. La sabiduría, transmitida oral y sistemáticamente, tiene un núcleo: Dios nos enseña a vivir bien. Todo esto, puede abreviarse de la siguiente manera:

rito y fiesta	:	Dios-alegra
reproducción	:	Madre-tierra y Padre-vida
tierra y trabajo	:	Dios-sustentador
medicina	:	Dios-sana
familia y comunidad	:	Dios-ama
política	:	Dios-organiza
sabiduría	:	Dios-enseña

Desde la cotidianidad (columna de la izquierda) las personas creyentes

21. Consulta de Quito (1986), *Aporte*..., pg. 50.

nombran y comprenden a Dios (columna de la derecha); y a la vez estos nombres trascendentalmente constituyen el aquí y ahora. Obviamente no hay cabida al agnosticismo, ya que los nombres de Dios hacen comprensible todo lo que existe.

En segundo lugar, es un pensar crítico. Las comunidades andinas interiorizan, a su modo, cuestionamientos modernos. Estos incitan a replantear conocimientos. Al emplear (relativamente) una tecnología moderna, la realidad es considerada como objeto de innovación y Dios es percibido como fuente de incesante transformación. La conflictividad, sufrida y reorientada por pueblos marginados, permite ver a Dios en la resistencia, el combate por lo bueno, la reconciliación que es meta de la pelea. Los sistemas educacional y macro-económico conducen todo hacia el progreso; pero éste es supeditado a la celebración religiosa; cada uno trata de progresar pero lo adquirido por la sabia población andina sirve para hacer más fiesta. El juego y el deporte de multitudes, con sus héroes sagrados, ritos seculares triunfos y derrotas que son metáforas de vida/muerte de los espectadores, impugnan la imagen del Dios-alegre. La pluralidad de estructuras eclesiales y de religiones también pone en tensión la concepción de Dios que oscila entre un ser parcial y un ser ecuménico. Por lo tanto, tenemos -además de los ya anotados- los siguientes nombres de la divinidad:

tecnología moderna	:	Dios-humanos-innovadores
conflictividad	:	Dios-resistencia-lucha-reconciliación
educación y economía	:	Dios-progreso-a-fin-de-festejar
juego y deporte	:	héroes sacralizados
pluralidad religiosa	:	Dios-parcial-ecuménico

Estos y otros factores críticos están cambiando la teología de comunidades andinas.

Cabe aquí un discernimiento[22]. Podemos hacerlo a partir de la racionalidad andina, y de pautas bíblicas.

Si nuestro punto de partida es el modo de pensar de esta población, vemos que la divinidad es nombrada en y para la cotidianeidad. Por eso, preguntar si el Dios aymara (y andino) es de la naturaleza, o si es de la historia, sería una disyuntiva equivocada (y así también sería erróneo encargarle a la teología reemplazar la cosmología andina por una perspectiva de "revelación en la historia"). Venerar a Pachamama no implica encerrar lo sagrado en la "naturaleza". Por otra parte, la "historia" es principalmente el acontecer cotidiano de una población rural y urbano-marginal que está en permanente contacto con Dios. Las experiencias más importantes (trabajo, sexualidad, enfermedad, fiesta) nombran a Dios.

Ahora bien, el rito vincula dichas prácticas con los nombres de la divinidad. En ceremonias familiares y celebraciones públicas hay signos de sacrificio, trabajo, asociación, salud, identidad; signos que conllevan contemplación e identidad creyente. Por eso, el universo ritual y la espiritualidad forman parte del pensar

22. Este discernimiento fue iniciado en un taller sobre "Dios liberador y tierra" (1982), en que participamos 19 agentes pastorales de la Prelatura de Juli (Perú).

teológico; de un pensar que dice cómo es el encuentro/distancia con Dios en el acontecer cotidiano.

También es un pensar crítico, al asumir la cosmovisión del progreso, y atribuir a Dios el espíritu de la modernidad. Es un complejo proceso social con implicancias teológicas, que está avanzando en varias direcciones. Sus dos polos son una sacralización de la mercancía y el bienestar, por un lado, y una compaginación del progreso moderno con la trayectoria andina, por otro lado.

Una controversia adicional es la interpretación teológica de imágenes de fe. Junto con el símbolo principal, la Pachamama, hay muchos seres protectores-liberadores. Me parece que, además de la lógica religiosa autónoma tienen una significación cristiana; aún más, existe allí una cristología latente. En cuanto a Pachamama, no se diviniza el objeto tierra. Más bien expresa reciprocidad con el Dios de la vida, partidario del pobre que sobrevive material y espiritualmente en ella. Es posible decir que a través de Pachamama, en Dios "vivimos, nos movemos" (Hechos 17:28). Por otra parte, muchos Santos/as, imágenes de Cristo, de María, de la Cruz, constituyen una iconografía. Son imágenes protectoras para los pequeños de este mundo que las festejan; imágenes que conceptualizan de modo indígena y mestizo la presencia encarnada del Cristo salvador. Sin embargo, cada una de estas imágenes, según las circunstancias, puede -y a menudo así ocurre- distorsionar y ocultar a Dios, y ser utilizadas por los pudientes para manipular al prójimo. Son rasgos idolátricos, confrontados por un pensar apegado al Dios vivo.

Por último, evaluemos en base a temáticas bíblicas, la comprensión aymara (y andina) de Dios. No voy a presuponer -como hacen otros- que el Dios, de una historia de salvación estaría contrapuesto a estas creencias étnicas y agrocéntricas. A mi juicio, el desafío mayor es el siguiente: ¿cómo este pueblo comprende a Dios aquí y ahora, y en una tierra nueva (Reino, Jerusalén celestial, vida eterna), que libera a todos los pueblos y personas del pecado? Entonces, uno ve que realidades humanas dichas analógicamente de Dios, sí permiten entender cauces hacia el reino de Cristo. ¿Cómo ocurre esto? Sobre todo comprendiendo el festejo ritual aymara (y andino) tan enraizados en la condición humana; comprender a Dios presente en ritos y celebraciones que apuntan a una vida plena y cualitativamente distinta. Justamente la oración y la fiesta hablan del "más allá" de la salvación, del Reino ya bien presente y todavía no.

La revelación bíblica muestra a un Dios liberador de los últimos de este mundo, legislador, justo, creador, y fuente de sabiduría y de alegría, Padre, Hijo, Espíritu, Amor, Agua, Pan, Luz, Camino, Vida. Estos nombres de Dios permiten a la teología aymara (como a cualquier otra) leer y entender la realidad humana, la naturaleza, la historia.

Cuando dichos nombres son negados, en la experiencia y en el razonar andino, entonces la teología tiene que hablar de una maldad pecaminosa. En especial, cuando hay desunión y abuso entre los aymaras que se niegan y desconocen al Dios amor; o cuando hay egoísmo y maltrato hacia los demás; o cuando uno asimila la propaganda narcisista y la magia del dinero; o cuando la fe se enclaustra y no contribuye a una emancipación. Estas y otras prácticas suelen conllevar la negación

teológica. Por otra parte, dichos nombres bíblicos son afirmados cuando la comunidad eclesial, presente en la población aymara, comprende su capacidad de amor incondicional; o cuando la labor humana, la fiesta, la medicina (y demás analogías anotadas) corresponden con el modo como Dios se ha revelado.

3. Conclusión

Los perfiles de la teología aymara-cristiana (y otras reflexiones autóctonas en América Latina) tienen la calidad de "alternativa". No es la reiteración del Mensaje y la Doctrina, utilizando categorías culturales y religiosas indígenas. Ni es una mera faceta, ya sea en una reflexión cristiana cómodamente insertada en la modernidad, ya sea un "sub-departamento indígena" en la teología de liberación. Su carácter "alternativo" proviene de sus manantiales: cosmovisión de reciprocidad, arte, lucha por la vida, lógica ritual, sabiduría oral. Estos son manantiales de analogía, de conceptos adecuados para entender la condición humana y para captar a Dios semejante y diferente a lo que nosotros somos.

Sus perfiles alternativos también provienen de los recursos metodológicos: teología oral y narrativa, simbólica, espiritual, con una racionalidad indígena de conjunción y síntesis (y demás recursos descritos). He indicado cómo estos manantiales y también estos métodos interactúan con sus "hermanas": teología afroamericana, de la mujer, del mestizo, y sistemática de la liberación: y cómo aportan a grandes corrientes contemporáneas. Pues bien, el conjunto de estos elementos constituye un pensar alternativo con respecto a absolutos de hoy: subjetivismo, privilegiar el placer, héroes sagrados, progreso y éxito (de carácter discriminatorio) concebidos como meta de la humanidad.

Concluyo con unas posibilidades temáticas. En zonas indígenas, y en todo el continente, la teología está animada por una estrategia recreadora. Como advierte Pablo Richard, "fiel a su metodología y espíritu original debemos recrear la teología de liberación"[23]. Es decir, afinar, retomar, y, principalmente, recrear. Contamos con espiritualidad y con metodologías; desde estas plataformas levantamos una reflexión revitalizadora de los temas centrales en la teología cristiana.

Temática fundamental. La condición humana actual y las tradiciones religiosas del mundo mayormente pobre nos abren las puertas a una consideración del Evangelio y la fe, del pecado y la gracia. La cosmovisión indígena contribuye en especial a una eco-teología.

Pensar a Dios según una revelación bíblica correlacionada con la sabiduría pequeña (cf. Lc. 10,21). Hablar del misterio manifestado en la cotidianidad del pueblo de Dios; y con la racionalidad moderna reformulada por los marginados.

Temática espiritual y festiva. La teología de liberación, aunque la caricaturicen como reducción a lo político, es claro fruto de espiritualidad sufriente y gozosa. Sus raíces indígena, negra, mestiza, y la perspectiva de la mujer, son puntos de vista que

23. P. Richard, "La teología de liberación en la nueva coyuntura" , *Pasos*, 34 (1991), 1-8. Según Richard, es una recreación en tres niveles: en las raíces (teología india, de la mujer, negra, de las culturas), a nivel de las CEB's y a nivel profesional.

imprimen mística y alegría en los conceptos teológicos.

Reflexión sacramental y litúrgica. Definen el ser católico, con su pluralismo de signos comunitarios de la fe. La teología de la liberación es transformada por la creatividad ritual y simbólica del pobre que conllevan un modo de pensar.

Temática ética. Traduce el mandato del amor a los complejos desafíos de la acción: acción en el ámbito interpersonal, en el trabajo y la economía, y en cada responsabilidad humana. No es obnubilada por el subjetivismo ni por el relativismo de la moral secular. Retoma el ethos autóctono de reciprocidad y de sanación.

Eclesiología con un sentido inculturado y liberador; con un sentido de "unidad verificada en la diversidad" (Juan Pablo II, 1989): "...con jerarquía y organización autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiales"[24], que localmente verifican la unidad en el Espíritu del Señor. Consideramos una Iglesia dirigida, no a su auto-exaltación, sino hacia el Reino cuyos signos de los tiempos suscitan un pensar eclesial al servicio del Reinado de Dios.

Estas y otras temáticas son trabajadas a la luz de la fe. Son luces pequeñas y penetrantes. En el caso de las comunidades andinas, ellas hacen teología y a su modo "encienden una lámpara... para que los que entran vean la luz" (Lc. 8,16; 11,33). Muchos gozan y piensan gracias a este resplandor; uno agradece infinitamente poder descubrir la luz que hay en uno mismo, porque la lámpara alumbra a todos los que están en la casa (cf. Lc. 11,35 y Mt. 5,15-16). A Dios nadie le ha visto; por eso la teología sólo puede ser como una cálida vela en medio de la oscuridad.

24. Depto. de Misiones del CELAM, *Opciones Pastorales*, 1985, sección II/8, que postula "Iglesias particulares indígenas" con las características ya citadas.

Capítulo 4. Cocinamos y Celebramos un Pensar Creyente

La teología andina es cocinar pensamientos, regalar alimento a la divinidad, festejar. Así quiero resumir este seudo encuentro ecuménico panandino.

Hemos compartido pensamientos. Los pueblos quechuas, aymaras, mestizos, piensan con fe en Dios (es decir, hacen teología). Piensan también con la acción necesaria para resolver el hambre de cada día. Como ha indicado Juvenal Palma, elaboramos teología para que no haya muertos de hambre.

Hemos orado y festejado. Nuestros diálogos y debates han transcurrido en la presencia de Dios. El corazón del encuentro ha sido la noche de la waxt'a; con el "permiso de Dios", "hemos dado fiambre, merienda" a la Pachamama y todo ser sagrado. La zampoña animó todo el encuentro. La teología andina tiene zampoñas de lucha. Recordamos marchas indígenas en Bolivia y en Argentina, por sus reivindicaciones sociales y culturales; en ellas la música ha sido una energía liberadora. Nuestros ritos conllevan praxis concreta; así vamos acogiendo el Reino de Dios.

También hemos trazado líneas de trabajo, a fin de avanzar estratégica y concretamente en la teología. Después de trabajar intensamente el interrogante: ¿qué es la teología andina?, hemos acordado unas iniciativas en cada zona andina.

Mi resumen e interpretación del encuentro recalca buenos alimentos (avances en Teología Andina), poco cocinados (desafíos en la T.A.), y desperdicios (fallas en la T.A.).

1. Alimentos sabrosos

Calixto Quispe nos señaló unas problemáticas y unas tareas. Estamos en un camino de búsqueda, aportando a las necesidades del pueblo andino. Hacemos teología tomando en cuenta, culturas, economía, política, todo. No está hecha ni escrita. Evitamos lamentaciones. Dialogamos y damos un paso hacia adelante.

Me parece que los buenos alimentos de nuestro encuentro han sido: fortalecer la memoria histórica, apreciar culturas y religiones, saborear la pregunta ¿qué es T.A.?, articular experiencia religiosa y cambio social, celebrar la waxt'a, disfrutar de diversos aportes.

+ Memoria histórica. Incentivados por X. Albó, recorremos la historia desde los orígenes de los pueblos andinos, pasando por la agresión colonizadora, la reemergencia andina durante la República, y diversas actitudes de la Iglesia de hoy hacia estos pueblos.

Otros aportes: nefasta alianza entre Iglesia y poder; debate sobre "pequeñas"

y "grandes" tradiciones, especificidad del cristianismo andino, la visión india es -no hacia atrás- sino hacia el porvenir; espíritu de Dios siempre presente en nuestros pueblos andinos.

+ Cultura y religión. Motivados por E Rocha, revisamos tradiciones desde las cavernas hasta la invasión del mundo andino, y sus rasgos actuales. Luego, en grupos, trabajamos el contexto de la religiosidad: por un lado hay explotación y violencias y, por otro lado, la realidad andina de la tierra y la comunidad; también compartimos cuáles son las principales expresiones rituales andinas, y sus inmensos valores y significados; y, por último, la labor eclesial "para la vigencia de este mundo religioso en la lucha actual del pueblo" (hay logros; pero somos autocríticos).

+ ¿Qué es la teología andina? Muchos opinan y aportan: la T.A. es vivida en comunidades, en comunión con la Pachamama; es una honda experiencia de Dios hecha por pueblos andinos; actual y acumulada; narrativa que es sistematizada; histórica; dialoga con otras teologías; relación con la naturaleza; sincretismo cristiano. Luego, Domingo Llanque resume los trabajos de grupos: T.A. es sabiduría en vivencia cotidiana de Dios; da respuesta a desafíos de nuestra historia; solidaridad; celebración; esperanza en Jesús resucitado. Varios opinan que un gran avance de este II Encuentro es respondernos la pregunta "¿qué es T.A.?".

+ Experiencia religiosa y cambio social. En grupos, reflexionamos en torno a la pregunta: ¿qué experiencias religiosas nos ayudan, y cuáles no nos ayudan a luchar contra la muerte? Las respuestas ponen acento en los ritos. En general, todos los ritos indios son de reciprocidad y en favor de la vida, pero en contextos de hambre y de violencia. También la religiosidad es entendida como práctica social: minka, "limpia" y sanación de enfermos, levantamientos indígenas (ejemplos del Ecuador). No son ayudas: rito sin participación de los presentes, rito sin responsabilidad social, folclor y comercialización de la religión, hacer daño a otras personas, etc. La actitud general es de apreciar nuestros ritos, y, lamentablemente, nos falta ojo crítico ante sus ambivalencias.

Otro tiempo de reflexión grupal, en torno a las preguntas: "¿sentido liberador de símbolos y ritos?", "¿fuerza espiritual para construir una realidad nueva?". Buenas pistas: símbolos y sus contextos; descartar imposiciones externas, ritos que dinamizan la lucha andina; fortalecer estructuras comunitarias; ser puentes entre pueblos indígenas e iglesias para que las energías espirituales de cada lado pasen al otro lado; despojarse de poder y superioridad; diálogo teológico más afectivo que racional; mujer y su proyecto de vida con ritos y su lucha por la justicia.

Por lo tanto, estas reflexiones en grupos están concentradas en la religión india (especialmente los ritos) y la historia humana (en especial, transformación hecha por pueblos marginados).

+ Waxt'a. Dirigidos por el hermano mallku Juan Condori, realizamos la ofrenda, la waxt'a, por el bienestar de los siete países presentes en este II Encuentro. No es posible resumir esta maravillosa ceremonia. Todos participamos con fe. Fue el corazón, el clímax del II Encuentro. Estableció relaciones fundantes. Luego, el baile expresó la alegría y unión entre los participantes. En el diálogo con el mallku, éste ha saludado a los representantes de los siete países y hemos rezado juntos. El

mallku está al servicio de todos. El habla de Dios, el crucificado *patapelá*, es decir, el Dios sin zapatos que es el Poderoso. Explica la ceremonia como "damos fiambre", regalamos alimento a los achachilas, Pachamama, uywiris, y primero está Dios Padre, a quien pedimos permiso.

Me llama la atención que la mayor parte de la waxt'a es preparar la ofrenda (como cocinar), y luego dar de comer a seres sagrados. (También la T.A. sería como un cocinar y compartir -para no morir de hambre, para vivir de verdad). Este rito, ¿cómo se articula con la ofrenda litúrgica cristiana y con la bondad del Dios de Jesús que nos alimenta?

+ Diversos aportes. ¿Quiénes cocinan la T.A.? Principal y tesoneramente son las comunidades quechuas y aymaras y demás, con sus sabias y sabios. También los agentes de pastoral al servicio de estos pueblos indígenas; y además, charlistas y escritores de la T.A.

Durante el Encuentro fue rica la diversidad de aportes. También las ponencias hacia el final de la reunión. C. Siller presentó asuntos metodológicos: teología como modo de conocimiento en la fe de pueblos indígenas; su objetivo es la liberación; y necesitamos un análisis de la realidad (tal vez a partir de mitos indígenas). E. López explicó el largo y fructífero proceso de la teología india, eventos recientes (como el gran encuentro en México, en 1990) y la relación con la teología de la liberación. Por su parte, P. Suess subrayó estrategias para avanzar en teología india; una evangelización desde culturas marginadas; construir unidad desde la diversidad, creer en el futuro indígena.

También tuvimos tensiones y malentendidos. Hubo contundentes críticas a antropólogos y teólogos. Hay que evaluar si queremos etapas; y si se hace T.A. con ideas occidentales. Es positivo el diálogo crítico y sincero. Pero aparecieron prejuicios y exclusiones. Es pues necesario continuar dialogando asuntos difíciles entre nosotros.

2. Alimentos poco cocidos

La T.A. tiene muchos desafíos. En este II Encuentro panandino se evidenciaron, a mi entender, realidades y temas poco cocinados, poco trabajados, que merecen una maduración.

+ Rito-mito-icono-ética. Estas cuatro dimensiones del cristianismo andino merecen mayor reflexión. Tanto en el primer y el segundo encuentro panandino hemos conversado bastante sobre ritos y creencias. Podemos ahora profundizar los mitos, con los cuales se explica la realidad pasada y presente. Pero continuar revisando los ritos; examinando los símbolos; y también siendo críticos ante traducciones como la realidad sagrada andina llamarlos 'espíritus'. Por otra parte, reflexionar los iconos, las imágenes características del cristianismo popular. Y también conversar más sobre la ética andina en contextos de hambre y violencias.

+ Mujer y proyecto de vida. En nuestros encuentros a veces toma la palabra la mujer; pero lo más importante es la sabiduría sistematizada por la mujer (no sólo su hablar). Es una sabiduría, una teología, marcada por el proyecto de vida de pueblos indígenas.

+ Mestizaje, y Juventud, y Migración. Algunos han mencionado estas realidades que poco reflexionamos, y que son importantísimas. Existen nuevos procesos de mestizaje andino. Posibilidades de la juventud y la teología. Multitudes que migran y que reconstruyen su realidad y su simbología creyente.

+ T.A. y movimientos sociales. Aunque damos atención a la relación entre religión andina y su teología, continuamente hablamos de problemáticas sociales. Nos falta ver más la teología en movimientos políticos y culturales de los pobres. Ahondar asunto de clandestinidad del ser andino, y su desclandestinización para aportar mejor a construir una nueva vida para todos.

3. Desperdicios

Al preparar alimentos siempre hay elementos que no sirven; hay también fallas en la Teología Andina. Durante el Encuentro se señaló la falta de respeto, el casi interrogatorio hacia el mallku J. Condori; y una tendencia en los intelectuales de "quemar etapas".

+ Ritos inmediatistas. A veces decimos que los ritos andinos no sirven para resolver grandes problemas. No es así. Hay que examinar más cómo es el lenguaje simbólico (de los ritos) y sus implicancias en la historia humana.

+ T.A. para necesidades políticas y económicas. Hay algo de ilusión que la teología andina solucione todo. Ella tiene su rol propio. A las organizaciones y los programas indígenas, en alianza con otros sectores, sí es posible exigirles que vean estas necesidades políticas y económicas.

+ Lenguaje de "rescatar". A menudo usamos la palabra "rescatar", por ejemplo, tradiciones, fe indígena, etc. ¿Quién rescata qué y a quién? No cabe que agentes pastorales rescatemos, utilicemos, la religión andina. Más bien se trata que los propios pueblos indígenas dinamicen sus fuerzas espirituales.

+ Las iglesias son inútiles. Esta frase apareció en el debate sobre el papel de las iglesias. Al apreciar los ritos y líderes indígenas, a veces no se ve el aporte de las iglesias cristianas. O se hace una irreal separación entre lo indio y lo cristiano. Es necesario analizar mejor cómo funciona el cristianismo andino, y la influencia de las iglesias.

En conclusión, el II Encuentro ha sido alimentación nutritiva para todos; pero también hay puntos no trabajados, y hay fallas.

El centro del encuentro fue la ceremonia de regalar a los seres sagrados andinos. Es por reciprocidad. La vida es generosa con todos nosotros; y agradecemos la vida. Está de acuerdo con la fe cristiana: Dios nos da vida y la celebramos. Pero los símbolos andinos son propios; y distintos son los contenidos cristianos. Por ejemplo decimos: Danos el pan de cada día. Esto es distinto a prepara la waxt'a. Hay que apreciar cada realidad con sus características propias. A la vez, hay conexiones. Por ejemplo, D. Llanque narraba la expresión de una aymara campesina: "la lluvia nos cae como la sangre de Dios". En el cristianismo quechua y aymara encontramos éste y otros misterios.

(Ponencia al finalizar el encuentro teológico andino, en Viacha, Bolivia, el 8 de noviembre, 1991).

Capítulo 5. Teología Andina... durante 500 Años

Comunidades quechuas, aymaras, mestizas, que comienzan a identificarse con un "somos pueblo, somos iglesia", también pueden palpar un "somos teólogos y teólogas". No es una ilusión ni es un populismo. Tenemos una larga y riquísima tradición de sabiduría creyente andina, que es una de las "raíces que alimentan el futuro". (Sin embargo, muchos consideran que la ciencia es de pocos expertos y cabezones, que los pobres pueden estudiar, ¡pero no producir! tecnología, economía, teología).

Representantes de pueblos andinos han pensado con Dios (es decir, han generado teología). ¿Cómo? Principalmente con símbolos, relatos orales, mito, arte, oración, rito, ética. Estos son los lenguajes teológicos de las mayorías. ¿Quiénes? Sabios anónimos, madres y padres de familia, líderes religiosos autóctonos, jóvenes visionarios, comunidades cristianas, agentes pastorales. Todos los que sistemáticamente piensan con Dios (porque la teología no es cualquier idea sagrada, sino un pensar constante y comunitariamente nuestra historia con Dios). Nos detenemos en unos ejemplos de ayer y de hoy.

1. Pachakuti Yamqui y Guaman Poma

Lamentablemente hay escasos rastros de la abundante teología de los pueblos originarios y de los siglos coloniales. Algo tenemos en la iconografía: el aymara Francisco Tito Yupanqui, en 1582, elabora la mestiza Mamita de Copacabana; el culto iniciado por esclavos negros en Lima, que asoció a Pachakamak con el Señor de los Milagros. Más rastros hay en la tradición oral: interpretación cristiana de la divinidad Thunupa en el Altiplano, leyendas de aldeas sumergidas y un Dios andrajoso y festivo, versiones mesiánicas de Inkarrí, cuento del zorro que viaja al cielo, relatos de santos y santas en los pueblos.

A comienzos del siglo XVII en Canchis, Juan de Santacruz Pachakuti Yamqui recopila cuatro diagramas del "hacedor Wiraqucha" y una visión del cosmos con la reciprocidad masculina-femenina. También recopila ocho oraciones en quechua y español. Por ejemplo:

"yanaykikuna qamman allqa ñawiywan rikuytam munayki.

nosotros siervos tuyos, hacia ti con nuestros ojos blanquinegros queremos verte.

"rikuptiy, yachaptiy unanchaptiy hamut 'aptiy rikuwankim yachawankim".

mientras que yo mire y conozca, señale y entienda, me mirarás y conocerás.

(Relación de Antigüedades..., según traducción de J. Szeminski, 1987).

En Ayacucho, Felipe Guaman Poma, en su Nueva Crónica y Buen Gobierno (1613), descubre en el indio masacrado a Cristo. Uno de sus agudos dibujos está encabezado por la frase "pobres de los indios" y concluye con "pobre de Jesucristo", representando a un quechua arrodillado y asediado por la serpiente-corregidor, león-encomendero, ratón-cacique, tigre-español, zorra-sacerdote, gato-escribano. Teológicamente conecta a pobre con indio con Jesucristo. (Manuscrito publicado en París, 1936, pág. 694).

2. Gregorio y Asunta Condori

En nuestra época moderna, la prolífica teología andina aún no es escrita ni enseñada en instituciones oficiales. Pero sí es cultivada, comunicada, elaborada por comunidades y por personas con carisma teológico. Sus vetas continúan siendo la espiritualidad, el arte, la fiesta popular, la sabiduría que pasa de boca en boca y que llena el corazón.

Por ejemplo, trabajadores quechuas Gregorio y Asunta Condori (entrevistados por R. Valderrama y C. Escalante en 1975) traspasan la prédica de un Dios ubicado en centros de poder, y ven a su Taytacha peregrino, cansado, y dialogante con el pobre:

"purimusqanpi sayk 'usqa kay Taytachaqa samasqa llawlli sach'a sikipi cansado de tanto caminar, Taytacha había acampado bajo un llaulli Challakacha uraypi. Huk pampamarkina wakcha warmichataq, yuyuta en la quebrada de Challakacha. Y una mujer pampamarkina, muy pobre pallashaspa napayukusqa: Buenos días papay, a papay, sayk 'urusqankitaq!" que recogía yuyo, le había saludado: buenos días papay, ah papay estás cansado.

Es una inculturación del Dios cristiano en pampamarca y challakacha, que es reconocido por una mujer campesina. Así, cotidianamente, mujeres y hombres andinos explicitan su teología.

En términos generales, es una comprensión andina de Dios; donde sobresalen el rito y la fiesta; donde se percibe a Dios alegre. En la economía agrícola, la reproducción, y la reciprocidad, se visualiza a la Madre-tierra y el Padre-vida. En medio de sus curaciones propias, quechuas y aymaras ven a Dios sanador. La familia y comunidad andina tienen como fundamento el concepto de Dios amor. También se percibe a Dios como fuente de organización y de enseñanza para vivir bien.

3. Nuevos esfuerzos teológicos

Con mitos y con zampoñas, con oración y sabiduría, las comunidades quechuas, aymaras, mestizas, y también Pachakuti Yamqui y Guaman Poma, y también millones de Gregorio y Asunta Condori, han pensado con Dios. A todo esto se suman nuevos esfuerzos. Con el apoyo del IPA e IDEA en el sur-andino, y de otros organismos en Bolivia, Ecuador, México, Brasil, durante estas décadas del 80 y 90

se está articulando la teología indígena del continente.

Por ejemplo, en 1990 en Chucuito decíamos: "nuestra espiritualidad y teología se nutren de la tierra, familia, comunidad, danza, música, rito, y transformación de nuestra historia" (Comunicado del Encuentro Panandino, agosto de 1990). En estos eventos se disfruta la teología presente en waxt' as a la Pachamama, reflexiones de personas que representan y elaboran la sabiduría popular: Domingo Llanque, Silvia Torres, Juvenal Palma, Zaida Pérez, Américo Conde, etc. Se trata pues de varios tipos de aportes teológicos, que confluyen en una obra común de quienes caminan y piensan la fe andina.

En México, Eleazar López ha resumido aportes de indígenas con ocasión del V Centenario, y en una parte afirma:

"aunque también estamos marcados por el pecado, los pueblos indígenas consideramos que el Espíritu de Dios es el que anima nuestro caminar histórico..." y añaden: "las iglesias indígenas, con sus aportes nuevos, revitalizarán y enriquecerán a las demás iglesias particulares en un esquema nuevo de catolicidad verdaderamente pluricultural" (21/9/1991).

Estos pocos ejemplos, desde el siglo XVII hasta el presente, indican una sólida creación teológica. No sólo "somos pueblo, somos iglesia". Durante siglos, en este continente se han recibido teologías, ya sea de la cristiandad o de la modernidad. También durante siglos, pueblos indígenas y pobres del continente han producido teología.

(Artículo publicado por Pastoral Andina, 81 (1991), 44-45.)

Conclusión

Al replantearse paradigmas y posibilidades en la existencia humana -como ocurre hoy en el mundo y en nuestro continente- ¿cuáles son las preocupaciones y maneras de captar lo que vivimos? En tiempos de crisis se acentúan las preocupaciones inmediatas de sobrevivencia afectiva y económica. Los análisis suelen recalcar indicadores de deterioro material, problemática de participación y de exclusión social, obstáculos y éxitos en proyectos personales. También en un tiempo convulsionado abundan posturas de carácter fundamentalista, para "salvarse" con ojos cerrados y certidumbre obsoluta.

En este contexto es preferible estar atento a fuerzas creativas presentes en medio de situaciones confusas. Los ensayos incluidos en este libro resaltan fuerzas culturales y energías creyentes en la población latinoamericana, y la labor eclesial al servicio de un porvenir mejor.

Tanto las culturas populares como las expresiones de fe del pobre han sido y continúan siendo agredidas. Se niegan alteridades humanas y religiosas; se descalifican rasgos distintos a los que supuesamente serían los correctos. O, se intenta respetar, asumir, "completar" la experiencia del pueblo pobre, pero inculcándole elementos culturales superiores (!) y una visión cristiana más completa.

Una evangelización y una teología son de verdad nuevas cuando surgen desde el margen de la historia, desde cada pueblo despreciado que tiene tesoros culturales, estrategias sociales, y prácticas de fe. Pero el pueblo no es beneficiado cuando sólo se le alaba y endiosa. Sus oscuridades y sus luces requieren de discernimiento a todo nivel, de afianzamiento de capacidades y posibilidades. Este trabajo corresponde ciertamente a los sujetos populares, y también a personas que colaboramos en una causa común. Con criterios éticos y doctrinales consideramos factores de resistencia y de alternativa generados por personas y grupos concretos. Gracias a riquísimas identidades culturales, políticas, espirituales, los pueblos van configurando modos de ser más humanos.

Hoy en América Latina se siente que Dios invita a todos a cultivar esperanza y a celebrar. Esto lo hacemos inculturadamente y en una lenta peregrinación hacia el Reino. En este proceso difícil y fascinante, los pueblos pobres son especialistas en hacer fiesta; así todos respiran sueñan, gozan, elaboran una nueva realidad. Caminamos con el sentido de fe del pobre, es decir, humanamente se avanza por muchas rutas, se avanza con apertura al milagro. El Espíritu de Dios, y no cálculos fríos, regala esperanza.

Concluyo con unas prioridades en la vida eclesial.

El laicado evangeliza en medio de procesos socio-culturales, desenmascarando idolatrías -como las que incentiva la publicidad- y forjando alternativas.

En nuestro continente la fe tiene diversas identidades: mestiza, indígena, afroamericana, etc. Cada una recibe la Buena Nueva y a la vez cada una alimenta formas de solidaridad cristiana, enseñanza de la fe, oración y liturgia, en fin toda la existencia cristiana es una comunión en la pluriformidad.

La iglesia local y universal, con audacia como la de las comunidades paulinas, se inserta en nuevas situaciones socio-culturales y simbólicas; se inserta a través de comunidades de base, movimientos de espiritualidad y apostolado, la vida religiosa, para ser signos de la fiesta del Reino. Como Jesús, evangelizamos desde la cultura cotidiana y simbólica del pobre. Esto es hecho con la libertad de Pentecostés; el espíritu del Resucitado vibra al interior de cada pueblo y de sus culturas.

Indice

Prólogo 7

Introducción 9

PRIMERA PARTE: EVANGELIZACIÓN EN LAS CULTURAS 13

Capítulo 1: El desafío de la Inculturación 15
1- Insurgencia Latinoamericana 17
2- Encrucijada en acción 21
3- Audacia bíblico-teológica 29
4- Signos inculturados-salvíficos 39

Capítulo 2: Acontecer cultural y Buena Nueva 45
1- Puntos inciales 45
2- Corrientes culturales en América Latina 46
a- Sujetos culturales 47
b- Confrontación cultural 49
c- Lectura teológica de estas dinámicas 50
3- Articulación con un saber cotidiano y sistemático 51
a- Contacto entre profesionales y pueblo 51
b- Buena Nueva en nuestro acontecer 53

Capítulo 3: Inculturación de la Catequesis 55
1- Culturas e inculturaciones 55
a- Lo cotidiano en el universo socio-cultural 56
b- Heterogeneidad cultural actual 57
c- Crisis de la modernidad; reafirmación de la sabiduría 58
d- Conceptos de la cultura y de inculturación 60
2- Paradigmas bíblicos 63
a- Hebreos y helenistas: una fe y varios surcos culturales 64
b- Misión paulina: continuidad y ruptura 65
c- El evangelio de ignorantes-sabios 66

3- Aportes de la religión mapuche 185

Capítulo 2: Ingredientes y retos en la teología aymara 189
1- De la tradición oral a la escrita 190
2- Lo aymara-cristiano contrapuesto al progreso monetario 191
3- Una amplia militancia creyente 193
4- Tradición y liberación 196

Capítulo 3: Teología indígena: implicancias para otras teologías 199
1- Manantiales de analogía 200
a- Visión de conjunto 201
b- Arte autóctono 203
c- Lucha para la vida 204
d- Lógica ritual 205
e- Tradición oral 206
f- Sabiduría aymara y teología cristiana 209
g- Implicancias para otros cauces 210
2- Avances metodológicos 212
a- Instancias en la reflexión 212
b- Animación profesional 214
c- Implicancias para otras teologías 215
d- Comprensión de Dios 217
3- Conclusión 220

Capítulo 4: Cocinamos y celebramos un pensar creyente 223
1- Alimentos sabrosos 223
2- Alimentos poco cocidos 225
3- Desperdicios 226

Capítulo 5: Teología andina... durante 500 años 227
1- Pachacuti Yamqui y Guaman Poma 227
2- Gregorio y Asunta Mamani 228
3- Nuevos esfuerzos teológicos 228

Conclusiones 231

En América Latina hay incertidumbre, y aciertos; hay misterio, y recursos concretos. Transitamos por rutas propias y sinuosas...
En cada pueblo, y en el conjunto del continente, es rica la diversidad y abundan las energías creadoras. Pero, también crece la opción de imitar el progreso ajeno.
Cada lugar y momento tiene rasgos propios, y está marcado por fenómenos universales. La diversidad de fiestas, con sus sabores y melodías.
Esfuerzos encauzados por posibilidades regionales.
Tipos de vínculos, de disputas, de ternuras, de separaciones, de alianzas frágiles.
Cada estrato social con su mundo simbólico.
Cada actividad individual con su trayectoria cultural. Son pues diversos modos de sentir y de actuar; pero entrelazados por factores internos y externos que los uniformizan.
Se difunden categorías de la homogeneidad "moderna", o "latinoamericana", o "joven", o "trabajador", o "educado".
En el campo religioso-político, surgen propuestas de forjar una cultura cristiana, y de una iglesia que resuelva la deshumanización. Por otra parte, existen lazos entre los postergados, pueblos empobrecidos aunque ricos en culturas y en anhelos de liberación, y con una fe pluralista que da buenos frutos.

CULTURA Y EVANGELIO EN LATINOAMERICA
Edic
Re