



**ACTAS TEOLÓGICAS**  
INSTITUTO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS  
UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE TEMUCO

**EVANGELIZACIÓN INCULTURADA**

***D*ESAÍOS Y *P*ERSPECTIVAS**

---

COLOQUIO  
REALIZADO EL 30 DE NOVIEMBRE Y 1 DE DICIEMBRE  
1995  
TEMUCO



- Universidad Católica de Temuco
- Instituto de Estudios Teológicos
- Editor y compilador: Luis Martínez Saavedra
- Manuel Montt 56 • Fono 210773 • Fax 211034 • Casilla 15 D • Temuco • Chile.
- Editado por: Vicerrectoría Académica • Dirección de Extensión Académica.
- Diseño Gráfico: Juan Carlos Pradenas Chuecas.

# PRESENTACION

---

*En el último tiempo ha crecido por todo el continente un fuerte clamor de reivindicación cultural que viene desde grupos étnicos por mucho tiempo marginados de la marcha política, social y económica de nuestra sociedad. Los pastores de la Iglesia Latinoamericana han asumido en Santo Domingo este clamor como un signo mayor de nuestros tiempos, invitándonos a asumir tal desafío con una práctica pastoral de Evangelización inculturada.*

*En esta perspectiva, el Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica de Temuco acogió los días 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1995 un amplio grupo de teólogos, sacerdotes, religiosos, religiosas, y laicos comprometidos en el quehacer pastoral de nuestra Iglesia sureña, para reflexionar sobre los alcances y perspectivas, tanto pastorales como teológicas, que dicha categoría conlleva.*

*Quisimos centrar nuestra reflexión desde la fidelidad a la tradición reciente de nuestra Iglesia Latinoamericana, plasmada en las orientaciones de las conferencias de Medellín-Puebla-Santo Domingo, buscando la asunción de modo creativo de un modo de ser Iglesia que responda a los nuevos desafíos étnicos-culturales, sin olvidar el horizonte de la Opción preferencial por los pobres, clave de la práctica pastoral y teológica de nuestra Iglesia continental.*

*Los artículos que presentamos a continuación, recogen las ponencias que orientaron nuestro trabajo aunque, desgraciadamente, no hemos podido transcribir toda la riqueza de las complementaciones en el aula o en los trabajos de grupo. Esperamos avanzar en esto, cuando publiquemos las Actas de nuestro Segundo Coloquio. El orden de los artículos sigue aquel de las ponencias pues nos pareció que ellas lograron iluminar diferentes aspectos de la Evangelización inculturada, adentrándonos poco a poco en la riqueza de esta categoría.*

*Esperamos que este esfuerzo por hacer teología en el sur de Chile, sea un verdadero aporte a la marcha creyente de nuestras comunidades que buscan una expresión epocal de la fe acorde con los signos de los tiempos que nos interpelan, sabiendo descubrir allí la voz del Espíritu que habla a sus Iglesias y que es Señor y Dador de vida en la historia de los hombres y mujeres de nuestro pueblo.*

LUIS MARTINEZ SAAVEDRA.-

# REFLEXIONES EN TORNO A LA CATEGORIA: EVANGELIZACION INCULTURADA

## INTRODUCCION

Hemos escogido como estructura, para esta exposición, partir de aquello que se entiende en el lenguaje teológico actual por "inculturación", para luego, intentar un breve desarrollo histórico, que terminará con el desafío lanzado desde el Concilio Vaticano III y la tradición reciente de nuestra Iglesia latinoamericana.

Pero, antes de hablar directamente de inculturación, se hace necesario introducir brevemente aquello que se entiende hoy, de modo general por "cultura", con el fin de marcar el tono de la valoración que subyace al anhelo actual de inculturación.

Desde la definición de cultura dada por Taylor en 1871, la cultura ha sido entendida cada vez más, como el conjunto global de aspectos que configuran la vida de un pueblo; comprende las condiciones materiales, la organización social y el universo simbólico, ordenados en un imaginario colectivo que les da un determinado orden posibilitando sus relaciones con el entorno natural, sus relaciones internas como grupo y sus relaciones con otros grupos humanos.

Así, la cultura constituye el conjunto de respuestas –pasadas y presentes– establecidas por un grupo humano para satisfacer la globalidad de sus necesidades haciendo posible su vida, su convivencia, su comunicación, su crecimiento y su perpetuación<sup>2</sup>. La cultura es, entonces, el verdadero "cosmos" del hombre; es el mundo "humanizado" por el esfuerzo creativo del hombre y, por lo tanto:

*"es la mediación necesaria para que cada hombre alcance su plena madurez personal, como también para realizar una convivencia social y grupal amplia"*<sup>3</sup>.

En esta misma línea, Puebla concebía la cultura como:

*"la manera particular como en determinado pueblo cultivan los hombres su relación con la naturaleza, las relaciones entre ellos mismos y con Dios, de modo que puedan llegar a un nivel verdadero y plenamente humano"*<sup>4</sup>.

Los obispos en Puebla, agregan que la cultura se encuentra siempre en movimiento, que ella posee una dinámica interna que le abre posibilidades para nuevas síntesis

<sup>1</sup>La Comisión Episcopal de Pastoral de la CCNBB, junto con el CIMI han promovido durante estos últimos años diversas semanas de reflexión en torno a la cuestión de la inculturación. En este capítulo recogemos, por su importancia, aquellas del 15 al 20 de octubre de 1985 (cuyas actas fueron publicadas en el libro: *Inculturação et libertação*, Paulinas, Sao Paulo, 1986) y aquella del 16-20 de octubre de 1989 (actas publicadas en el libro *Culturas e evangelização*, Loyola, Sao Paulo, 1991).

<sup>2</sup>La cultura, según lo dicho anteriormente, atraviesa todo el ser humano, en todas sus dimensiones, luego no puede ser entendida como exclusivamente ligada a las ideas, al conocimiento académico. Una de las consecuencias directas de dicho concepto reduccionista, es abrir paso a una visión jerárquica etnocentrista que viene a ordenar los pueblos o los sectores sociales, exclusivamente según la acumulación de conocimientos. Del mismo modo, esta concepción se inscribe en una visión evolucionista de la cultura, que excluye y no explica las diversas lógicas de las múltiples culturas, que obstaculiza una justa valoración de aquellas culturas que dilieren de la europea. Desgraciadamente, los misioneros católicos no siempre tuvieron una justa discriminación al respecto.

<sup>3</sup>V. Tepe, "Cultura e Teología", *Op.cit.*, p. 740.

<sup>4</sup>Puebla, n.386

culturales y la protege de todo intento de reducirla a expresiones "folclóricas" o "arqueológicas":

*"La cultura se va formando y trans-formando en base de una continua experiencia histórica y vital de los pueblos"*<sup>5</sup>.

De lo anterior surge un aspecto básico que debe orientar todo intento de comprensión o aproximación a una cultura determinada: "la acentuación del carácter fundamentalmente bueno de la cultura"<sup>6</sup>. Afirmación de una tremenda densidad e importancia para la cuestión que nos ocupa, pues ella se sitúa en el núcleo de todo verdadero intento de inculturación.

## 1. La "inculturación" en el lenguaje teológico actual

Es un concepto<sup>7</sup> que nació en el transcurso de las últimas décadas como fruto de la reflexión sobre la acción pastoral de la Iglesia<sup>8</sup>. Su origen refleja la urgencia de tomar distancia de las expresiones de un cristianismo de matriz cultural europea-occidental para la evangelización de las otras culturas. A nivel teológico puede comprenderse como "encarnación"<sup>9</sup>:

*"encarnación de la vida y mensaje cristiano en un área cultural concreta, de suerte que esta experiencia no solamente llegue a expresarse con elementos propios de la cultura en cuestión (eso sería una adaptación superficial), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y recree esa cultura dando así origen a una nueva creación"*<sup>10</sup>.

*"la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia"*<sup>11</sup>.

La inculturación es "uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación"<sup>12</sup>, y por analogía, la Iglesia debe encarnarse en los diversos universos culturales con la misma radicalidad con la que el Verbo de Dios asumió nuestra humanidad. Hablar de una "Iglesia encarnada" supone diversas encarnaciones culturales de ésta, en vistas a reflejar al modo de un sacramento la riqueza de la comunión trinitaria, en medio del acontecer histórico, de la multiplicidad de pueblos y naciones que conforman el mundo que Dios ama. De este

---

<sup>5</sup>Puebla, n.392.

<sup>6</sup>V. Tepe, *ibidem*, p.747.

<sup>7</sup>En lenguaje etnológico es casi sinónimo de enculturación o endoculturación, es decir, del proceso por el cual el niño aprende las categorías del universo cultural del pueblo al que pertenece, y que permite al individuo llegar a hacerse persona e integrarse en un sistema sociocultural que le dará los elementos necesarios para desarrollarse.

<sup>8</sup>El concepto aparece por primera vez en la 29ª Semana de Misionología de Louvain, en 1959, cuyas actas fueron publicadas en la obra colectiva: *Mission et cultures non chrétiennes. Rapports et compte-rendu de la 29ª semaine de missiologie*, Louvain, 1959, Desclée de Brower, 1960.

<sup>9</sup>Nótese que el vocablo "encarnación", tan común en nuestra jerga teológica occidental y cuyo sentido lato, el Logos hecho carne, es aceptado por todos, no aparece en el Nuevo Testamento. Ella tiene su origen en las afirmaciones de san Juan: "El Verbo se hizo carne" (Jn 1,14) y de san Pablo: "Dios envió su propio Hijo en la condición de la carne de pecado" (Rom 8,3), que en las tradiciones teológicas occidentales y orientales fueron, respectivamente, expresadas con las palabras "encarnación" (en-sarkósis) y "enhominización" (en-ánthropésis), término que nos parece de una virtualidad mayor que aquel de la tradición occidental.

<sup>10</sup>P. Arrupe, Carta a toda la Compañía de Jesús, Roma 14.05.1978, citado por: J.Panazzolo, "Exigencias de una missiología solidaria" en: *VVAA, Inculturação et Libertação*, Paulinas, S. Paulo, 1986, p. 147.

<sup>11</sup>*Slavorum Apostoli*, n.21.

<sup>12</sup>*Catechesi Tradendae*, n.53.

modo, en última instancia la inculturación es imagen de la comunión trinitaria<sup>13</sup>, es decir, ella debe, como un "icono" de la Trinidad, transparentar la experiencia positiva de la comunión de las diversas culturas.

A partir de esta nueva conciencia de mayores y mejores "encarnaciones" de la Iglesia en la multiforme realidad cultural de la humanidad, surge la urgencia de encontrar caminos que superen la monoculturalidad de la Iglesia católica, partiendo de la peculiaridad de cada tradición cultural presente en el continente. Este proceso de inculturación no puede definirse ni como un encuentro con la cultura del otro a medio camino (aculturación), ni como un esfuerzo por transformar el otro en uno mismo (integración), sino como una aproximación al otro sin perder la alteridad.

Se trata entonces, de un proceso de reconocimiento de la cultura del otro como un universo rico y alternativo, que obliga a entrar en una dinámica de aprendizaje a largo plazo; en una dinámica de "buscando juntos" en términos de igualdad, de respeto por la diferencia, de verdadera comunicación intercultural que culmine en una verdadera "nueva creación":

*"El proceso de inculturación es la acción de lanzar la simiente del Evangelio en una cultura y/o encontrar allí las semillas del Verbo, de modo que estos gérmenes y semillas de la fe puedan desarrollarse y expresarse en formas culturales originales según los recursos y la genialidad propios de esta cultura..."*

*En este proceso las culturas son respetadas, valorizadas y purificadas, por la fuerza de la Palabra de Dios, de todo egoísmo, dominación y pecado...*

*Este proceso de inculturación culmina en la reexpresión "nueva creación" de nuevas y originales formas de cultura y de la organización de la vida humana y social.<sup>14</sup>*

La riqueza de esta perspectiva se encuentra en que desde ella la inculturación aparece como una actividad "re-creativa" en vistas al avance del Proyecto de Dios, como fruto de la inserción de la Iglesia en las categorías culturales de los pueblos a quienes se dirige el anuncio de Jesús, es decir, aceptando con ello la asunción de otra cosmovisión, de otros gustos, valores y seguridades desde los cuales el Evangelio sea o continúe a ser "Buena Noticia" para los pueblos en cuestión.

Por otra parte, la inculturación no es un llamado a mirar desde un relativismo cultural ingenuo cada cultura, renunciando a una crítica seria de éstas desde el Evangelio. Inculturarse en un determinado universo cultural, no puede ser sinónimo de asunción a-crítica o ingenua del conjunto monolítico de estructuras que en la vida de un pueblo se van dando. Por el contrario, ella requiere de una actitud discriminante capaz de valorar aquello que resulta humanizador y, al mismo tiempo, capaz de denunciar lo que pueda haber de deshumanizador.

Renunciar a este aspecto crítico de la inculturación, sería corromper el mensaje de Jesús que en su "kénosis" no asumió el pecado. Si la encarnación acontece al interior de la cultura judía, Jesús tuvo la suficiente libertad como para denunciar aquello que en ella se oponía al Proyecto de Dios y resultaba opresor para el hombre. Del mismo modo la práctica eclesial de la inculturación debe guardar su capacidad de crítica evangélica frente a las

<sup>13</sup>J. Panazzolo, "Exigências de uma missiologia solidária", en: VVAA., *Inculturação et libertação*, Paulinas, S. Paulo, 1986, p. 156.

<sup>14</sup>Ibidem, p.148.

culturas<sup>15</sup>.

La inculturación debe situarse al mismo tiempo en ruptura y continuidad con las culturas en donde está llamada a encarnarse, con el fin de hacer crecer en ellas las "semillas del Verbo", que por la acción del Espíritu Santo están ya presentes en medio de la historia de los pueblos. Se trata de superar tanto el "etnocentrismo" como pretensión de monopolizar la verdadera cultura y el "relativismo cultural" en su acepción peyorativa de "todo da lo mismo", pues toda categoría cultural que atenta contra la vida del otro, como pueblo y como individuo, es y será siempre contraria el Proyecto de Dios que las comunidades deben servir.

## 2. La Práctica de la inculturación a través de la historia de la Iglesia

### 2.1. San Pablo

Para san Pablo, que era judío de nacimiento y greco-romano por adopción cultural y civil, el anuncio de Jesucristo no podía significar en ningún caso reducir el misterio cristiano a los estrechos límites del mundo cultural y religioso judío:

*"El Evangelio hace que los pueblos no judíos entren a compartir en Cristo la misma herencia, pertenecer al mismo cuerpo y recibir las mismas promesas de Dios" (Ef 3, 6).*

Esta profunda convicción le causará más de un problema, de una y otra parte, sin que ello se convierta en un obstáculo para su "carrera" (2 Tim 4, 7), pues está convencido de que vivir el Evangelio es vivir la libertad (Gal 5,1 - 13). Libertad que le da seguridad en toda circunstancia, porque ella es vivida como servicio a la urgencia del anuncio de la salvación:

*"Yo que me sentía libre respecto de todos, me he hecho esclavo de todos con el fin de ganarlos en mayor número. Para ganar a los judíos, me he hecho judío con los judíos; y, porque están sometidos a la Ley, yo también me porté como quien está bajo la Ley, aunque estoy libre de ella. Con los que son extraños a la Ley, me porté como uno de ellos, aunque, por estar sujeto a la ley de Cristo, también tengo ley respecto de Dios; pero yo quería ganar a los que son extraños a la Ley. Compartí los escrúpulos de los de conciencia débil, porque yo quería ganar a los de conciencia débil; me hecho todo para todos con el fin de salvar, sea como sea, a algunos" (1 Cor 9, 19-22).*

Esta libertad lleva a Pablo a un esfuerzo de inculturación radical, entendida ante todo como un servicio a la salvación de los hombres al modo de la "kénosis" del verbo, que haciéndose el último llegó a ser el "primero de muchos" (Fil 2, 6ss). Si en Cristo, la "kénosis" se traduce en la "encarnación" o, en categorías orientales, en la "enhominización", para la vida del mundo; en Pablo, ella se traduce en la "inculturación"<sup>16</sup>, pues en Cristo se han destruido todos las barreras que separaban a los hombres. Así, uno de los fundamentos básicos a la práctica de la

<sup>15</sup>Por ejemplo, en América Latina, ella no puede hacer alianza sin más con la cultura de las clases dominantes, pues ella es una cultura de muerte, lo que sería contradictorio con el mensaje evangélico de un Mesías crucificado por dar la vida a los hombres.

<sup>16</sup>Cfr C. Leterme, "Encarnação e salvação nos escritos e na vida de São Paulo", en: VVAA, *Inculturação et libertação*, Paulinas, S. Paulo, 1986, pp. 58-78.

inculturación paulina es la firme convicción del apóstol, de la igualdad radical de los hombres en y frente a Dios:

*"Aquí no se hace distinción entre judío y griego; todos tienen un mismo Señor" (Rom 10, 12).*

*"Ahí no se hace distinción entre judío y griego, entre quien fue circuncidado y quien no. No hay más extranjero, bárbaro, esclavo u hombre libre, sino Cristo en todo y en todos" (Col 3, 11)<sup>17</sup>.*

La mirada positiva que tiene Pablo sobre las otras experiencias espirituales que se dan en su tiempo, y que su discurso en el aerópagio<sup>18</sup> refleja extremadamente bien la dinámica de inculturación del apóstol: partiendo de las categorías religiosas propias de los atenienses, valorizadas positivamente, anuncia el "Dios desconocido", sin cortar con las raíces culturales del pueblo.

## **2.2. En la historia de la Iglesia**

Según P. Suess<sup>19</sup>, se verificaría en la práctica eclesial que viene desde la patristica hasta nuestros días, la presencia de dos corrientes doctrinales respecto a la valoración de las culturas. Para algunos, las culturas paganas se encuentran fuera de la historia de la salvación y nada pueden aportar al cristianismo, por lo tanto, de ella deriva una práctica "misionera" que no tiene otro objetivo que el aumento "cuantitativo" del cristianismo. Otros, en cambio, admiten encontrar en las culturas paganas "vagalumes" de la salvación o "reflejos de la verdad"<sup>20</sup>.

Esta segunda perspectiva reconoce la bondad presente en todas las culturas como fruto de la presencia actuante de Dios en medio de ellas. De hecho, será esta corriente la que animará el proceso de inculturación en el mundo "pagano", que el cristianismo naciente del siglo segundo iniciará saliendo del gueto cultural judío en que se situaba desde su nacimiento, y que ya san Pablo, como hemos visto, contribuyó grandemente a relativizar.

Justino (+165) es el primero que admite –después de Pablo en el Areópago– que también el pasado pagano está bajo la influencia del Logos/Cristo. Justino muestra eso con el tópico de los "*logoi spermatikoi*", para él, en la filosofía y la ética de Sócrates y de Heráclito, están presentes las semillas del logos que Dios inseminó en toda la humanidad<sup>21</sup>. Por su parte, Clemente de Alejandría (+215) y, más aún, Orígenes (+253/54) y sus alumnos, consideraban la filosofía griega educadora para Cristo. Por eso, ellos enseñaban dicha filosofía como propedeútica, como pre-evangelización<sup>22</sup>.

<sup>17</sup>Cfr Gál 3, 29; 1 Cor 12, 13.

<sup>18</sup>Atenienses, veo que ustedes son los más religiosos de entre los hombres... Encontré incluso un altar con la inscripción: "Al Dios desconocido". Pues bien, estoy justamente aquí para anunciar a ese Dios que adorais sin conocer" (Hch 17,22–23).

<sup>19</sup>Seguimos aquí, por su riqueza y amplitud, su artículo: "Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena", en: *Inculturação et libertação*, Op.cit., pp. 160–175.

<sup>20</sup>Ibidem, p. 162.

<sup>21</sup>Ibidem.

<sup>22</sup>Ibidem, p. 163.

Basilio de Cesarea (330-379), argumenta en sus "exhortaciones a los jóvenes": cómo es necesario preparar el paño antes de teñirlo, para que el color no se salga. Así los cristianos se preparan con las enseñanzas de los paganos, para después asumir firmemente la doctrina cristiana. Dice, además, que los jóvenes deben actuar como las abejas: procurar la miel y evitar el veneno<sup>23</sup>. Para Eusebio de Cesarea (+339) la cultura griega es la necesaria "preparación evangélica" y ella hace parte de la economía de la salvación<sup>24</sup>.

Desgraciadamente, con la constantinización de la Iglesia a partir de la "conversión" de Constantino y de "todo" el imperio al cristianismo<sup>25</sup>, la doctrina y la práctica de "inculturación" sufrió cambios radicales. Poco a poco, se fue arraigando en la doctrina católica una interpretación de su existencia como "exclusividad"<sup>26</sup>. Todo aquello que se situara fuera de las fronteras del "orbis christianus", es decir, fuera de las fronteras del imperio, fue demonizado<sup>27</sup>. Así, por ejemplo, los dos concilios lateranenses (1179 y 1215) concedieron privilegios a aquellos que entraran en la lucha armada contra los herejes. La constitución "Ad extirpanda" (1252) del papa Inocencio IV, vendría a dar legalidad a la práctica de torturas sobre aquellos que fuesen sospechosos de herejía<sup>28</sup>. En la misma línea se sitúa la "*Unam Sanctam*" (1302) de Bonifacio VIII que proclama el "fuera de la Iglesia no hay salvación" que marcará la práctica de la Iglesia por varios siglos.

En una época más reciente, podemos hacer memoria de la práctica misionera católica y protestante desarrollada en las tierras asiáticas, que exigieron hasta bastante entrado este siglo la conversión cultural de esos pueblos<sup>29</sup>. Un ejemplo patético nos es presentado por G. Althabe, en su estudio antropológico sobre el mundo malgache<sup>30</sup>. Allí, bajo la ocupación francesa, la pertenencia al cristianismo aparece completamente ligada a la sumisión colonial. Someterse a los dioses extranjeros es la suerte del pueblo colonizado, luego, la resistencia religiosa es sentida, desde la fuerza estructurante del imaginario social como una lucha contra la dominación colonial. Por ello, con la independencia (1960) se produjo una vuelta en masa a la religión de los ancestros:

*"Hasta la independencia, nosotros no hacíamos que adorar santos europeos, blancos, la santa virgen; cuando supimos que íbamos a recuperar nuestra independencia, nosotros, los malgaches, nos dijimos: como nosotros no hemos hecho otra cosa que adorar santos blancos, ahora ha llegado el tiempo de adorar nuestros*

<sup>23</sup>Ibidem, p. 163-164.

<sup>24</sup>San Agustín (354-430) llama a los paganos "iniusti possessores" de la verdad, pero, al fin y al cabo, "possessores" ibidem, p. 164.

<sup>25</sup>No entramos aquí en la cuestión si ésta fue una verdadera conversión del Imperio al cristianismo o sólo una cooptación política de éste. Tampoco entramos en la discusión si en este proceso fue, más bien, el cristianismo que se convirtió al Imperio (cfr. E. Hornaent, *La Memoria del Pueblo Cristiano*, Paulinas, Madrid, 1986, pp.15-42).

<sup>26</sup>Dicha práctica de total irreverencia frente al otro, fue justificada con la pretensión del monopolio de la verdad y de la salvación, con lo cual la mediación eclesial se vio sobredimensionada, llegándose incluso a su identificación casi herética con el Reino de Dios. Así por ejemplo, el catecismo de "los doce apóstoles" franciscanos comenzaba con estas palabras: "Del maravilloso nombre de nuestro Señor, y cuando comenzó su reino en el mundo, que es la Santa Iglesia Católica".

<sup>27</sup>Demás está decir, que esto refleja claramente la cooptación del discurso religioso con fines políticos u ideológicos, que se produjo con la alianza de los dos "poderes". Así, aquella que debía ser la religión de la vida, pasó a ser una religión con sus manos manchadas de sangre, fruto de su intolerancia. Tal vez valga la pena recordarnos de nuestra reflexión sobre el imaginario (capítulo tercero, número cuatro).

<sup>28</sup>Ibidem, p. 166-167. Es un hecho lamentable y sin justificación desde el Evangelio, el que casi todos los teólogos medievales defendieron la aplicación de la fuerza contra los herejes. Incluso Tomás de Aquino (1225-1274) aduce que el castigo corporal de los herejes puede ser considerado benéfico, si los lleva a su conversión (cfr. *Suma teológica*, BAC 180, Editorial Católica, Madrid, 1959, Ila Ilae, q.10, a.8).

<sup>29</sup>Me parece de gran interés al respecto el estudio bastante profundo de la cuestión china, hecho por el profesor C. Soetens, en el cuadro de su curso, en la Universidad Católica de Lovaina, de Historia de la Iglesia Moderna, y publicado bajo forma de "syllabus" para sus estudiantes.

<sup>30</sup>*Oppression et liberation dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Op.cit.

*ancestros malgaches pues ellos son santos también*<sup>31</sup>.

En definitiva, la práctica de la inculturación no ha sido una constante de la praxis católica. Muy por el contrario ella ha demonizado, más de una vez, al "otro" diferente, sin el necesario discernimiento del etnocentrismo e imperialismo de dicha opción. Así, si bien hubo inculturación y apropiación creativa de las culturas griegas y romanas, y posteriormente, en los medios ilustrados y burgueses de la Europa occidental, no han existido otros procesos de inculturación que hayan tenido igual éxito. La intolerancia ha alcanzado niveles tales que en muchos momentos han significado quiebres de la catolicidad: primero con las iglesias orientales, luego con el movimiento protestante y posteriormente con las luchas del mundo popular, etc.

El proyecto eclesial de la evangelización pasó a ser un proyecto de "civilización", entendida ésta como la imposición de la cultura europea, única capaz de vehicular la salvación cristiana. El imaginario religioso colectivo de esta práctica confunde indiscriminadamente las fronteras de la salvación con las fronteras del universo europeo católico, lo cual lleva a pensar a los misioneros que ellos vienen de un lugar de salvación y que llegan a un mundo donde reina el demonio. Desde este imaginario colectivo marcadamente etnocéntrico, todo aquel que se sitúe "fuera" de la influencia católica, aparece como aquel que vive en el lugar del pecado, que no ha sido tocado por la gracia redentora de Cristo, y al que es urgente convertir y hacerlo entrar por el bautismo en los límites institucionales de la Iglesia y del imperio, para otorgarle su salvación espiritual, sin que importe gran cosa su suerte corporal<sup>32</sup>.

### **2.3. En el Vaticano**

Felizmente, el Concilio Vaticano II marcará el fin, al menos teórico, de la misión entendida como "conquista espiritual" y que consideraba, sino demoniacas al menos irrelevantes para la transmisión de la fe, las tradiciones religiosas y culturales de los pueblos que iba encontrando<sup>33</sup>. En efecto, el Concilio realizó un gran esfuerzo por entrar en diálogo con el mundo al reconocer la legitimidad de las diferentes culturas, religiones e ideologías presentes en la humanidad, proclamando como: "legítima la autonomía que la cultura reclama para sí"<sup>34</sup>. De este modo recuperó las mejores tradiciones del cristianismo que permitían ver positivamente al otro y a su pasado, sobre todo con la revalorización de la teología de las "semillas del Verbo". *Gaudium et Spes* 57 citando a Irineo, afirma que:

*"El Verbo de Dios... antes de encarnarse para salvar y recapitular en sí a todas las cosas, ya estaba en el mundo como "luz verdadera que ilumina a todo hombre (JN 1,9ss)"*

Esta constatación del Verbo, universalmente actuante, y previamente presente en las culturas y en las tradiciones religiosas, lleva a afirmar

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>32</sup> Esta situación de insignificancia radical es lo que los teólogos africanos han llamado "pobreza antropológica", para expresar el fruto de una evangelización que por ir de mano del colonialismo europeo, destruyó la riqueza cultural de sus pueblos. Para una profundización del tema ver: B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Centurion, Paris, 1987; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, L'Harmattan, Paris, 1989.

<sup>33</sup> Así se practicó una estrategia de "tabula rasa" que significó la destrucción etnocida de muchos universos culturales extranjeros para el mundo de los europeos.

<sup>34</sup> *Gaudium et Spes*, n.56.

que los cristianos deben esforzarse por salvaguardarlas y animarlas en su desarrollo:

(los cristianos) *"con alegría y respeto, descubren las semillas del Verbo que están ahí ocultas...(por ello se esfuerzan para que) todo lo que de bueno se encuentra sembrado en el corazón y la mente de los hombres y en los propios ritos y culturas de los pueblos no sólo no desaparezca, sino que sea sanado, elevado y perfeccionado..."*<sup>35</sup>

Para los padres conciliares, la cultura:

*....."exige respeto y goza de una cierta inviolabilidad... está subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien común de la comunidad y de la humanidad entera"*<sup>36</sup>

En todo caso, para *Gaudium et Spes* 57, la cultura posee un sentido activo, pues se reconoce en ella el lugar en donde el hombre "se cultiva a sí mismo" para alcanzar su plenitud como ser humano al interior de una rica vida social. El hombre aparece como creador de cultura, adaptando la naturaleza a sus propias necesidades, estableciendo instituciones y contruyendo su propia historia<sup>37</sup>. Dentro de este mismo espíritu, y dejando a un lado el excesivo triunfalismo con que se mira la historia pasada, *Gaudium et Spes* 44 nos presenta todo un programa para la inculturación:

*....."desde el inicio de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje de Cristo a través de los conceptos y lenguajes de los diversos pueblos y, además de eso, intentó ilustrarla con la sabiduría de los filósofos, a fin de adaptar el Evangelio, en la medida de lo posible, a la capacidad de todos y a las exigencias de los sabios. Esta manera apropiada de proclamar la palabra revelada debe permanecer como ley de toda evangelización. De este modo se estimula en todas las naciones la posibilidad de expresar, a su manera, el mensaje de Cristo, y promoverse al mismo tiempo un intercambio vivo entre la Iglesia y las diversas culturas de los pueblos"*.

Asumir en la praxis concreta de la Iglesia este impulso de inculturación significa, para los padres conciliares, entrar en un proceso de conversión a nivel, no sólo de las personas y de los grupos humanos, cualquiera que fuese su vocación y jerarquía, sino también y sobre todo, de sus estructuras e instituciones heredadas de imaginarios y de prácticas eclesiales etnocéntricas de un cristianismo de matriz cultural europea-occidental, que aunque dominantes, resultaban anacrónicas. Díganos que para el Concilio la inculturación tiene por objetivo permitir al Evangelio desarrollarse y expresarse en formas culturales y religiosas originales según los recursos y la genialidad propios de cada cultura<sup>38</sup>, pero:

<sup>35</sup>Ad Gentes, n.11.

<sup>36</sup>*Gaudium et Spes*, n.57a.

<sup>37</sup>Cfr ibidem, n.53.

<sup>38</sup>Desgraciadamente, el discurso eclesial actual al respecto, impide avanzar en esta dirección, un ejemplo claro se puede ver en la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* (cfr. *"Catechisme Universel ou inculturation"*, en Concilium 224 (1989); M. Simon, *Un catechisme universel pour l'Eglise catholique: Du concile de Trente à nos jours*, University Press, Leuven, 1992) o en las restricciones impuestas a la inculturación de la liturgia en el número 248d del documento de Santo Domingo: o los cambios introducidos en Roma al texto aprobado por la misma asamblea: números 1. 4. 7. 11. 12. 13. 14. 20. 21. 26. 30. 32. 35. etc. Resulta muy significativo el número 172 que en su forma original decía: "En nuestro continente hay que considerar dos mentalidades opuestas respecto a la tierra: a) La tierra, dentro del conjunto de elementos que forman la comunidad indígena, es vida, lugar sagrado, "rostro femenino de Dios", centro integrador de la vida de comunidad... b) La visión mercantilista: considera la tierra en relación exclusiva con la explotación y lucro, llegando hasta el desalojo y expulsión de sus legítimos dueños..." El texto corregido por Roma, agregó una frase al encabezamiento: "dos mentalidades con relación a la tierra, ambas distintas de la visión cristiana", y borró otra en la primera parte: "rostro femenino de Dios".

"Resguardando la unidad en las cosas necesarias, todos en la Iglesia, según el modo dado a cada una, conserven la debida libertad, tanto en las variadas formas de la vida espiritual y de disciplina, cuanto en la diversidad de los ritos litúrgicos, e incluso hasta en la elaboración teológica de la verdad revelada. Mas, en todo cultiven la caridad. Actuando así, manifestarán, cada vez más plenamente, la verdadera catolicidad y apostolicidad de la Iglesia".<sup>39</sup>

Quisiéramos terminar este recorrido histórico, con la siguiente reflexión:

*"La inculturación del cristianismo en la cultura griega operó una síntesis teológica de tal profundidad que ésta sobrepasó siglos y hasta milenios... Este proceso nos abre la posibilidad de pensar el cristianismo en contacto con las culturas del tercer mundo, como la africana, la asiática o la de los pueblos indígenas u afroamericanos, realizando nuevas síntesis que podrían favorecer nuevas elaboraciones teológicas. En otras palabras, ¿caso la filosofía griega es el único conducto para pensar a Dios?"*<sup>40</sup>

### 3. La opción por la "Evangelización inculturada" de la Iglesia latinoamericana

La vida de la Iglesia en América Latina, en los últimos treinta años, ha estado marcada, fundamentalmente por su "Opción por los pobres". Opción que la ha llevado a desplazarse, en un éxodo desde el centro a la periferia, hacia el mundo de los marginados de la Historia y de la Iglesia. Dicho éxodo se ha hecho desde la conciencia creciente de que la coherencia con el mensaje del Evangelio implica, necesariamente, solidarizarse con la causa de los pobres. Y, concretamente, pasar de la asimilación y la complicidad, con los sectores dominantes, a la asimilación y el compromiso –por opción evangélica– con el mundo de las mayorías oprimidas, compartiendo en carne propia sus sufrimientos y sus luchas, su fe y su cultura.

Para la Iglesia esto ha significado revisar sus estructuras, sus modos de pensar y sus prácticas, así como la vida concreta de sus miembros en vistas a una verdadera asunción de toda la riqueza de la cultura popular, que en el continente posee rostros muy diversos. Sin embargo, dicho proyecto de una Iglesia que asuma una expresión cultural que haga justicia al mundo latinoamericano, y en él al mundo de los pobres, no es una tarea acabada, sino que está aún en gestación. Aunque hay una rica experiencia como "Iglesia de los pobres" que se ha ido desarrollando con un gran dinamismo<sup>41</sup>, tal modelo debe todavía coexistir al lado del antiguo modelo de cristiandad o colonialista que ciertos sectores conservadores intentan reproducir<sup>42</sup>.

<sup>39</sup>Unitatis Redintegratio, n.4h. Desgraciadamente, si en los textos conciliares se encuentra rescatado lo mejor de la tradición patristica sobre la valoración de las culturas y tradiciones religiosas de los pueblos, esto no ha significado una opción clara por nuevas encarnaciones católicas en vista a la asunción de dichas tradiciones como capaces de expresar diferentemente, pero bien, la experiencia cristiana.

<sup>40</sup>Cfr. B. Ferraro, "Definições dogmáticas dos primeiros concílios sobre encarnação e salvação", en: VVAA, *Inculturação et libertação*, Op.cit., pp. 117–129. Aquí p.129.

<sup>41</sup>Cfr. L. Boff, *Eglise en genèse: les communautés de base reinventent l'Eglise*, Desclée, Paris, 1978; Dussel E., "La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla", en: *Encuentro de Riobamba, estudio sobre Puebla*, CEP, Lima, 1980, pp.169–217; ibidem, *Historia de la Iglesia en América latina. Colonización y liberación 1492/1983*, Mundo negro, Madrid, 1983; "Populus Dei in populo pauperum. De Vaticano II a Medellín et Puebla", en: *Concilium* 196 (1984) 61–76; Ellacuría I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984; J. Sobrino, *La resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984; "El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana", en: C.Floristán – J.J.Tamayo, *El Concilio Vaticano II veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 105–135.

<sup>42</sup>Cfr. R. Luneau – I. Berten, *Le rendez-vous de Saint Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492 - 1992)*, Centurion, Paris, 1991.

### 3.1. La "Evangelización inculturada" como profundización de la tradición Medellín-Puebla

Toda la lucha de los pastores latinoamericanos en la reciente conferencia general del episcopado en Santo Domingo (1992) no fue otra que intentar ahondar y consolidar las grandes opciones de la tradición pos-Vaticano II<sup>43</sup>. La mayor novedad respecto a las asambleas anteriores, se dió en el "compromiso" asumido de avanzar en un esfuerzo continental por construir una Iglesia que, desde la esperanza de los pobres, adquiera un rostro negro-indo-afro-latinoamericano. En otras palabras, una Iglesia evangelizadora y evangelizada desde la pluriformidad cultural del mundo de los pobres.

La Iglesia que en 1968 optaba por los pobres, ahora, en 1992 opta por profundizar dicha opción en un "compromiso" que asume con seriedad un proceso real de inculturación en los múltiples universos culturales del mundo de los pobres. Estamos frente a una nueva práctica pastoral, que los pastores del continente han llamado de "Evangelización inculturada"<sup>44</sup>, cuya concretización puede significar un salto cualitativo en la praxis eclesial, de una riqueza insospechada hasta ahora. La vía propuesta, entonces, para avanzar en dicho compromiso con la "promoción integral del pueblo latinoamericano y caribeño"<sup>45</sup> ha sido plasmada en el neologismo de la "Evangelización inculturada"<sup>46</sup>:

*...."en continuidad con las orientaciones pastorales de las Conferencias Generales de Medellín y de Puebla, se comprometen a trabajar en: ... Una Evangelización inculturada, que penetre los ambientes marcados por la cultura urbana, que se encarne en las culturas indígenas y afroamericanas"*<sup>47</sup>.

Ya en Puebla, el episcopado continental explicitaba que su comprensión de evangelización no podía entenderse más como proselitismo eclesial, sino como un gran movimiento de servicio al "crecimiento de las semillas del Verbo":

*...."la evangelización de la Iglesia no es proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de esos valores; una contribución al crecimiento de "las semillas del Verbo" presentes en las culturas"*<sup>48</sup>

En Santo Domingo la opción por una "Evangelización inculturada"<sup>49</sup>, hace de la Iglesia un "Pueblo de servidores" en orden al proyecto creador para revelar e impulsar con su palabra y su propia entrega, el dinamismo liberador que atraviesa la historia de los pueblos. En consecuencia, desde su vocación última, las comunidades latinoamericanas están llamadas a:

*...."promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante un inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino"*<sup>50</sup>.

<sup>43</sup>"llevar adelante las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, aplicados en las Conferencias Episcopales Generales de Medellín y Puebla, actualizándolas a través de las líneas pastorales trazadas en la presente Conferencia".

<sup>44</sup>Santo Domingo, n.302.3.

<sup>45</sup>Santo Domingo, n.302b.

<sup>46</sup>Santo Domingo, n.297b; cfr n.248.

<sup>47</sup>Santo Domingo, n.302.

<sup>48</sup>Puebla, n.401.

<sup>49</sup>Santo Domingo, n.302c.

<sup>50</sup>Santo domingo, n.248g.

Es necesario tener siempre en cuenta que el servicio de la Iglesia a las culturas no permite una identificación entre "crecimiento del Reino" y "crecimiento de la Iglesia". Se trata de anunciar el Reino ya presente entre los hombres, y contribuir en su desarrollo junto a todos aquellos que asumen su vida en esta misma clave<sup>51</sup>; si no, sería negar que Dios actúa por su Espíritu Santo en los valores de la convivencia, la cultura y la religión, así como en los movimientos históricos de los pueblos, con los que la Iglesia debe entrar en diálogo, enriqueciéndose y dejándose interpelar<sup>52</sup>.

### **3.2. Algunas tareas pendientes**

1. Asumir en la praxis concreta de la Iglesia este impulso de inculturación significa entrar en un **proceso de conversión** a nivel continental. Conversión no sólo de las personas y de los grupos humanos, cualquiera sea su vocación o jerarquía, sino, y sobre todo, conversión de sus estructuras e instituciones, heredadas de imaginarios y de prácticas eclesiales etnocéntricas de un cristianismo de matriz cultural europea-occidental. La "Evangelización inculturada" tiene por objetivo permitir al Evangelio desarrollarse y expresarse en formas culturales y religiosas originales según los recursos y la genialidad propios de cada cultura.

2. La liberación integral del hombre y de los pueblos debe ser la meta y el fruto necesario de la auténtica evangelización (EN), en consecuencia, **la clave de verificación de la "Evangelización inculturada" se encuentra en la "Opción por los Pobres"**. En esta perspectiva el teólogo D. Irarrázabal, planteaba que una práctica correcta de la inculturación debía, desde la relación directa entre inculturación de la fe y liberación:

*"La inculturación y la liberación son complementarias. La primera es como una metodología. El Espíritu anima a cada pueblo a leer con los ojos de la cultura la buena nueva y a ponerlo en práctica. La segunda es como el corazón de la fe: transformación humana, cultura y utopía, ruptura con el pecado y comunión con Dios, es decir, liberación-salvación"*<sup>53</sup>

En consecuencia, plantear la Evangelización inculturada como una profundización de la mejor tradición del Concilio y de la práctica teológica y pastoral de nuestra Iglesia latinoamericana, implicará ciertamente para nuestras comunidades, un esfuerzo por acrecentar y solidificar el éxodo del centro a la periferia, esta vez comprendida de un modo más amplio que la sola lucha por la liberación socio-económica, para entrar en el mundo de los pobres y asumirlo como propio en todas las estructuras eclesiales.

3. En consecuencia, la **"Evangelización inculturada" debe entonces situarse fuera de cualquier tipo de colonialismo**, sea éste económico, social, cultural o religioso, que impida que los pueblos evangelizados sigan siendo libres y protagonistas de su historia (Gál 5,1). El Evangelio, aunque necesariamente condicionado por la cultura y el mundo religioso de quienes son sus portadores y testigos, debe mantener siempre su capacidad de impregnar a todas las culturas, sin someterse ni reducirse a ninguna<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Santo Domingo, n.242b.

<sup>52</sup> Ver, por ejemplo, Santo Domingo, n.245a: "estos valores y convicciones son fruto de "las semillas del Verbo"; n.246a: "valores humanos que expresan la presencia del Dios creador".

<sup>53</sup> "Procesos culturales y nuevas identidades" en: VVAA., *Vida, clamor y esperanza*, Op.cit., p.64.

<sup>54</sup> Cfr Santo Domingo, n.24; *Evangelii Nuntiandi*, n.20.

Obviamente, dicho proceso, si bien respeta las peculiaridades culturales, es al mismo tiempo un llamado evangélico a la superación de aquello que en cada cultura hay de egoísmo, dominación y pecado. La inculturación debe transformar, sólo por la fuerza del Evangelio, y únicamente, aquellas formas culturales y sociales de la comunidad humana en cuestión que se organizan en contradicción con el proyecto de Dios. La inculturación debe culminar en una "nueva creación", en la aparición de nuevas y originales formas de concretización de la cultura y de la fe católica que promuevan la vida en plenitud de los pueblos.

**4. Hablar de "Evangelización inculturada" no es en ningún caso capitulación del compromiso con la liberación de nuestros Pueblos.** Al contrario, al poner como abjetivo último de la liberación el respeto de la cultura del "otro", no se está sino restituyendo toda la dignidad negada a nuestro Pueblo pobre. Así, las comunidades indígenas, afroamericanas y populares, ven reconocida su capacidad de crear cultura, de entrar en diálogo con otros y de enriquecerse en la pluralidad de los universos culturales.

La unidad entre liberación e inculturación, lleva a reconocer la "promoción humana" como un pilar fundamental de la "Evangelización inculturada"<sup>55</sup>, pues no habrá real inculturación si no se respetan los derechos de los pobres<sup>56</sup>: su derecho al medio ambiente<sup>57</sup>, su derecho a la tierra<sup>58</sup>, su derecho a una vida digna, liberada del estigma de la pobreza<sup>59</sup>, su derecho al trabajo<sup>60</sup>, su derecho a escoger un lugar seguro para vivir<sup>61</sup>, su derecho a una estabilidad política que le permita la participación<sup>62</sup>, su derecho a un nuevo orden económico que favorezca su desarrollo integral<sup>63</sup>, el derecho a una educación que respete su peculiaridad cultural<sup>64</sup>.

5. Veamos ahora cómo las Iglesias particulares deben avanzar en la inculturación. Para ello remitámonos al rico y extenso número 248 que, tras pedir perdón por "el pecado, la injusticia y la violencia" que se ha dado durante estos 500 años de presencia cristiana en el continente, se compromete con el desarrollo de la "Evangelización inculturada", asumiendo diferentes caminos que si bien no son novedosos en su formulación, podrían actualizar una praxis eclesial profundamente original:

#### **a) En medio de los pueblos indígenas:**

\*valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno, esforzarnos por conocer sus propias lenguas.

<sup>55</sup>Cfr *Santo Domingo*, n.157ss.

<sup>56</sup>*Santo Domingo*, n. 164ss.

<sup>57</sup>*Santo Domingo*, n.169s.

<sup>58</sup>*Santo Domingo*, n.171ss.

<sup>59</sup>*Santo Domingo*, n.178ss.

<sup>60</sup>*Santo Domingo*, n.182ss.

<sup>61</sup>*Santo Domingo*, n.186ss.

<sup>62</sup>*Santo Domingo*, n.190ss.

<sup>63</sup>*Santo Domingo*, n.194ss. Por ejemplo, los obispos denuncian proféticamente una de las causas concretas de la situación que viven nuestros pueblos: "El problema de la deuda externa no es solo ni principalmente económico, sino humano, porque lleva a un empobrecimiento cada vez mayor e impide el desarrollo y retarda la promoción de los más pobres. Nos preguntamos por su validez cuando por su pago peligra seriamente la sobrevivencia de los pueblos, cuando la misma población no ha sido consultada antes de contraer la deuda, y cuando ésta ha sido usada para fines no siempre lícitos. Por eso como pastores hacemos nuestra la preocupación de Juan Pablo II cuando afirma que "es necesario encontrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda, compatibles con el derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y el progreso" (*Santo Domingo*, n.197).

<sup>64</sup>*Santo Domingo*, n.270.

\*creciendo en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio.

\*promoviendo una inculturación de la liturgia...<sup>65</sup>

\*acompañando su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales...

\*creciendo en el conocimiento de su cosmovisión...

\*promoviendo en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia para lograr una mayor realización del Reino.

#### **b) En medio de las culturas afroamericanas:**

\*Apoyándolos en la defensa de su identidad y en el reconocimiento de sus propios valores... ayudarlos a mantener vivos sus usos y costumbres...

\*favoreciendo la manifestación de las expresiones religiosas propias de su cultura.

---

<sup>65</sup> Caminar hacia formas litúrgicas renovadas es aspecto fundamental para los pastores, en vistas a una inculturación "hasta las raíces". Hasta ahora este ha sido un problema debido a la monoculturalidad de la expresión litúrgica católica, sin embargo, siendo la liturgia el centro de la vida eclesial, sin no se produce traducción litúrgica de la "Evangelización inculturada", ésta no llegará al corazón de las diversas culturas del continente. Los obispos son concientes de ello y, por lo mismo, el tema reviene en muchas ocasiones: *Santo Domingo*, nn. 53. 145. 248,1c,2b. 294b.

# CONCLUSION

---

Como hemos podido ver, a lo largo de esta exposición, la cuestión cultural continúa siendo una cuestión fundamental para la realización de la verdadera catolicidad del cristianismo. Sus grandes desafíos siguen interpelando la praxis de la Iglesia; exigen nuevas síntesis teológicas que den coherencia a una "expresión epocal" del cristianismo que responda a los anhelos de respeto de las identidades peculiares de los pueblos, especialmente de los pueblos oprimidos y marginados. La cuestión cultural y de la inculturación "se hace hoy día, particularmente sensible y urgente"<sup>66</sup>.

*LUIS MARTINEZ SAAVEDRA*  
Instituto de Estudios Teológicos UCT  
Casilla 15-D. TEMUCO

---

<sup>66</sup> *Redemptoris Missio*, n.52.

# PRINCIPIOS PEDAGOGICOS Y PASOS METODOLOGICOS DE UNA EVANGELIZACION INCULTURADA

## INTRODUCCION

Este estudio pretende presentar, no una metodología acabada para una Evangelización inculturada, sino sólo principios pedagógicos y pasos metodológicos básicos; por dos razones: primero, porque en el ámbito de la evangelización, el método está estrechamente ligado a los contenidos de la misma, no es sólo una técnica para ser llevada a la práctica, necesita ser una pedagogía en contexto; segundo, porque la pedagogía es antes de todo, *el espíritu* y el procedimiento del método y, consecuentemente, debe concretizarse, no a partir de leyes pre-establecidas, sino según las exigencias particulares de cada contexto.

Otro aspecto tomado en cuenta en este estudio es que los principios pedagógicos y los pasos metodológicos de una Evangelización inculturada están concebidos estrechamente relacionados con los contenidos y el horizonte de la evangelización misma. Basados en las orientaciones eclesiológicas post-conciliares y del magisterio latinoamericano, los principios y pasos aquí presentados descartan dos posturas incompatibles con un auténtico proceso de inculturación. Por un lado, se descarta el paradigma de un "evangelización de la cultura" que, partiendo de la Iglesia, pretendería implementar o construir una especie de "cultura cristiana" y se postula el paradigma "Evangelización inculturada" el cual, partiendo de la cultura, defiende que el sujeto del proceso de evangelización no es el evangelizador, que debe simplemente desempeñar el papel de mediador entre Evangelio y cultura, más el receptor, a quien cabe apropiarse del Mensaje Revelado a su manera<sup>67</sup>.

Además, los principios y pasos aquí presentados descartan la posibilidad de una inculturación del Mensaje sin una inculturación de la propia Iglesia<sup>68</sup>. Dado que no existe Evangelio no inculturado ni tampoco Iglesia que no tenga un factor cultural<sup>69</sup>, un auténtico proceso de inculturación desemboca, necesariamente, no en una simple implantación, sino en la "creación" de una Iglesia culturalmente nueva, con fisonomía propia<sup>70</sup>.

<sup>67</sup>Sobre la diferencia de estos dos paradigmas, cfr P. Suess, "Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas. Uma proposta de fundo para Santo Domingo, REB 206 (1992) 364-386, más concretamente p. 369-370; D. Irarrazaval, "Práctica y teología de la inculturación", en: *Páginas* 122 (1993) 32-48, sobretodo p.37-38; O. Beozzo, "Evangelização inculturada e libertação" en: *Tempo e Presença* 271(1993) 36-39, aquí p.36; C. Maccise, "Cultura cristiana. La inculturación del Evangelio" en: *Vida Espiritual* 110/12 (1994) 93-106.

<sup>68</sup>Sobre la inevitabilidad de la inculturación de la propia Iglesia, cf J. Vélez Correa "Debe la misma Iglesia inculturarse" en: *Medellín* 79 (1994) 317-332; y también, A.C. Cheuiche, "Inculturação e endoculturação de Igrejas urbanas" en: *Idem*, pp.333-356, más precisamente p. 341-343; "Evangelización e inculturación" en: *Medellín* 70 (1992) 321-333. En Santo Domingo los obispos afirman: "La evangelización de la cultura exige la inculturación del Mensaje Revelado, de la fe y de la Iglesia" (n.248 ??). Sobre esta postura, cfr S. Silva, "Cultura e inculturación en el documento de Santo Domingo" en: *Medellín* (1993) 335-366.

<sup>69</sup>Cfr M. Azevedo, "Cristianismo, una experiencia multicultural. Como vivir y anunciar la fe cristiana en las diferentes culturas" en: *Medellín* 83 (1995) 229-249, aquí p.232. El autor afirma que una de las características fundamentales del cristianismo es su carácter encarnatorio e histórico.

<sup>70</sup>Cfr A. González Dorado, "Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina. Anotaciones para una investigación del proceso" en: *Estudios Eclesiásticos* 255 (1990) 405-442, aquí p.409-410.

# **I. PRINCIPIOS PEDAGOGICOS DE UNA EVANGELIZACION INCULTURADA**

La metodología de un proceso de inculturación es, antes de todo, una pedagogía en contexto, que parte de algunos presupuestos básicos y toma en cuenta la relación dialógica como actitud pastoral, inspirada en la propia pedagogía de Jesús.

## **1.1. La metodología de inculturación como pedagogía en contexto**

La inculturación del Evangelio y de la Iglesia, en cuanto tarea pastoral, está esencialmente ligada al propio ser de la Iglesia y a su misión<sup>71</sup> y, consecuentemente, su método.

### **a) La pedagogía de la evangelización como parte de su método**

En un proceso de inculturación no basta ecuacionar teológicamente la cuestión fe y culturas y aplicar ciertos métodos y técnicas. En este campo, los métodos sólo son eficaces en la medida en que sean una pedagogía en contexto.

También, es fundamental la manera como se opera el proceso pues pertenece a la evangelización, no sólo la práctica de Jesús sino la práctica de todo evangelizador. Esto hace del método, no a penas un problema técnico, mas una cuestión pastoral, toda vez que el método pertenece también al contenido de la evangelización<sup>72</sup>. Por ejemplo, pertenece a la práctica de Jesús y al contenido de la evangelización la opción por los pobres, la óptica liberadora, no como motivación ideológica, sino como normativa del propio Evangelio en cuanto Buena-Nueva de vida plena y de comunión. Óptica que será criterio para evocar ya sean las "semillas del Verbo" en las culturas, ya sean los signos de muerte que deberán ser iluminados y transfigurados con el Mensaje Revelado, en la medida en que la cuestión central de la evangelización es salvar a la humanidad entera y a todos los ecosistemas.

### **b) El método en la perspectiva del horizonte de la inculturación**

En esta perspectiva, el método de una Evangelización inculturada está estrechamente ligado al horizonte último de la inculturación, que por su parte se confunde con la propia misión de la Iglesia, o sea, la construcción del Reino de Dios<sup>73</sup>. La Iglesia existe para evangelizar y como sacramento del Reino está llamada a ser señal e instrumento de Salvación para todo el género humano. Así, evangelizar, antes de implantar a la Iglesia, significa construir el Reino de Dios – Reino de justicia, de paz y de amor.

<sup>71</sup>Santo Domingo recuerda que la inculturación es "centro, medio y objetivo de la Nueva Evangelización". Citando el discurso de Juan Pablo II al Consejo Internacional de Catequistas el 26.09.92, cfr n.228 5. Sobre la relación Evangelización-inculturación, cfr P. Suess, *La Nueva Evangelización. Desafíos históricos y pautas culturales*, Ed.Abya-Yala, Ecuador, 1991.

<sup>72</sup>Cfr T.H. Gromme, "Inculturación: como proceder en un contexto pastoral" en: *Concilium* 251 (1994) 157-174, aquí p.169.

<sup>73</sup>Cfr P. Suess, "Evangelizar os pobres o os outros a partir de suas culturas". *Op. cit.*, p. 381.

En este último análisis está la tarea de la inculturación, que se circunscribe dentro de un marco ecuménico y macro-ecuménico, pues el Reino de Dios es un símbolo global de los designios de Dios en relación a toda la creación. Para Jesús, el Reino de Dios se hace realidad cuando los hambrientos son saciados, los pobres reciben atención, los enfermos son sanados, los pecadores son reconciliados, los marginados acogidos, los oprimidos libertados, etc.

Un proceso de inculturación que no se sitúe dentro de este horizonte deja de ser un proceso evangélico, Buena-Noticia o tarea pastoral, para convertirse en un instrumento expuesto a intereses ajenos a una auténtica misión eclesial.

### **c) El *habitus* de mediación entre Evangelio y cultura**

En tercer lugar, la metodología de una Evangelización inculturada implica un *habitus* de mediación entre Evangelio y cultura. Más allá de poseer las convicciones necesarias para ello y un conocimiento y vivencia profundos del Evangelio, el evangelizador necesita saber relacionar con arte Mensaje revelado y contexto cultural, de tal modo que sea capaz de ir más allá de la mera transposición o acomodación y avanzar en la dirección de la inculturación.

Como tarea pastoral, un proceso de inculturación implica un proceso concatenado en pasos y, como acción eclesial, comunitaria, en dirección a los grupos sociales que supuestamente no han asimilado o quieren encarnar en sus culturas el mensaje evangélico, implica una acción conjunta, concertada, autoevaluada permanentemente. Ahora, eso sólo es posible si se toma el método como una pedagogía en contexto, o sea, respetando la ley de la gradualidad, el tiempo de maduración de las comunidades y situando la tarea de la inculturación dentro de un proceso pedagógico. No armonizar los pasos del proceso con su contexto y a las personas que lo desarrollan es quemar etapas y comprometer, en su esencia, la finalidad misma de la inculturación del Evangelio y de la Iglesia.

## **1.2. Presupuestos básicos de una pedagogía para una Evangelización inculturada**

La eficacia de una tarea pastoral de inculturación no depende tanto del método en sí que se pone en práctica, como de ciertos presupuestos que se insertan en la base del mismo y que lo sitúan en el ámbito de una pedagogía para una Evangelización inculturada. Estas condiciones o convicciones operacionales al ser tomadas en cuenta hacen de la inculturación una cuestión más de sabiduría que una técnica propiamente tal.

### **a) No existe ni cristianismo no inculturado ni cultura sin religión**

Para que el proceso de inculturación sea un encuentro genuino, de verdadero diálogo, implica que, por un lado, no se absolutice ninguna expresión de fe cristiana<sup>74</sup> y, por otro, que se tenga en cuenta que la presencia salvadora y la autorrevelación siempre están presentes en todas las culturas, mucho antes de la

<sup>74</sup>Cfr M. Azevedo, "Contexto general do desafio da inculturação" en: M. Fabri Dos Anjos (Ed.), *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*, Vozes-Soter, Petrópolis, 1995, pp. 13-27.

llegada explícita de la fe cristiana<sup>75</sup>. Antes del misionero siempre llega primero el Espíritu Santo.

En cuanto a la expresión de la fe cristiana, es preciso reconocer que la Iglesia, tanto en su *praxis* como en su anuncio, así como toda expresión de cristianismo, están cargadas de elementos culturales, inclusive el modelo normativo de la Iglesia de las primeras comunidades cristianas. Con el avance reciente de la hermenéutica, sobre todo con P. Ricoeur y Gadamer<sup>76</sup>, se sabe que toda tradición y en el caso concreto de la Iglesia, justamente por estar viva, arrastra consigo los efectos de su historia y que toda identidad, por más autoedificada que sea, está socialmente condicionada. Eso significa que los propios símbolos de la fe cristiana reflejan la cultura de un tiempo y de un lugar determinados. Se trata de una contingencia que no relativiza en nada la fe cristiana, al contrario, la consecuencia de su historicidad la preserva de convertirse en una ideología y le permite avanzar como tradición viva.

En cuanto religión presente en las culturas, el Concilio, más concretamente *Nostra Aetate*, afirma que como "la providencia de Dios, las manifestaciones de su bondad y sus designios salvíficos se extienden a todos los pueblos" ( 1), en consecuencia, "la Iglesia no excluye nada de lo que existe de auténtico y santo" en las demás tradiciones religiosas, toda vez que estas tradiciones no cristianas "reflejan frecuentemente una ración de aquella verdad que ilumina a todas las naciones" ( 2)<sup>77</sup>. Así, proclamar la Buena-Nueva a los miembros de una cultura significa, antes que nada, comunicar la Buena-Noticia que el Dios que se anuncia ya está, desde siempre, presente y actuante en medio de ellos y a través de su propia religión<sup>78</sup>.

Del punto de vista teológico, las culturas, por un lado, tanto en su aspecto de producción de sentido para la vida (simbólica), cuanto en su dimensión ética (particularmente en su expresión religiosa) son eco de la voz de Dios que siempre se dirige a la sociedad y a cada subjetividad humana. Ellas son respuestas, dadas con mayor o menos fidelidad, a la propuesta de Dios de una vida plena y de comunión. Por otro lado, las religiones como alma de las culturas, son particularmente *re-acciones* a la acción primera de Dios y camino de la divinidad para las culturas. Son reacciones de positividad, por lo mismo, marcadas de negatividad – por la historia del rechazo-. Rechazo que se manifiesta sobre todo en la ambigüedad, donde acogida y rechazo se mezclan de tal manera que se hace difícil un juicio adecuado para detectar lo que es obediencia o desobediencia a los llamados de Dios<sup>79</sup>.

Una adecuada relación fe y cultura sólo es posible tomando en cuenta el componente religioso, tanto de la cultura que se quiere evangelizar, como de aquella a partir de donde se está evangelizando. Un proceso de Evangelización inculturada implica, así, una relación dialógica entre religiones<sup>80</sup>. Como la religión constituye el alma de la cultura, importa acoger teológicamente la religión de la respectiva cultura. Sin un diálogo con la religión, no es posible entender la referida cultura en su profundidad y a apartir de su interioridad. No tomar en cuenta o no

<sup>75</sup>Cfr T.H. Gromme, "Inculturación: como proceder en un contexto pastoral", *Op. cit.*, p.161.

<sup>76</sup>Cfr H.H. Gadamer, *Verdad y método*, Sigüeme, Salamanca, 1977; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969; *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1969; "Sciences humaines et conditionnements de la foi" en: VVAA., *Dieu aujourd'hui*, DDB, Paris, 1969, pp. 147-156; "Pour une prédication au monde" en: VVAA., *L'Eglise vers l'avenir*, Carf, Paris, 147-156.

<sup>77</sup>T.H. Gromme, "Inculturación: como proceder en un contexto pastoral", *Op. cit.*, p. 161.

<sup>78</sup>Cfr F.Castillo, "Cristianismo e inculturación en América Latina" en: *Concilium* 251 (1994) 103-118, aquí p.112-113.

<sup>79</sup>L. Boff, "O conflito de dois modelos de Evangelização para América Latina. Reflexões a propósito dos 500 anos" en: *REB* 205 (1992) 345-386, aquí p.358.

<sup>80</sup>Cfr M. Azevedo, "Cristianismo, una experiencia..." *Op.cit.*, p.239.

acoger la religión del otro es llevar a cabo un proceso de dominación cultural o de imposición de una determinada versión inculturada del cristianismo y renunciar a una evangelización como asimilación autóctona del Evangelio, a partir de las matrices culturales del otro.

## **b) Toda revelación ya está dada, sin embargo, su sentido no está completamente explicitado**

Un proceso de inculturación lleva, antes que todo, a una actualización y a una mejor explicitación del Mensaje revelado en un contexto determinado. Ahora, la vitalidad de la Revelación no está en la mera repetición o aplicación directa de un texto, mas en su inculturación en cada universo cultural, llevado a cabo por las propias comunidades eclesiales. Es la tradición constante de la comunidad de fe, al lado de la Escritura que constituyen la fuente de la revelación. En otras palabras, la Revelación está en el libro de la vida y en el libro de la Biblia. El segundo libro fue escrito para ayudar a descifrar el primero. La vida es donde Dios se reveló primero. Para el Concilio, la "tradición" constante de la comunidad de fe debe estar al lado de la Escritura como fuente de la divina revelación –"la sagrada tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios" (DV 10). Y continúa: "La sagrada tradición y la Sagrada Escritura deben ser acogidas y veneradas" porque "no es solamente la Escritura" desde donde la Iglesia recibe "lo que fue revelado" ( 9).

Del lado del texto, un auténtico proceso de inculturación implica la convicción de que la "narrativa" de la fe cristiana, que comprende el conjunto total de los símbolos que expresan y canalizan el mensaje evangélico a través de los tiempos, continúa desarrollándose, que su sentido todavía no fue completamente explicitado, pues posee una "sobre-abundancia de sentido" (Ricoeur) que nunca se agotará<sup>81</sup>.

Del lado de la tradición, como afirma *Dei Verbum*, ella procede de los apóstoles y progresa en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, llevando a un desarrollo del conocimiento de las realidades y de las palabras que nos fueron transmitidas. Ese progreso de la tradición hace a la Iglesia avanzar constantemente "hacia la plenitud de la verdad divina hasta que las palabras de Dios alcancen en ella su plenitud completa" ( 10)<sup>82</sup>.

En verdad, un proceso de inculturación está estrechamente ligado a la hermenéutica, en la medida en que la asimilación del Mensaje revelado dice respecto a la tensión entre "texto y presente" o "texto e intérprete"; en que entender es siempre aplicar, resultado de una "fusión de horizontes", que a su vez se constituye en un horizonte nuevo y más amplio, tanto para el "texto" cuanto para su "intérprete" en ese momento. Y, dado que texto e intérprete se ayudan mutuamente para alcanzar el horizonte de sentido que tienen "frente a" sí, el encuentro dialógico entre Evangelio y cultura significa la apertura de nuevas posibilidades para los dos<sup>83</sup>.

## **c) Unidad en la pluriculturalidad**

Un proceso de inculturación hace evocar la vieja máxima de la escolástica según la cual toda revelación es recibida y expresada según el modo de sus receptores. Esto equivale a decir que las verdades y los valores del cristianismo pueden

<sup>81</sup>Cfr T.H. Gromme, "Inculturación: como proceder en un contexto pastoral", *Op.cit.*, p. 164–165.

<sup>82</sup>*Ibidem*, p. 162

<sup>83</sup>*Ibidem*, p. 166

ser asumidos por las distintas culturas y, en cada caso, a la manera de los miembros que las conforman.

Consecuentemente, por un lado, la inculturación de las verdades fundamentales de la fe cristiana, aún que trans-históricas y trans-culturales, dado que se encarnan en símbolos culturales concretos, sólo será auténtica en un contexto pluricultural. En otras palabras, en un proceso de inculturación, la unidad sólo se realiza en la pluriculturalidad. Y más, se realiza mejor en la pluriculturalidad que en la monoculturalidad. La inculturación del Evangelio y de la Iglesia será más auténtica en la medida en que cada expresión cultural de la fe cristiana se destaca por su singularidad<sup>84</sup>.

Por otro lado, la inculturación de estas verdades fundamentales de la fe cristiana que se encarnan en símbolos culturales concretos, sólo será católica en la unidad en torno a algunos "elementos" fundamentales de la misma. En este proceso, es fundamental tomar en cuenta que, aún que cada cultura se apropie de las verdades y de los valores del cristianismo a su manera, revelando un significado particular en cada una de ellas, ninguna de ellas los posee como exclusividad. Eso significa que las singularidades del cristianismo no pueden autoafirmarse en perjuicio de los vínculos de su esencial unidad con todas las demás expresiones. Todas las versiones del cristianismo, para guardar su carácter católico, necesitan mantener unos profundos vínculos en torno a las verdades esenciales de la identidad católica. Entiéndase por "verdades esenciales" las verdades constitutivas o las luces que ocupan los grados más elevados dentro de esta jerarquía, que hacen al catolicismo ser precisamente lo que es. Como afirma el Concilio en *Unitatis Redintegratio*, "existe un orden jerárquico de verdades, dado que se relacionan de maneras diversas con los fundamentos de la fe cristiana" ( II)<sup>85</sup>.

#### **d) Para fines evangélicos, medios evangélicos**

En un proceso de inculturación, el método no puede contradecir su contenido, su meta. Como el Reino de Dios simboliza la intencionalidad de la inculturación, consecuentemente, las actitudes y las posturas que adopten los agentes pastorales deben estar marcadas por los valores del Reino –la justicia, la paz, el amor-. En otras palabras, esta intencionalidad debe incidir sobre el proceso mismo y la práctica de la inculturación. No puede existir separación entre contenido/objetivos de la inculturación y los métodos para llevarla a cabo. También, en la inculturación, los fines nunca justifican los medios. Para fines evangélicos, solamente medios evangélicos<sup>86</sup>.

### **1.3. Actitudes pastorales para una pedagogía de inculturación**

Un proceso de inculturación exige una relación dialógica como actitud pastoral básica. Se trata de un proceso de aproximación al entendimiento que implica características:

\* apertura al otro y disposición sincera de oír lo que el otro dice, procurando

<sup>84</sup>*Ibidem*, p.167–168. Ver también: C. Floristán, "La tensión unidad-pluralismo" en: *Iglesia Viva* 127 (1987) 7–17; Ph. Delhaye, "Le problème du pluralisme" en: *Esprit et Vie* (1976) 529–544; J.M.R. Tillard, "Pluralismo teológico y misterio de la Iglesia" en: *Concilium* 191 (1984) p.110; Comisión Bíblica Internacional, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Cité du Vatican, 1989.

<sup>85</sup>Cfr P. Suess, "Evangelizar a los pobres e a los otros a partir de sus culturas", *Op.cit.*, p.381.

<sup>86</sup>Cfr T.H. Gromme, "Inculturación: como proceder en un contexto pastoral", *Op.cit.*, p.169–170.

colocarse en el lugar del otro, en el sentido de respetar lo que el otro dice por diferente y extraño que parezca;

\* disposición a corregir o defender las propias opiniones cuando fueron cuestionadas por la otra parte dialogante. En otras palabras, disposición a argumentar cuando fuera necesario, oponerse si fuera preciso y cambiar de parecer si los datos aducidos lo sugieren;

\* determinación, delante del inevitable conflicto, en estimular al interlocutor a la apropiación de la fe cristiana en su cultura, como elemento de la plenificación de la misma.

Para llegar a esa relación dialógica, los interlocutores necesitan dejarse regir por la honestidad e integridad, condición para escucharse hasta sintonizar más allá de las propias discrepancias<sup>87</sup>.

## **2. PASOS METODOLÓGICOS DE UNA EVANGELIZACIÓN INCULTURADA**

La metodología de un proceso de Evangelización inculturada no se resume en las simples aplicaciones de una técnica, ni mucho menos en un método único y acabado. Se trata de conjugar, con arte, la relación Evangelio-cultura, sin que eso signifique relegar todo a la subjetividad del evangelizador. Del contenido y de la meta de una Evangelización inculturada, tanto como de las conquistas de la hermenéutica moderna, se pueden hacer emerger algunos presupuestos y pasos metodológicos que aseguren un proceso eclesiológicamente auténtico y pastoralmente eficaz.

### **2.1. Dos presupuestos metodológicos**

La metodología de un proceso de inculturación se fundamenta en, por lo menos, dos presupuestos básicos:

#### **a) Los sujetos del proceso de inculturación son los sujetos de la propia cultura**

Dado que el libro de la Biblia fue escrito para descifrar el libro de la vida, son los miembros de una comunidad eclesial los intérpretes del Mensaje revelado, lo que significa que, en un proceso de inculturación, los sujetos de la cultura que lo reciben son los sujetos de la inculturación<sup>88</sup>. Son ellos mismos, con su cultura y tradición, que tienen la misión de apropiarse del mensaje evangélico y de su interpretación. No habría auténtica inculturación ni Iglesias culturalmente nuevas si se impone una determinada interpretación bíblica o una versión de cristianismo. En este proceso, en la relación entre Evangelio y cultura, entre agentes de pastoral y miembros de la cultura, el papel de los agentes es el de mediadores. Su tarea es facilitar el texto revelado, su historia, la tradición de su interpretación y crear el contexto eclesial comunitario de fe necesario para leer e interpretar el Mensaje. En verdad,

<sup>87</sup>Cfr *Ibidem*, p. 171

<sup>88</sup>Cfr A. González Dorado, *Op.cit.*, p.409-410. L. Boff, "O conflito de dois modelos de Evangelização para América Latina" *Op.cit.*, p.357.

desde la cultura que recibe el Mensaje se entiende mejor la Biblia que desde la cultura de quien la anuncia y, desde la Biblia, leída por los sujetos de la cultura a ser evangelizada también se entiende mejor su tradición.

Así, dado que el Mensaje siempre es leído en el ambiente cultural del lector, un auténtico proceso de inculturación lleva, por un lado, a una evangelización liberadora de la cultura y de la tradición y, por otro, a una evangelización liberadora del cristianismo y de la propia interpretación que se tiene de la Biblia<sup>89</sup>.

#### **b) El proceso de inculturación debe movilizar no individualidades, sino personas insertas en su contexto**

Si por un lado es verdad que no se evangeliza, en primer lugar, las culturas sino las personas que la conforman, por otro, también es verdad que esas personas como miembros de una comunidad o grupo, son sujetos sociales contextualizados<sup>90</sup>. Dado que la fe cristiana abarca la vida personal, comunitaria y social, la evangelización necesariamente debe articular fe y exigencias éticas de esta misma fe, la promoción de la justicia, la construcción de una sociedad solidaria, etc. En otras palabras, la evangelización de las personas, insertas en el seno de una comunidad, debe llevarlas también a una transformación de las estructuras que generan formas sociales y culturales de discriminación y opresión, de marginalidad y exclusión<sup>91</sup>.

## **2.2. Pasos metodológicos**

Metodológicamente, un proceso de Evangelización inculturada implica, por lo menos, siete pasos o actividades. Los tres primeros constituyen una evangelización implícita; los tres siguientes son una evangelización explícita; y, el último, como llegada de los seis pasos anteriores, es ya el surgimiento o la renovación de una Iglesia con rostro propio.

#### **a) Presencia testimonial y empatía**

El primer paso consiste, siguiendo el dinamismo del misterio de la Encarnación, en una inserción gratuita y respetuosa en el contexto donde se quiere desencadenar un proceso de Evangelización inculturada<sup>92</sup>. Se trata, en la línea de *Gaudium et Spes*, de solidarizarse con los problemas, las alegrías y las tristezas, las angustias y las esperanzas del pueblo que se quiere evangelizar pues, primero que todo, evangelizar significa testimoniar una actitud de respeto y de acogida de las culturas por causa de Dios y de la obra que él realizó en el seno de esas culturas<sup>93</sup>. Solidaridad que implica tanto asumir su luminosidad como también su lado más sombrío, por cuanto toda cultura es siempre una totalidad.

<sup>89</sup>Cfr P. Richard, "Por una evangelización liberadora de la cultura" en: *Senderos* 38 (1991) 28-34, aquí p.33.

<sup>90</sup>Cfr D. Irarrázabal, "Práctica y teología en la inculturación", *Op.cit.*, p.38.

<sup>91</sup>Cfr M. Azevedo, "Cristianismo, una experiencia...", p.237-238. El autor acentúa la necesidad de abarcar la totalidad del ser humano.

<sup>92</sup>Cfr G. Neira, "Una dimensión de encarnación: la Evangelización inculturada" en: *Teológica Xaveriana* 105 (1993) 67-85, aquí p.71.

<sup>93</sup>Cfr A. Salvatierra, *Inculturación y Teología*, Seminario "El diálogo fe y cultura", ITEPAL 15-23 de noviembre de 1993, Policopiado, 24 p., aquí p.11.

Esta presencia testimonial, hecha preferencialmente de presencia física permanente, es un hablar de Dios sin hablar, una evangelización explícita, en la medida en que las simples vivencias de la fe van sensibilizando, abriendo espacio en los corazones y creando las condiciones propicias para el diálogo inter-cultural e inter-religioso. Es lo que *Evangelii Nuntium* llama el "elemento esencial, generalmente el primero", "la presencia, la participación y la solidaridad" (n. 21), de parte de aquellos que quieren evangelizar una cultura.

Este primer paso no debe ser considerado como una especie de *preparati evangelica* o como una táctica de *captatio benevolentiae*, sino *conditio sine qua non* para toda evangelización explícita, puesto que ese testimonio de respeto y de acogida ya es el propio Evangelio como actitud de descubierta y de escucha de la presencia del Verbo de Dios en el seno de las culturas.

## **b) Relación dialógica o simpatía**

Un segundo paso metodológico consiste en establecer una relación dialógica entre agentes de pastoral y miembros de la cultura, de tal manera que, en un clima de confianza, ambas partes expresen su mundo existencial, pronuncien su propia palabra y cultiven la capacidad de escucha y de apropiación que requiere una conversación genuina. Evangelizar no es ignorar ni imponer<sup>94</sup>. Se trata, aquí, de llegar a establecer una relación de simpatías pues, inevitablemente, la presencia de un agente de evangelización suscita preguntas por parte de los miembros de la cultura que recibe el anuncio explícito del Evangelio, que a su vez levantarán interrogantes al propio misionero sobre el sentido y el alcance de su tarea evangelizadora.

En este segundo paso, no se trata todavía de discernir lo que parece bueno y malo en la cultura, sino simplemente conocer las culturas de las partes en relación. Tampoco se trata de llegar a consensos, sino a un clima de confianza para expresarse libremente y saberse escuchado. Sin esa relación de simpatía es imposible llegar a establecer criterios de discernimiento de los valores y anti-valores de las culturas en cuestión.

## **c) Identificación y reconocimiento de los valores de la cultura como "semillas del Verbo"**

En un proceso de inculturación, no basta simplemente la presencia, estar allí en una relación dialógica. Cabe, en un tercer paso, identificar y reconocer los valores de la cultura y de su religión como "semillas del Verbo". Sabemos que las culturas, tanto en su dimensión simbólica como en su dimensión ética son eco de la voz de Dios que siempre se dirige a la sociedad y a cada subjetividad humana. Sobre todo, las religiones como alma de las culturas, son re-acciones a la acción primera de Dios y camino de la divinidad hacia las culturas.

Este paso constituye el punto crítico del proceso pues, las religiones son reacciones positivas pero, siempre marcadas por la negatividad y el rechazo. Y más frecuente que el rechazo, hay *ambigüedad*, donde acogida y rechazo se mezclan de tal forma que se hace difícil un juicio adecuado para detectar lo que es obediencia o desobediencia a los llamados de Dios<sup>95</sup>.

<sup>94</sup>Cfr P. Casaldáliga, "Opción por los pobres, inculturación y comunitariedad" en: *Iglesia Viva* 157 (1992) 67-76, aquí p. 72.

<sup>95</sup>Cfr P. Suess, "Cultura e religião" en: *REB* 49/191 (1988) 465-671. Y también, L.C. Susin, "Inculturação: implicações teológicas" en: M. Fabri Dos Anjos (Ed.), *Teologia da inculturação e inculturação da Teologia*. Vozes-Sóter, Petrópolis, 1995, pp. 29-55, aquí p. 33.

Entretanto, no es aún el momento de poner en evidencia la negatividad o la desobediencia. Aunque el discernimiento lleve a una identificación de los valores y de los contra-valores de la cultura, para que el Evangelio sea realmente Buena-Noticia, cabe aquí simplemente reconocer sus valores como "semillas del Verbo". Tal como la misión de Jesús, el Evangelio necesita ser percibido y acogido, antes que todo, como salvación y no como condenación, aunque ésta se presentase como purificación o corrección. Por respeto a la obra de Dios y a su propia presencia en las culturas, el proceso de evangelización consiste en identificar su presencia y obra. La purificación debe aparecer más adelante. *Puebla* define muy bien la tarea de la inculturación al afirmar que "la evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de sus valores; una contribución al crecimiento de las *semillas del Verbo* presentes en las culturas" (n. 40I).

#### **d) Fecundación de las culturas con la luz del Evangelio**

Con ese paso comienza el proceso de evangelización explícita. Después de reafirmar que "el dios de la cultura" era el Dios de Jesús Cristo presente y actuante en la historia de todos los pueblos, se trata de revelar explícitamente este Dios, de dar a conocer la positividad cristiana.

El anuncio kerigmático debe estar centrado en la persona de Jesús que nos da a conocer a Dios por Padre y su Reino, proyecto de salvación de todo el género humano. Aquí, se dará a conocer el Mensaje evangélico en su integralidad, esto es, será presentado como Buena Noticia de salvación, lo que implica confirmación de los valores como *semilla del verbo*, pero también llamada a la conversión. Como ninguna cultura agota las posibilidades de lo humano y el Evangelio es justamente su plenificación, la positividad cristiana lleva necesariamente a un "nacer de nuevo" de las personas, a la transformación de las estructuras y de la misma cultura.

Este cuarto paso, no es aún momento para juicios, condenaciones o denuncias, sino la oportunidad de anunciar explícitamente la Buena-Noticia del Evangelio, del don gratuito de Dios que "ilumina a todo hombre", inserto en su cultura. Incluso los contra-valores como rechazo al proyecto de Dios presente en las culturas, sus sombras, en un paso posterior, más que materia de denuncia por parte del evangelizador deberá ser objeto de discernimiento comunitario de las partes en cuestión, dado que el anuncio del agente también va revestido de una versión cultural concreta de cristianismo.

Como cabe a los sujetos de la cultura a los cuales se quiere dar a conocer el Mensaje evangélico de apropiarse a su modo del Evangelio, la tarea del evangelizador, en este paso, consiste únicamente en facilitar el texto de la Biblia, la historia del texto, la tradición de su interpretación y crear el contexto eclesial comunitario de fe, necesario para leer e interpretar el Mensaje<sup>96</sup>.

#### **e) Mutua evangelización explícita o reflexión crítica**

En este quinto paso se da una evangelización recíproca, o sea, no solamente de los agentes pastorales en dirección a los miembros de la cultura, como también de los propios miembros de la cultura en relación a los agentes. Se trata del desencadenamiento de una reflexión crítica común o de un discernimiento

<sup>96</sup>Cfr P. Richard, "Por una evangelización liberadora de la cultura", *Op.cit.*, p.33.

comunitario conjunto de ambas partes, en el sentido de la una ayudar a la otra a no absolutizar la propia cultura delante de la trascendencia del Evangelio<sup>97</sup> y tampoco su modo de apropiación del mismo. Si por un lado, los miembros de la cultura necesitan distinguir el Evangelio de su ropaje cultural o de la versión del cristianismo con que les es presentado, por otro, los agentes de evangelización necesitan dejarse cuestionar o criticar por los miembros de la cultura en relación a su propia versión del cristianismo pues, ciertamente, habrá aspectos que se creen integrantes del Mensaje revelado, pero que en la realidad son tangentes a ella, en cuanto provienen de la propia cultura o de otra. Se trata de *in-culturar* el Mensaje y, al mismo tiempo, de *ex-culturar*lo<sup>98</sup>. Como el Mensaje revelado posee una "sobreabundancia" de sentido, inagotable, la nueva forma de comprensión de este mensaje puede explicitar aspectos hasta entonces desapercibidos y constituirse en una nueva posibilidad de apropiación de ambas partes.

Eso significa que, en un auténtico proceso de inculturación, la Iglesia no solamente evangeliza sino que es igualmente evangelizada, en el sentido que los agentes tienen necesidad de dejarse enriquecer, ya sea por los valores de las culturas en contacto o bien por la manera con que los nuevos miembros de la Iglesia van asimilando el Evangelio<sup>99</sup>.

#### **f) Apropiación o asimilación sintética**

El sexto paso consiste en operar una simbiosis entre Evangelio y cultura, tanto de parte de los miembros de la cultura que entra en contacto con el Evangelio, como de la parte de los evangelizadores que, de hecho, al establecer una relación dialógica con los nuevos miembros, no saldrán los mismos de este encuentro. La apropiación consiste en asimilar el Evangelio a partir del núcleo de los valores y del modelo de vida de los miembros de la propia cultura y no en hacer una mera adaptación externa<sup>100</sup>. En el proceso de inculturación, la relación dialéctica entre Evangelio y cultura se establece a partir del polo de la cultura.

Aquí, delante del Mensaje revelado, es preciso distinguir entre una relación endocultural sincrética y una relación sintética. En la primera, delante del nuevo dato, se acepta la señal, sin embargo despojándolo de su significado original, substituyéndolo por otros significados de su cultura o religión. En la segunda, los miembros de la cultura aceptan el significado original del nuevo dato, incorporándolo en su propio universo simbólico, a través de reajustes y modificaciones hasta conseguir una estabilidad y una coherencia de la estructura cultural modificada<sup>101</sup>. Una auténtica inculturación comporta una reacción sintética.

En este paso del proceso de inculturación, hay una apropiación, tanto del lado de la cultura como del lado del Evangelio. Del lado de la cultura, hay una apropiación de los valores y del sentido último de la realidad que propone el Evangelio, así como de los medios adecuados para ello. Del lado del Evangelio y de la Iglesia, hay una apropiación de elementos culturales, tales como el lenguaje, las estructuras que no se oponen a la fe, necesarios para asegurar la comunicación del

<sup>97</sup>Sobre el carácter transcultural del Evangelio, cfr L.A. Castro, *Beber en el pozo ajeno. Evangelización y encuentro intercultural*, Paulinas, Santalé de Bogotá, 1993.

<sup>98</sup>Cfr D. Irrazábal, "Práctica y teología en la inculturación", *Op.cit.*, p.33. Llama la atención el autor que, como cada una tiende a absolutizar lo propio, por un lado inculturamos el Evangelio y por otro la exculturamos de factores ideológicos.

<sup>99</sup>L. Boff, "O conflito de dois modelos de Evangelização para América Latina", *Op.cit.*, p.360.

<sup>100</sup>Algunos autores denominan este paso como "asunción", cfr P. Suess, "Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas", *Op.cit.*, p.381; "No Verbo que se fez Carne, o Evangelho se faz cultura" en: *REB* 54/213 (1994) 36-49.

<sup>101</sup>Cfr A. González Dorado, *Op.cit.*, p.408.

Mensaje evangélico. Por un lado, el Evangelio revela a las culturas la verdad última de los valores y de la vida y, por otro, cada cultura encarna y comunica el Evangelio de manera original y propia, contribuyendo a redescubrir nuevos aspectos del Mensaje, antes no explicitados. En resumen, la apropiación o la asimilación sintética es la encarnación del Evangelio en las culturas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia.

Aquí se da, por lo tanto, una apropiación recíproca. Dado que no existe Evangelio que no esté ya inculturado, los nuevos miembros de la cultura se apropian a su manera del Evangelio y los agentes de pastoral *ex-culturan* su versión de cristianismo de aspectos ambiguos o no compatibles con él.

### **g) Surgimiento o crecimiento de una Iglesia con fisonomía propia**

El último paso de una Evangelización inculturada es el nacimiento o crecimiento de una comunidad eclesial con "fisonomía propia", como dice *Evangelii Nuntiandi* n. 63.

La endoculturación de la Iglesia en una nueva cultura, no consiste en la creación de una nueva Iglesia en el sentido de un movimiento sísmico, ni mucho menos de la reproducción de un modelo pre-establecido, mas del surgimiento de una "Iglesia en", de la misma Iglesia de Jesucristo, pero culturalmente nueva y, consecuentemente, pluricultural<sup>102</sup>. Se trata más de "creación" de una Iglesia particular autóctona que de simples "implantaciones", sustentada por una eclesialidad pluriforme<sup>103</sup>. Tal como la encarnación es un "asumir sin aniquilar", el surgimiento de una Iglesia con "rostro propio" significa "inculturar sin identificar"<sup>104</sup>. La inculturación, como asimilación sintética del Evangelio por parte de la cultura que lo recibe, no puede ser confundida con la identificación del evangelizador o del Evangelio con el otro y su cultura. Tanto el Evangelio como el evangelizador establecen con los miembros de la nueva cultura una relación de alteridad, en el sentido de preservar la identidad, tanto del mensaje como de la cultura. La inculturación de la Iglesia, aquí, visualiza una proximidad respetuosa frente a la alteridad.

Esa Iglesia culturalmente nueva que surge es una comunidad, a su vez, llamada al discipulado y a la misión. Discipulado que consiste en el compromiso de transformar su contexto socio-cultural en vista de la instauración del Reino y misión como envío a todos los pueblos a ofrecer el don de la Buena-Noticia.

Con relación a los agentes de pastoral que entrarán en contacto con la nueva cultura, el último paso de una Evangelización inculturada, lo lleva a renovar la propia Iglesia, su lenguaje, sus estructuras, sus formas de ser, para que pueda, cada vez mejor, ser señal e instrumento del Reino de Dios a todos los pueblos.

<sup>102</sup>En América Latina, en relación a las religiones tradicionales, indígenas y afroamericanas, el cristianismo desarrolló, difundió y, en algunos casos, realmente impuso, un modelo marcadamente monocultural, o sea, la matriz católica romana de inspiración ibérica, pre o posttridentina, cfr M.Azevedo, "Cristianismo, una experiencia...", *Op.cit.*, p.235; y también, A.Cechin-I.A.Gasparin- L.C.Susin, "O encontro da evangelização com as culturas oprimidas" en: *Cadernos da Estel* 5 (1991) 6-18.

<sup>103</sup>D. Irarrázaval, "Práctica y teología en la inculturación", *Op.cit.*, p.38. Santo Domingo afirma que "la tarea de la inculturación de la fe es propia de las Iglesias particulares bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el pueblo de Dios" n. 230 3.

<sup>104</sup>cfr P. Suess, "Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas", *Op.cit.*, p.381.

# CONCLUSION

---

Desde este estudio, se pueden hacer emerger algunas conclusiones.

Primero, que la tarea pastoral de la inculturación del Evangelio y de la Iglesia es esencialmente un proceso pedagógico y metodológico<sup>105</sup>. El método es la propia práctica de la Evangelización, basada en ciertos principios pedagógicos y en algunos pasos metodológicos.

Segundo, que el método para una Evangelización inculturada, al estar estrechamente ligado a su contenido, no puede contradecir la meta de la misma, no solamente en sus resultados como también en su proceso.

Tercero, que el proceso de una Evangelización inculturada sigue unos pasos metodológicos que obedecen a una cierta lógica de acción. Romper esta lógica puede significar quemar etapas y comprometer los resultados esperados. Por ejemplo, sin una evangelización implícita previa, sin un testimonio de encarnación y solidaridad en relación a la cultura, se niega el contenido de la evangelización explícita, en la medida en que el testimonio de respeto y de acogida ya es el propio Evangelio como actitud de descubierta y de escucha de la presencia del Verbo de Dios en el seno de las culturas.

Cuarto, dado que toda revelación es recibida y expresada según el modo de sus receptores, todo proceso auténtico de inculturación lleva a la "creación" de una Iglesia pluricultural, culturalmente nueva. Consecuentemente, la unidad, no sólo se realiza en la pluriculturalidad, toda vez que la unidad sólo es posible en la medida en que cada expresión cultural de la fe cristiana se destaca por su singularidad. Ahora bien, eso lleva a repensar el concepto de catolicidad y de universalidad de la propia Iglesia<sup>106</sup>.

*P. AGENOR BRIGHENTI*

Instituto Teológico Pastoral del CELAM

Transversal 67 N°173-71

A.A.25 33 53

Santa Fe de Bogotá, COLOMBIA

---

<sup>105</sup>Sobre las implicaciones entre un proceso metodológico de planificación y la inculturación, cfr A. Brighenti, "Inculturación, endoculturación de la Iglesia y planificación pastoral" en: *Medellin* (1994) 413-463.

<sup>106</sup>cfr P. Suess, "Evangelizar a los pobres y a los otros a partir de sus culturas", *Op. cit.*, p.381.

# EVANGELIZACION INCULTURADA DESDE LA NUEVA PRACTICA PASTORAL DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

## INTRODUCCION

---

El aporte de la IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en 1992, es haber situado la acción evangelizadora de la Iglesia por las vías de la inculturación. Por ello dejará su impronta en la historia de la Iglesia del continente. Es justo, sin embargo, considerar este logro como un fruto cuyas raíces están en el Vaticano II y como una profundización del camino de la Iglesia del continente en los últimos años, puesto que, de esa manera, las opciones asumidas en *Medellín* y *Puebla* han sido no sólo ratificadas sino radicalizadas.

En los años que siguieron al Concilio, la Iglesia en A.L., se ocupó de adelantar procesos que en forma anacrónica podríamos considerar como inculturación. Sin embargo, esta afirmación no debe hacernos perder el interés por encontrar las raíces de esta perspectiva evangelizadora. La Iglesia continental una vez concluido el Concilio quiso lograr lo que se llamó entonces, una "adaptación" al mundo latinoamericano, una "contextualización" en sus problemas o una "encarnación" en sus muy diversas realidades. Ese proceso puede considerarse como parte de lo que hoy se ha tematizado como inculturación. Asimismo, debe reconocerse que muchas de las inquietudes y consideraciones que animan el actual proceso de inculturación fueron formuladas entonces, como se verá a continuación.

Esto es comprensible porque el Vaticano II reabrió la conciencia de la Iglesia a la posibilidad de encarnaciones del Evangelio en la diversidad de culturas<sup>107</sup>. Para ello, asumió como fundamento las consideraciones de aquellos Santos Padres que contribuyeron a la inculturación del cristianismo en el mundo de la cultura grecorromana<sup>108</sup>. Además, el Concilio al abrirse al "mundo moderno" en actitud de diálogo y servicio con esa cultura particular, en un contexto mundial postcolonial, dispuso la Iglesia a aceptar la legitimidad de otras culturas, religiones e ideologías.

---

<sup>107</sup>Allí se habla de la Evangelización. Sin embargo, ya están presentes las intuiciones fundamentales que van a suscitarla. Véase los siguientes textos: *Lumen Gentium*, 16, 17, 22, 58; *Ad Gentes* 3, 10, 11.

<sup>108</sup>Son ante todo las reflexiones y conceptos de cuatro padres de la Iglesia: **Justino** (+165) y su concepto «semillas del Verbo» citado en *LG*, 17 y *AG*, 11; **Ireneo de Lyon** (+202) con su afirmación de asumir lo que se quiere redimir, citado en *LG*, 13, y que el Verbo ya estaba presente en la Creación, citado en *AG*, 3; **Clemente de Alejandría** (+215) quien ve las iniciativas religiosas como camino hacia el Dios verdadero, citado en *AG*, 3; Eusebio de Cesarea (+339) con su concepto de «preparación evangélica», citado en *LG*, 16.

# 1. NUEVA EVANGELIZACIÓN: TRADICIÓN RECIENTE EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA

El papa Juan Pablo II, ha invitado a la Iglesia Latinoamericana y también a toda la Iglesia a llevar adelante una evangelización nueva «en su ardor, en los métodos y en las expresiones»<sup>109</sup> para comunicar la experiencia salvífica a sus contemporáneos al interior de su contexto socio-cultural.

Esto es lo que quiso realizar la Iglesia del continente, después del Concilio, animada por una gran libertad de espíritu para encontrar los caminos que como Iglesia particular le permitían anunciar el Evangelio de forma nueva. Numerosos esfuerzos y búsquedas lograron configurar un conjunto de prácticas pastorales y de concepciones teológicas que denominaremos la tradición Medellín-Puebla y que configuró para el continente una nueva evangelización.

## 1.1. La Iglesia latinoamericana a la luz del Concilio

Así podríamos caracterizar la búsqueda realizada en el período comprendido entre el Concilio y la realización de Medellín. En ese entonces se quer renovar la Iglesia según el Concilio, en estrecha relación con las necesidades del contexto latinoamericano. Así lo testimonian algunos encuentros realizados por diversos departamentos del Celam, en el tiempo que antecedió a la segunda conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín (1968)<sup>110</sup>. Estos encuentros permitirán que en Medellín se consolide una "nueva conciencia eclesial" y una "nueva práctica" de la acción evangelizadora<sup>111</sup>.

Bajo la conducción de Mons. Manuel Larrain<sup>112</sup>, presidente del Celam, la reunión de *Baños (Ecuador)*<sup>113</sup>, desencadenó un proceso continental de lectura del Concilio y expresó la decidida voluntad de adelantar una acción eclesial conjunta. Meses después, el encuentro de *Mar del Plata (Argentina)*<sup>114</sup> comprometió sensiblemente la Iglesia en los procesos de integración y desarrollo considerados como urgentes para el continente<sup>115</sup>, *aceptando el modelo de desarrollo* en curso y en

<sup>109</sup>La expresión es de su *Alocución a la XIX asamblea ordinaria del Celam*, Puerto Príncipe, 9 de marzo de 1983. Posteriormente explicó su propósito en el Discurso inaugural de la IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano (n.6-12), cf. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Santo Domingo. Conclusiones*, 1a ed. Celam, Bogotá, 1992, p. 11-16

<sup>110</sup>Sobre las actividades del Celam después del Vaticano II, cfr. Munera A., "Algunas realizaciones del CELAM en los últimos tiempos" en *Revista Javeriana* 346 (1968) 27-34.

<sup>111</sup>Cfr. Muñoz R., *Nueva Conciencia de la Iglesia en A.L.*, 1974.

<sup>112</sup>Obispo de Talca, Chile, quien al inaugurar el encuentro, afirmó que era necesario «replantearnos nuestros problemas, no para tomar una orientación diversa al Concilio, sino para adecuar el Concilio a nuestra realidad latinoamericana y creo que éste es el significado profundo de esta reunión que ahora tenemos» en "Palabras de don Manuel Larrain, presidente del CELAM" en *Boletín Informativo. CELAM* 87 (1966) 3-127, aquí 11.

<sup>113</sup>Ecuador, Junio 5-11 de 1966. Organizada por el departamento de pastoral del Celam. Participaron 34 obispos de 18 países de A.L., 19 expertos.

<sup>114</sup>Argentina, Octubre 9-16 de 1966. Cfr. Vetrano V., "Crónica de la X Asamblea del CELAM en Mar del Plata" en *Criterio* 1526 (1967) 432-437. Según Helder Cámara, obispo de Recife, Bra, la reunión abrió el camino a *Populorum Progressio*, cfr. *Informations Catholiques Internationales* 315 (1968) 7.

<sup>115</sup>El texto final se publicó con el título: CELAM, *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la Integración de A.L.* Bogotá. Celam, 1967 (En adelante: *Mar del Plata*). Tiene ocho capítulos correspondientes a los grupos de trabajo conformados en el encuentro. Se agruparon en cuatro partes: Reflexión Teológica sobre el Desarrollo (Cap. I), Desarrollo e integración (Caps. II, III, IV), Aspectos prioritarios de la contribución de la Iglesia para el desarrollo y la Integración de A.L. (V, VI), Revisión de la pastoral en función del desarrollo (VII, VIII).

cooperación con los gobiernos. El año siguiente, el encuentro de *Bugalí* (Colombia), con una temática educativa consideró que era necesario comprometerse con los procesos sociales desde abajo, es decir, asumiendo una educación que permitiera a los pobres asumir el rol de sujetos sociales.

La reflexión sobre la acción pastoral de la Iglesia en el continente fue profundamente enriquecida por la *Populorum progressio*. Ella colocó el compromiso con los países pobres en el centro del debate, impulsando el compromiso de la Iglesia en esta dirección. Al año siguiente, meses antes de la Conferencia del Episcopado en Medellín, tuvo lugar, en *Melgar* (Colombia)<sup>117</sup>, un encuentro, donde *Ad Gentes* se leyó desde el continente ofreciendo elementos teológico-pastorales que serán útiles a Medellín. Sus conclusiones son de interés para nuestra reflexión sobre la inculturación.

Melgar consideró que, la acción misionera de la Iglesia busca conducir a su autor todo lo bueno que se halla «en la mente y en el corazón de los hombres y en las culturas de los pueblos», pues la Salvación de Cristo se ha insertado de distintas formas en los diversos grupos religiosos de la humanidad (AG,9). En consecuencia, más que "adaptación" se pide "atención" y "respeto" a la historia personal y a los valores culturales y religiosos de los pueblos para descubrir «cómo Cristo está realizando ya el plan de salvación que engloba a todos los hombres». La acción de la Iglesia busca la expresión consciente y plena de esa obra<sup>118</sup>.

Medellín debe al encuentro en Melgar el reconocimiento de la pluralidad de culturas y del mestizaje continental, hecho frecuentemente no tomado en cuenta a causa de la cultura occidental dominante; así mismo, le debe sus afirmaciones sobre la necesidad de "des-occidentalizar" la presencia de la Iglesia como una exigencia de la misión<sup>119</sup>.

Casi a seguir, el encuentro en *Itapoán* (Brasil)<sup>120</sup>, actualizó las pautas de Mar del Plata partiendo de la *Populorum progre* documentos. Allí se captó A.L. no bajo el subdesarrollo sino bajo la dependencia. Por eso, no se le dan esperanzas mientras permanezca dentro del capitalismo. En ese contexto, la Iglesia se considera como levadura de comunión salvífica para la sociedad y ve como un deber eminentemente sacerdotal su participación en la creación de un nuevo orden social.

<sup>116</sup>Febrero 19-25 de 1967. Convocado por el Departamento de pastoral universitaria del Celam con la participación del Departamento de Educación. La convocatoria fue pedida por los obispos participantes en *Baños*, en 1966. Buga recogió las experiencias educativas en la base social inspiradas por Pablo Freire. Cf. "La Misión de la Universidad Católica en A.L." en *Signos de Renovación*, Cep. Lima, 1969, 181-190.

<sup>117</sup>El 20-27 de Abril de 1968. Convocada por el Depto. de Misiones del Celam. Cf. DEPTO. DE MISIONES DEL CELAM, *La pastoral de las misiones de A.L. Documentos: Melgar, Caracas, Iquitos*. Bogotá. IAPS. 1972, 11-48 (En adelante: *Melgar*); cf. "Problemas pastorales das Missões na A.L. (Crónica)" en "Documentação" en *REB 28* (1968) 461-464.

<sup>118</sup>Cfr *Melgar*, 18-19, n.7-10.

<sup>119</sup>Sobre el tema, Medellín se expresará de forma general. Para *Melgar*, los pueblos indígenas y negros son un desafío para la sociedad y la Iglesia. Diferentes culturalmente del mundo occidental, sufren la violencia de una "integración" que destruye y desprecia sus culturas. Son olvidados y padecen las consecuencias de un no reconocido racismo social, cf. *ibid.*, n.3. Esa realidad denunciada con nitidez, apenas aparece en Medellín. La razón sería que el documento de Melgar probablemente no fue dado a la asamblea en Medellín. El Departamento de Misiones entregó otro, cfr Gorski J.F., "El aporte Misionero de Medellín" en AA.VV. *Medellín. Reflexiones en el Celam*, Madrid, BAC, n.391. 1977, (En adelante: *MRCelam*), 16.

<sup>120</sup>Del 12 al 19 de Mayo, 1968. Reunión convocada por el Depto. de Acción Social del Celam para los presidentes de comisiones episcopales de Acción Social en A.L.; el texto final: "Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio de A.L." en *Señales de Renovación*. Cep. Lima, 1969, p. 31-45; cf. "Presença ativa da Igreja no Desenvolvimento Latino-americano" en "Crónica Eclesiástica" en *REB 28* (1968), 478-480.

## 1.2. Medellín: el Concilio a la luz del contexto continental

Este cometido se logró situando la realidad histórica con interlocutor de primer orden. En efecto, el valor y la significación de esta asamblea se encuentran en el haber logrado para la práctica pastoral del continente, que vivía una explosiva situación social, una hermenéutica original del cuadro doctrinal de las Encíclicas Sociales de Juan XXIII y Pablo VI, el Vaticano II y, particularmente, la *GS21*. La respuesta que ofreció a los desafíos pastorales del contexto latinoamericano del momento forjó una identidad eclesial latinoamericana que revelan una nueva manera de evangelizar y un nuevo modo de ser Iglesia.

### 1.2.1. La Nueva presencia de la Iglesia en la sociedad.

Medellín se propuso lograr «una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II» (In,8)<sup>122</sup>. El mismo Papa Pablo VI, apreció su visita, la asamblea misma y el encuentro con sus hermanos en el episcopado y con los cristianos del área, como la conclusión de una primera época secular de evangelización y como la inauguración de un nuevo período en la vida de la Iglesia continental<sup>123</sup>. Luego, él mismo evaluó las conclusiones de la asamblea como «un monumento histórico»<sup>124</sup>. En efecto, según observan otros testigos de aquella hora, Medellín marcó el surgimiento de una «nueva época»<sup>125</sup>.

Este acontecimiento eclesial operó una transformación profunda en los procesos de evangelización del continente. Su huella en la conciencia de la Iglesia continental como comunidad creyente sigue muy viva<sup>126</sup>. Como tal esta asamblea será referencia obligada para todo análisis del anuncio del evangelio en A.L. Este nuevo período de la Iglesia del continente<sup>127</sup> se abrió fundamentalmente por dos razones:

– Primero, por haber "latinoamericanizado" la Iglesia del continen-

<sup>121</sup>Cfr Libanio J.B., "Medellín. Historia e símbolo" en: *Tempo e Presença*, Agosto (1988) 22–23.

<sup>122</sup> Negrilla original. Utilizaremos las siguientes abreviaturas para citar los documentos elaborados en Medellín: (M) Mensaje a los Pueblos; (In) Introducción; (I) Justicia; (II) Paz; (III) Familia y Demografía; (IV) Educación; (V) Juventud; (VI) Pastoral Popular; (VII) Pastoral de Elites; (VIII) Catequesis; (IX) Liturgia; (X) Laicos; (XI) Sacerdotes; (XII) Religiosos; (XIII) Formación del Clero; (XIV) Pobreza de la Iglesia; (XV) Pastoral de Conjunto; (XVI) Medios de comunicación.

<sup>123</sup>Cfr Pablo VI, "Discurso en la apertura" en IIª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I Ponencias*. Bogotá. Secretariado General del Celam, 1968, 269p., aquí 25.

<sup>124</sup>Cfr Pironio +E., "En los cinco años de Medellín" en IIª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín. Conclusiones*. Bogotá. Celam. 6ª ed., 1973, 135p., aquí, 9.

<sup>125</sup>Cfr Brandao +A. – Pironio +E., "Presentación", en Medellín. Conclusiones. Arauz S., +E., citado por Beozzo J.O., o.c., 786; aceptado también por López T. +A., "Medellín. una mirada global" en: *MR Celam*, 226.

<sup>126</sup>El Episcopado en A.L. no desea perder el espíritu originado en Medellín, cf. IV. CGEL, Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Conclusiones, n. 1, 179, 290, 296; cf. también, Crespo L.F., "Cristología Latinoamericana desde Medellín" en: AA CC, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los Pobres. Presencia de Medellín*. Lima. Instituto Bartolomé de las Casas-Cep. 1989, 132.

<sup>127</sup>Galilea S., "Iglesia local latinoamericana en la Conferencia de Medellín" en *Pastoral Popular* 108 (1968) 22–32. Para Comblin J., "Medellín: Vinte años depois. Balanço Temático" en REB 48(1988) 829, es el «...primer movimiento pastoral original y autóctono de este continente». En el siglo XIX, la Iglesia continental se hizo "romana", cfr Methol Ferrer A. "Las épocas. La Iglesia en la historia latinoamericana" en *Víspera* 6 (1968) 77–78. En el siglo XX, vivió el aporte de otras pastorales: Acción Católica (Primero italiana y, en la post-guerra, Franco-Belga), Cursillos de cristiandad y Opus Dei (España).

te al hacer posible que su localidad se expresara por primera vez<sup>128</sup>, haciéndose menos dependiente<sup>129</sup> y rompiendo con un pasado pastoral en el que se transplantaron instituciones y prácticas pastorales desde otros contextos.

– Segundo, porque situó la Iglesia de forma nueva en la sociedad al asumir un compromiso con los excluidos en la búsqueda de una sociedad más justa y fraterna<sup>130</sup>, haciéndose con ello independiente de los poderes establecidos. Es así que pasó de una asociación con los poderes públicos y privados para anunciar el Evangelio a una relación directa con la sociedad civil donde se privilegió el punto de vista de los pobres.

La novedad no reposa apenas en las determinaciones sino en su "espíritu": es decir, en la forma de situarse en la historia, para vivir en ella la existencia cristiana. Luego de Medellín, este "nuevo espíritu" empezó a tomar "carne" en opciones, instituciones y prácticas de la vida eclesial<sup>131</sup>. Precisamente la radicalización de este "espíritu" nos permite asumir hoy el desafío de la inculturación del Evangelio como una profundización de la nueva evangelización surgida en Medellín. Es lo que ha querido hacer Santo Domingo, afirmando que sus opciones están en estrecha continuidad con el legado de Medellín y Puebla<sup>132</sup>.

Examinemos, brevemente la nueva evangelización surgida en Medellín para percibir cómo aún muchas de sus exigencias están por asumirse y cómo la inculturación ofrece una radicalización de esta propuesta.

## **1.2.2. Nueva evangelización: contextualizada, personalizante y liberadora**

Medellín tuvo como interlocutor en su proyecto evangelizador la realidad histórica. En ella captó «signos de los tiempos» y llamados del Espíritu a la conversión. En la realidad del continente, Medellín percibió «un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte» (XIV,2)<sup>133</sup>. Por esa razón consideró que «El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria» (XIV,1). Esta situación que clama al cielo (I,1) y que refleja una violencia institucionalizada (II,16) es a su juicio, una verdadera situación de pecado (II,1).

Siendo urgente un cambio social para crear un «orden social justo», la Iglesia quiso ofrecer su contribución a través de la evangelización, principalmente. Además, de ser su tarea primordial, la situación mencionada

<sup>128</sup>Cfr Declaraciones de Wilderink +V., en: Beozzo J.O., "Medellín: Vinte años después (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil" en REB 48(1988) 782; También, Galilea S., ¿A dónde va la pastoral? En los 5 años de la Conferencia de Medellín. Bogotá. Paulinas. 1974, 27-28.

<sup>129</sup>Expresando su "mayoría de edad", cfr Gutiérrez G. ( ), "De la Iglesia colonial a Medellín" en: *Vispera 16* (1970) 6; Gutiérrez G., "Medellín: una gran opción" en: *CELAM 24* (1969) 7.

<sup>130</sup>Cfr Kjaiber J., *La Iglesia en el Perú*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú. 1988, 380; Comblin J., "Medellín et les combats de l'Église en A.L." en Coll., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*. Paris. Centurion. 1987, 34.

<sup>131</sup>De Lora C.- Torres J.I., "El espíritu de Medellín" en *CELAM 14* (1968) 2.

<sup>132</sup>Cfr *Santo Domingo*, n.1, 179, 296.

<sup>133</sup>Acento nuestro. La III.CGEL, *Puebla* (n.89) retoma el texto, afirmando que «el clamor puede haber parecido sordo en aquella ocasión. Ahora es claro, creciente, impetuoso y en ocasiones amenazante».

reflejaba un enorme vacío en la acogida del Evangelio. Asimismo, para la sociedad y la cultura en proceso de gestación con los cambios sociales en marcha era necesario una evangelización. A pesar de la primera evangelización adelantada desde la conquista hispano-portuguesa que explica la gran masa de bautizados, se ve como urgente una «nueva evangelización»<sup>134</sup> que aporte una fe lúcida y comprometida, sin deformaciones.

Medellín expresó la necesidad de una nueva evangelización en su *Mensaje a los pueblos (M)*, pero, luego en el texto de las *Conclusiones* habló de «re-evangelización»<sup>135</sup>. El debate reciente ha opuesto los dos conceptos; Medellín no lo juzgó de esa manera<sup>136</sup> ni se detuvo en discusiones estériles. Frente a un mundo en cambio y frente a la situación continental ve necesario renovar la concepción evangelizadora por fidelidad a Dios y al hombre; piensa que «fallar en esto sería traicionar, a un mismo tiempo, a Dios que le ha confiado su Mensaje y al hombre que lo necesita para salvarse» (VIII,1)<sup>137</sup>.

La nueva evangelización tiene como características:<sup>138</sup>

### a) Una Iglesia pobre: signo más lúcido y auténtico

Para que su aporte fuese acogido, la Iglesia quiso hacerse creíble, liberándose de los «anti-signos» que hacen impracticable la nueva Evangelización<sup>139</sup>. Medellín enfrentó el desafío de presentar el evangelio en un contexto de exclusiones sociales, económicas, políticas y culturales. ¿Cómo hacerlo sin hacer de él una ideología encubridora de divisiones, que permite la indiferencia de los satisfechos e ignora las miserias de los abandonados? ¿Cómo ser «signo e instrumento de unión de todos los hombres entre sí y con Dios (LG, 1) siendo solidario de las grandes angustias sociales sin reducirse a una empresa de desarrollo o de promoción social?»

Para responder este desafío, Medellín propuso «que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desvinculada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres» (V,15a).

En este sentido entendió que el testimonio de pobreza era fuente de credibilidad y forma de evangelización. Por ello, al pensar sus «estructuras visibles»<sup>140</sup> se compromete a presentar su rostro y su identidad como Iglesia de Jesús, asumiendo la fisonomía de una Iglesia pobre y solidaria de preferencia con los pobres

<sup>134</sup>El concepto "nueva evangelización" está marcado hoy por la propuesta de Juan Pablo II, cfr. Lüneau R., "Retrouve ton âme, vieille Europe!" en Coll., *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne ?*. Paris, Centurion, 1989, 25-51.

<sup>135</sup>*Pastoral popular* señaló la necesidad de «una seria re-evangelización de las diversas áreas humanas del continente» (VI,8a); *Catequesis* pide «revisar todo aquello que en nuestra vida o en nuestras instituciones pueda ser obstáculo para la "re-evangelización" de los adultos, purificando así el rostro de la Iglesia ante el mundo» (VIII,9).

<sup>136</sup>Cfr. *Santo Domingo. Documento de Trabajo*, n.435-436.

<sup>137</sup>Los planteamientos que renuevan la evangelización están sobre todo en la segunda parte de las *Conclusiones*, cuyo título es "Evangelización y crecimiento de la Fe", en los documentos sobre *Pastoral popular* (VI,5-9), *Pastoral de élites* (VII,13), *Catequesis* (VIII,4-7), y *Liturgia* (IX,5-7). Otros textos ofrecen aportes de valor: *Justicia* (I,3-5), *Educación* (IV,9), *Pobreza* (XIV,4-17), *Pastoral de conjunto* (XV,10-12).

<sup>138</sup>Pironio +E., anota 4 características de la nueva evangelización: fe más personal, comunitaria, madura y comprometida. cf. "La Liberación: idea-fuerza en los documentos de Medellín" en *CELAM 37* (1970)3.

<sup>139</sup>«Los pobres no podrán ser evangelizados si nosotros somos latifundistas: los débiles y oprimidos se alejarán de Cristo si nosotros aparecemos aliados con los poderosos; no se podrá evangelizar a los ignorantes si nuestras instituciones religiosas continúan buscando el paraíso terrestre de las grandes ciudades y no los pueblos y los suburbios» Ruiz +S., en *IIa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Ponencias*, Celam, Bogotá, 1969, 166-167.

<sup>140</sup>En la IIIª parte de las *Conclusiones*, véase el documento: *la Pobreza de la Iglesia* (XIV).

(XIV,818)<sup>141</sup>. De esa manera se propuso ser "sacramento de Salvación" en medio de un continente de empobrecido<sup>142</sup>. Al configurar así su estructura visible se acerca a la realidad de millones de seres humanos abandonados, convirtiéndose en "signo" interperante para todos.

Medellín entendió que la *pobreza, como carencia de bienes de este mundo*, es un mal y, frecuentemente, fruto de la injusticia y el pecado (XIV,4a). Esa es la pobreza que tiene un carácter «colectivo» e «inhumano» y que se considera «dolorosa» (XIV,1) en A.L.. Frente a ella, Medellín propone a toda la Iglesia asumir la *pobreza como compromiso*, o pobreza asumida voluntariamente y por amor a la condición de los necesitados de este mundo, para testimoniar dos cosas: en primer lugar, el mal que la pobreza como carencia de bienes representa y segundo, la *pobreza espiritual* o actitud de disponibilidad y abandono en Dios teniendo libertad frente a los bienes de este mundo porque se reconoce el valor supremo de los bienes del Reino (XIV,4b). Esta pobreza expresa la pobreza de Cristo. Quien la asume, sigue su ejemplo (XIV,4c)<sup>143</sup>.

## b) Atención a la diversidad de situaciones humanas

Medellín consideró que el anuncio del Evangelio no puede hacerse con políticas de "uniformidad" y de "tabla rasa" que no toman en cuenta la diversidad de condiciones culturales, sociales y religiosas del continente. La evangelización deberá encarnarse y discernir cada situación para «promover la evolución de formas tradicionales propias de una gran parte del pueblo cristiano» y «suscitar formas nuevas» (VIII,3) que contribuyan a una nueva presencia cristiana. Por ello pide conferencias episcopales que los planes de pastoral respondan siempre «a la realidad humana y a las necesidades religiosas del Pueblo de Dios» (XV,23)<sup>144</sup>.

De aquí surge un cambio metodológico fundamental que ha permitido asumir el contexto social e histórico como una realidad decisiva para el anuncio del Evangelio. El hecho es de importancia pues introduce la lectura de la realidad histórica como un acto propio del magisterio de la fe. A ello ha contribuido en forma notable la metodología "ver, juzgar y actuar"<sup>145</sup> a la que algunos añaden "revisar" y "celebrar"<sup>146</sup>.

## i. Atención a la realidad social y política

Medellín se refiere frecuentemente a la "hora presente", la "hora actual" o a conceptos análogos (IX,4,5;VIII,7); esas expresiones indican la voluntad de no perder de vista las aspiraciones de justicia, participación y transformación del hombre latinoamericano. Se tiene conciencia que la evangelización puede orientar y

<sup>141</sup>Cfr Aponte M. +L., (Arz. San Juan, PRI) "Sin el testimonio de la pobreza no se podrá hablar de reformas" en CELAM 19(-1969) 4; Lorscheider +A., "Doc. XIV: 'La pobreza de la Iglesia'" en: *MR Celam*, 181-189.

<sup>142</sup>Pironio +E., consideró la pobreza de la Iglesia como el camino para ser "signo e instrumento" de Salvación. Es el mismo camino de Cristo: anonadamiento de la encarnación, la redención en la pobreza y la humillación en la cruz. Es un problema de fidelidad al Evangelio y de solidaridad con los hombres y pueblos del continente, cfr *Ponencias*, 114

<sup>143</sup>Observamos que 2Co 8:9 se usa 3 veces en el documento XIV (4c, 7b, 18d). Es el documento que más alusiones bíblicas posee (13); de ellas, 7 son del N.T. y 3 corresponden al texto en cuestión, lo que indica su importancia. Puede verse también, Crespo L.F., "Cristología latinoamericana desde Medellín" en: AA VV, *Irupción y caminar...*, 138.

<sup>144</sup>Lo mismo que se ha pedido a la integración continental puede pedirse de la evangelización: ella debe respetar la «indole de los pueblos latinoamericanos», contando «con los valores que le son propios a todos y a cada uno, sin excepción» (M).

<sup>145</sup>En 1966 Larraín +M.(Taica, Chi) la utiliza en su carta pastoral "Desarrollo: éxito o fracaso en A.L." en *SIC 286* (1966), 259, quien lo asume de la enciclica *Mater et Magistra*, 239-240; sobre el origen de esta metodología, cfr Brighenti A., *Raízes da Epistemologia e do método da teologia da libertação*. Dissertação em vista da obtenção do grau de Doutor em Teologia na Université Catholique de Louvain. Octubre 1993. Multicopiado, 544p.

<sup>146</sup>Cfr CELAM, *Secunda Relatio*, 149; IV.CGEL. *Santo Domingo*, n.119.

promover cambios sociales en curso (VII, 17d), además de «ayudar a la evolución integral del hombre, dándole su auténtico sentido cristiano (...) orientándola para que sea fiel al Evangelio» (VIII,7).

## **ii. Atención a la realidad socio-cultural**

Aunque Medellín no desarrolló la problemática de la «evangelización inculturada» o de la «evangelización de la cultura», como sucedió en Santo Domingo, no fue ajeno a la relación entre Evangelio y cultura, señalando la urgencia de una pastoral atenta a la diversidad y pluralidad culturales de A.L. (VI,1).

Sabiendo que «la fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural», piensa que la evangelización debe respetar la diversidad cultural en su alteridad con respecto a la cultura occidental (VI,4). Es necesario aproximarse con actitud positiva sabiendo que aún «en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios» (VI,4) anteriores a todo anuncio del Evangelio. Considera que «en el fenómeno religioso» existen motivaciones mixtas que «pueden responder a deseos de seguridad, contingencia, impotencia, y simultáneamente a (la) necesidad de adoración y gratitud hacia el Se Ser Supremo» y que se «plasma expresan en símbolos diversos» (VI,4); por eso «manifestaciones religiosas pueden ser balbuceos de una auténtica religiosidad expresada con los elementos culturales de que se dispone» (VI,4).

Con ese espíritu positivo, se miró la «religiosidad popular» viéndola como «ocasión o punto de partida para el anuncio de la fe»<sup>147</sup>; no se quiere prescindir de «la importancia, seriedad y autenticidad con que es vivida por muchas personas, sobre todo en los ambientes populares» (VIII,2). Ella posee "semillas del Verbo (AG,11), (...) que constituyen o pueden constituir una "preparación evangélica" "(LG,16)" (VI,5). Con todo, no se elimina el sentido crítico ya que no toda expresión religiosa de apariencia cristiana lo es. Sin embargo, no se niega «arbitrariamente el carácter de verdadera adhesión creyente y de participación eclesial real, (...) a toda expresión que manifieste elementos espúreos o motivaciones temporales, aún egoístas» (VI,6). Aún la fe incipiente y débil contiene «un dinamismo y una exigencia que la llevan a superar constantemente sus motivaciones inauténticas» (VI,7).

Eso lleva a evangelizar sabiendo que «en su camino hacia Dios, el hombre contemporáneo se encuentra en diversas situaciones» (VI,4), que «no todos los hombres aceptan y viven el mensaje religioso de la misma manera», que «un mismo hombre experimenta etapas distintas en su respuesta a Dios» y que «no todos manifiestan su religiosidad ni su fe de un modo unívoco» (VI,3).

## **iii. Vivir la unidad en la diversidad**

El problema de la "unidad de las formas" se plantea porque la encarnación y el discernimiento de la acción evangelizadora deben atender una gran diversidad de realidades culturales, socio-políticas y personales<sup>148</sup>. La evangelización

<sup>147</sup>Esta actitud positiva marca el fin de un distanciamiento, desarrollado en este siglo, entre religiosidad popular e Iglesia jerárquica, visible en la I.CGEL, 1955, y cuya expresión más nítida se daría en los años 60, cfr Johansson Friedemann C., "Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo" en: *Anales de la Facultad de Teología*, vol. XLI (1990). Universidad Católica de Chile. Santiago, 96, 109-121. Para él, Medellín quiere valorizar y encauzar sus ricas expresiones manteniendo una observación «lúcida y crítica», cfr *ibid*, 262.

<sup>148</sup>Henríquez +L.E., llamó la atención sobre esos aspectos. Evangelizar exige acercamiento personal, adaptación a diversas situaciones, reconocimiento de los valores culturales existentes y de la situación socio-religiosa multipluralista del continente, cfr *Ponencias*, 175-177.

se encuentra ante dos exigencias. Una de tipo objetivo: la necesidad de «adaptación de su mensaje y por lo tanto diversos modos de expresión en la presentación del mismo (VI,4) atendiendo a cuatro aspectos: lengua, mentalidad, situación, diversidad de culturas (VIII,8)<sup>149</sup>. La otra exigencia es subjetiva: pedir de los creyentes, «en la medida de lo posible, una aceptación más personal y comunitaria del mensaje de la revelación» (VI,4). Se conjugan así, diversidad y unidad. La diversidad viene del elemento objetivo de la acción pastoral; la unidad del subjetivo de la respuesta al mensaje<sup>150</sup>.

Medellín no reflexionó específicamente sobre la unidad y la diversidad en la Iglesia. Algunas afirmaciones, sin embargo, dejan ver su pensamiento al respecto. A nivel de la Catequesis, considera «imposible... querer imponer moldes fijos y universales»; es «con un sincero intercambio de colaboración, n, (que) debe guardar la unidad de la fe en la diversidad de las formas» (VIII- 8). El mismo espíritu se percibe citando al Concilio y pidiendo a la Liturgia «adaptarse y encarnarse en el genio de las diversas culturas»(IX,7b) y «acoger... positivamente la pluralidad en la unidad, evitando erigir la uniformidad como principio "a priori"<sup>151</sup>» (IX,7c).

La pluralidad de formas permite que el Evangelio llegue a los seres humanos en su situación; el espíritu de colaboración en intercambio es el que construye la unidad. Ello se hace por fidelidad al Concilio (SC,37; LG,13) y por una convicción expresada en el *Mensaje*: «el continente alberga situaciones muy diferentes...»; ellas han de ser evangelizadas de tal forma que A.L. no deje de «...ser una y múltiple, rica en su variedad y fuerte en su unidad» (M).

En síntesis, la nueva evangelización ha de responder a la realidad histórica, a la diversidad socio-cultural y religiosa, y a la situación personal e irrepetible de cada ser humano. Tal pluralidad de encarnaciones necesarias a la evangelización no amenazan la unidad del mensaje ni las expresiones de comunión.

### **1.2.3. La evangelización debe ofrecer una liberación plena (VIII, 6)**

Durante la conquista y la colonización hispano-portuguesa la evangelización se auto-consideró «civilizadora». Medellín, por su parte, entendió que estando en el «umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva» (In,4), la evangelización debía ser liberadora permitiendo «el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas...»( PP,15)» (In,6). No fué extraño, entonces, que muchos cristianos hablaran de salvación en Cristo en términos de liberación.

El compromiso en favor de la liberación surge como una respuesta creyente a esta situación de *injusticia*, en una sociedad que se ha estructurado en forma "des-humanizante" e "inhumana". Deshumanizante al considerar como

<sup>149</sup>La necesidad de "adaptación" fue señalada en la Liturgia: «la variedad de culturas plantea difíciles problemas de aplicación (lengua, signos)» (IX,1). *Melgar n.4* había dicho que la Iglesia era demasiado "occidental" en la expresión de sus «dogmas, como en su disciplina e instituciones».

<sup>150</sup>Igual razonamiento vemos en *Catequesis (VIII)*: «A pesar de este pluralismo de situaciones, nuestra catequesis tiene un punto común en todos los medios de vida: tiene que ser eminentemente evangelizadora», siendo el objetivo de la evangelización «llevar a un compromiso personal con Cristo y a una entrega consciente en la obediencia de la fe» (VIII,9).

<sup>151</sup>Se alude a SC,37; AG,22; GS,44 y LG,13 para sustentar estos principios.

"no-persona" o "no-hombre" a gran parte de su población, que careciendo de poder y de recursos económicos se encuentra impedida para el ejercicio de sus derechos humanos y ciudadanos. Inhumana, al hacer posible, y pauta normal de comportamiento, la indiferencia y la insolidaridad frente a tal drama social.

Por liberación se ha entendido, desde entonces, como *un proceso de maduración* personal y social, en comunión con los demás seres humanos, para lograr el paso de condiciones menos humanas a situaciones más humanas, avanzando hacia una sociedad sin dominaciones, en la que no se pierde el horizonte de de pleni definitiva, más allá de la historia, en el Dios revelado por Jesucristo.

### **a) La unidad de la obra salvífica**

Pero, ¿cómo efectuar la evangelización desde el interior de la vida de los pueblos del continente, avanzando hacia una vida más humana, hacia un ejercicio más pleno de la libertad y hacia la liberación de las servidumbres personales y sociales?. Sobre todo, ¿cómo evitar que la nueva evangelización propuesta sea una «imposición de valores y criterios extraños» constituyendo «una nueva y grave alienación»?

La respuesta a tales interrogantes se encuentra en la unidad profunda entre la obra salvífica de Dios y la vocación humana (VIII,4). Esta unidad es base para «una fe personal, adulta, interiormente formada, operante y (...) en confrontación con la vida actual en esta fase de transición» (VII,13). Esa unidad permite comprender que la evangelización esté «en relación con los "signos de los tiempos"». Ellos, «en nuestro continente se expresan sobretudo en el orden social» y se «constituyen (en) un "lugar teológico" e interpelaciones de Dios» (VII,13).

La evangelización, entonces, será portadora de una antropología no dualista, sin dicotomías entre lo natural y sobrenatural (VIII,17b), que quiere formar en la fe, respetando la «unidad del plan de Dios». A ella le corresponde «mostrar la unidad profunda que existe entre proyecto salvífico (...) y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre Iglesia, pueblo de Dios las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos» (VIII,4)<sup>152</sup>.

Para superar el dualismo antropológico y el dualismo entre fe y vida, se retoma la dinámica de la encarnación: la evangelización «debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor» (VIII,6). La liberación expresa las dimensiones históricas de la salvación o lo que de salvación de Cristo existe en la superación de las esclavitudes históricas. Es así que la evangelización liberadora busca salvaciones históricas, señalando que ellas no agotan la salvación de Cristo pero que ésta las incluye y exige.

### **b) Tomar conciencia de sí, del mundo y de la acción de Dios**

En esta forma, vida del hombre y Palabra de Dios aparecen como inseparables en el proyecto evangelizador de Medellín. Esta visión se fundamenta en la teología de la revelación (VIII,6) y adopta un punto de partida inductivo porque se tiene la certeza que «la toma de conciencia del mensaje cristiano... crece al ritmo de la emergencia, de las experiencias humanas, individuales y colectivas» (VIII,5). Es por

<sup>152</sup>El valor doctrinal del n.4 del documento de *Catequesis* fue reconocido al ser citado íntegramente en el *Directorio catequístico general*, n.8, de la Sagrada Congregación del Clero, Roma, 1971.

ello que la toma de conciencia de la realidad histórica, social y personal, es un elemento necesario para la evangelización. Ella ayuda a retomar la propia vida para interpretarla a la luz de la revelación, descubriendo su vocación<sup>153</sup>. Es la condición para experimentar el carácter histórico-liberador e histórico-salvífico de la Revelación.

Existe pues una dialéctica entre conocimiento de la propia situación y revelación de Dios, entre toma de conciencia de la realidad y toma de conciencia del mensaje cristiano o entre personalización y evangelización que no se quiere desdeñar.

En síntesis, se busca una evangelización capaz de unir fe y vida. La evangelización en contexto que busca la presencia del Dios revelado en las situaciones históricas. Ella quiere "revelar" la Buena Noticia allí presente con toda su fuerza iluminadora e interpelante sin violentar ese mundo cultural<sup>154</sup>. Es una evangelización portadora de un dinamismo histórico-liberador, en el que el diálogo entre Dios y los hombres se realiza por las interpelaciones permanentes a la libertad humana surgidas en los desafíos históricos personales y sociales.

### **1.3. Puebla: confirmación y profundización de la nueva evangelización**

La tercera conferencia general del Episcopado latinoamericano en Puebla, 11 años después de Medellín, confirmó, ahondó y consolidó las grandes orientaciones de Medellín, ofreciendo un proyecto de acción evangelizadora que superaba la etapa de las "experiencias".

Este proyecto evangelizador partió de un diagnóstico que confirmaba la persistencia de una situación de pecado social al interior de las sociedades latinoamericanas, verdadera contradicción con el plan del Creador y con el ser Cristiano (n. 28-30). Se urgió, entonces, la realización de una evangelización liberadora (n. 487) que implicaba llevar adelante la opción preferencial por los pobres (n. 1134), la defensa de los Derechos Humanos y la lucha por la justicia (327; 480-506), el impulso a las comunidades eclesiales de base (n. 96), el compromiso de los laicos ejerciendo múltiples ministerios (n.643-648) y una opción por el mundo de los jóvenes (n.1186-1187).

Puebla, al igual que Medellín, quiso de los laicos que desarrollaran un compromiso transformador en la sociedad. De ellos espera un trabajo en la promoción de la justicia (n.777), en el cambio de las estructuras sociales (n.125), en la búsqueda del bien común (n.793) y en el logro de la participación política (n.524, 791).

Al hablar de la cultura, -temática que tuvo mayor consideración que en Medellín-, Puebla utiliza el concepto integral propuesto por *Gaudium et Spes* 53 (n.386ss). Puebla consideró que la evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción sino que ha de ser una contribución al crecimiento, consolidación y fortalecimiento de las "semillas del verbo" presentes en las culturas. Su gran logro fue la explicitación de una rica relación entre Encarnación y asunción de las culturas

<sup>153</sup>Ello supone una inmensa seriedad "antropo-lógica" y "teo-lógica" del evangelizador. Cfr Gorski J.F., "El aporte Misionero de Medellín" en: *MR Celam*, 236.

<sup>154</sup>Cfr Gorski J.F., *Las situaciones históricas como contenido del mensaje Evangélico*, Bogotá, 1975, 29.

que permite concluir que "asumir" es un concepto clave en esta relación (n.400). Por ello, afirma que la evangelización no tiene como propósito integrar las culturas a un esquema eclesástico, sino más bien a lograr que por la fe ellas vivan la soberanía espiritual de Cristo (n.407), asumiendo los valores del Reino.

#### **1.4. Santo Domingo: el horizonte de la inculturación del Evangelio**

Además de señalar los nuevos signos de los tiempos que interpelan la acción evangelizadora de la Iglesia en el contexto latinoamericano, en los años noventa, el gran aporte de esta Conferencia del episcopado, en 1992, fue su propuesta de inculturación de la fe y evangelización de la cultura, enriqueciendo las grandes líneas de la tradición Medellín y Puebla: opción por los pobres, compromiso con la promoción humana y liberación, participación laical e impulso a las comunidades de base.

Santo Domingo reconoce, sin ambigüedades, a América Latina como un continente multiétnico y pluricultural (n.243-251). En él conviven pueblos poseedores de cultura y cosmovisión propias (n.244). En este sentido, aunque da un paso adelante con relación a Puebla que había estado más preocupada por la unidad de la cultura latinoamericana y no por su pluralidad<sup>155</sup>, Santo Domingo no hizo mención de las relaciones asimétricas existentes entre ellas, diferenciando entre las culturas dominantes y las dominadas.

Santo Domingo al acoger la existencia de las culturas indígenas y afro-americanas afirma que manifiestan la presencia del Dios Creador y en sus valores poseen "Semillas del Verbo" (n.245a, 246a). La inculturación del Evangelio en ellas pretende fortalecer su identidad, contraponerse a los poderes de muerte que las amenazan y ayudarlas a encontrar la salvación y liberación integral (n.243c).

De esta manera, Santo Domingo confirmó este camino del Espíritu, abierto por Medellín y consolidado por Puebla, que impide evangelizar y hacer teología de forma desencarnada de la realidad histórico-social. El quehacer pastoral de la Iglesia latinoamericana, como el de Jesús, debe seguir siendo Buena Noticia liberadora para todos aquellos a quienes les es negado el derecho a existir dignamente. En esta forma, la acción evangelizadora vivida por la tradición Medellín-Puebla, reforzada ahora por la propuesta de Santo Domingo ha hecho de los pobres y de la defensa de sus vidas, –y ahora de sus culturas– un lugar teológico, es decir, un lugar de solidaridad, de servicio y de experiencia mística.

Medellín y Puebla captaron el contexto socio-cultural a partir de las estructuras sociales, políticas y económicas. Por ello se ha querido evangelizar en medio de procesos sociales, descalificando idolatrías y forjando alternativas sociales de convivencia, tanto a nivel micro como a nivel macro-social. El propósito ha sido liberar de todo espíritu de colonialismo o dominación las dimensiones personales, sociales y culturales, estableciendo relaciones simétricas de diálogo y justicia entre los diferentes pueblos y grupos sociales. Con esta propuesta la Iglesia latinoamericana logró articular en una unidad profunda, sin separaciones ni confusiones, dimensiones como fe y vida, evangelización y liberación, acción pastoral y promoción humana, presencia evangélica y compromiso político, liberación del pecado y libe-

<sup>155</sup>Ella había estado más preocupada por afirmar la existencia de un sustrato católico, verdadera esencia e identidad, de la "cultura latinoamericana" (Puebla, 412; 413-415).

Sin embargo, esta acción pastoral dejó percibir que no se tenían en cuenta todas las injusticias y opresiones, puesto que no se atendían los aspectos culturales, étnicos y sexuales. Asimismo, las Iglesias locales fueron descubriendo la diversidad cultural existente entre los pobres; las metacategorías "pobre", "indio", "negro", "mestizo", "hombre" se captaron como tendenciosamente integradoras y colonizadoras: cada una de ellas cobija un conjunto de seres humanos en el que cada uno es un "otro" social y étnicamente: un zapoteca, un guaraní, un aymara, un quechua, un afro-americano caribeño, un afro-americano del pacífico, un afro-americano carioca, un sin tierra, un migrante, un nordestino..., etc.

La situación de cada una de las culturas indígenas, afroamericanas, mestizas y, aún, la situación de las mujeres, no se enfrentaba específicamente, aunque representaba un enorme desafío a la evangelización y a la liberación. La temática de la inculturación que se juzgaba más cercana a los continentes asiático y africano, apareció en A.L., dando la oportunidad histórica de enfrentar la problemática de las culturas oprimidas y de buscar una experiencia cristiana latinoamericana más libre de muchos de sus marcos euro-occidentales (Libanio, en VCE, 21). La tradición evangelizadora que viene de Medellín y Puebla recibió con Santo Domingo la exigencia y el desafío de reconocer la especificidad de cada cultura, no reduciendo los pueblos indígenas y afroamericanos a la sub-cultura de los pobres vivida en los pueblos jóvenes, las favelas o los tugurios de los centros urbanos, ni a la sub-cultura de los pobres en las áreas rurales.

## 2. EVANGELIZAR EN LA PERSPECTIVA DE LA INCULTURACION

El anterior recuento del proceso vivido por la Nueva Evangelización en el contexto latinoamericano, desembocando en la exigencia de la inculturación, nos obliga a profundizar qué es la evangelización, dónde debe hacerse ésta y a presentar algunas consecuencias de una evangelización inculturada.

### 2.1. ¿Qué es evangelizar?<sup>157</sup>

En toda cultura subyace una imagen ideal de hombre y un oculto modelo de sociedad. Eso significa que lo que ella considera como "valores" tiene carácter intencional: es decir, que ciertas realidades y comportamientos, que las instituciones y las estructuras sociales que ella posee, tienen una alta significación y aprecio en cuanto conduzcan, conserven o exalten realidades que posibilitan la edificación de ese hombre y esa sociedad ideales, buscados por cada cultura.

<sup>156</sup>Libanio J.B., "La Iglesia latinoamericana: balance, tensiones y perspectivas" en: AA VV *Vida, Clamor y Esperanza. Aportes desde América Latina*, Paulinas, Bogotá, 1992, 117-127, aquí 121.

<sup>157</sup> Véase el inspirador trabajo de Baena G., "Fundamentos bíblicos de la inculturación del Evangelio" en: *Theologica Xaviana* 106 (1993) 125-161, aquí 133-137.

Los valores de una cultura serán evangelizados cuando ellos transluzcan el impulso del Dios creador y el Espíritu del Resucitado, en los sistemas de representación simbólica, en los sistemas normativos, en los sistemas de expresión y en los sistemas de acción. Por eso la evangelización de una cultura no se propone apenas una adaptación o acomodación de formas externas; ella quiere asumir los valores auténticos para estimularlos de tal manera que se comprendan como fruto de la acción de Dios, acojan su presencia de Dios y transformen esa cultura animada por la fuerza del amor revelado en Jesucristo.

No se trata pues al evangelizar de enseñar cosas nuevas ajenas a la misma cultura. Jesús no lo hizo al interior de su propia cultura. El ayudó a los hombres y mujeres de su tiempo a tomar conciencia de Dios como Padre. Por ello, su anuncio no fue un discurso abstracto sino la comunicación de la experiencia inmediata de Dios su Padre, que él mismo conocía por su propia experiencia de toma de conciencia. Por eso su mensaje no fue ni una doctrina, ni un recetario de fórmulas éticas sino la coherencia del ser humano con la realidad viva de Dios que lo habita. Su invitación es a que se hagan conscientes de esas llamadas de Dios en lo profundo de sus corazones, a que las sigan tomándolas con seriedad y a que las traduzcan en comportamientos coherentes con ellas en su vida ordinaria.

Quiénes viven de esa manera, permiten que se realice la soberanía de Dios en sus vidas, pudiendo de esta manera quitar el pecado de sus vidas y enfrentar el pecado existente en el mundo. El pecado personal y las situaciones de pecado al interior de una cultura sólo serán corregibles en la medida que cada persona se deje seducir por Dios para que éste ejerza su soberanía desde dentro, estimulando una acción personal y comunitaria capaz de eliminar el pecado colectivo.

Por ello, la misión de la Iglesia al evangelizar las diversas culturas, es la misma de Jesús. Debe hacer consciente al ser humano de lo que él es: cuerpo o templo donde Dios habita, para que siendo coherente consigo mismo realice una vida conforme a esa fuerza espiritual de la misma manera que logró hacerlo Jesús de Nazareth.

El bautizado, no importa qué cultura sea la suya, realiza según Pablo, una vida en la que se da el acontecer de Cristo resucitado quien se revela en él, dando señales de Pasión, es decir, de entrega y servicio humilde a sus hermanos. La Iglesia apostólica a la que Pablo sirvió, entendió el Reino de Dios como el señorío del Resucitado (1Co 15, 20-28) que vive en el hombre y lo transforma (2Co 3, 16-18) en la medida que éste acoge al Señor por la fe (Gal 2, 15-21) obedeciendo a la acción del Espíritu del Resucitado que habita en él (Rom 8, 9-11). Por ello, la comunidad cristiana es un testimonio de la acción del Resucitado que habita en cada uno de sus miembros<sup>158</sup>.

## **2.2. Inculturarse... ¿dónde ?**

Lo anterior significa que la Iglesia enfrenta el desafío de una múltiple y simultánea evangelización inculturada. En el caso de América Latina la Iglesia debe inculturarse tanto en la cultura occidental post-moderna y neo-liberal como también en las culturas no occidentales, amerindias y afroamericanas.

<sup>158</sup> Cfr Baena, "Fundamentos bíblicos... o.c., 139.

Por lo que toca a la cultura dominante, occidental, post-moderna y neo-liberal, es necesario partir del hecho que es una cultura con elementos culturales cristianos con mayor o menor densidad, según los grupos sociales. En ella es necesario un proceso de re-inculturación de la fe. Esta re-inculturación debe, por un lado, acoger los valores de este mundo tal como lo propuso el Vaticano II, y debe, por otro lado, identificar las deformaciones personales y sociales de una vivencia cristiana sociológicamente asimilada para buscar una transformación de esta cultura, haciéndola justa y fraterna, respetuosa de la vida humana y de los recursos naturales, capaz de aceptar la diversidad y de reconocer los valores de otras culturas con igual dignidad.

En lo referente a las culturas no occidentales, afro-americanas e indígenas, la evangelización tiene un enorme desafío. Después de siglos de opresión, estas culturas viven un proceso amenazante de marginación y aculturación ante la poderosa expansión de la cultura occidental post-moderna y neo-liberal. La Iglesia tiene con ellas una inmensa deuda que pagar a través de una evangelización que asuma y respete sus formas culturales buscando recuperar proteger y conservar sus auténticos valores. De esa manera, puede reparar las responsabilidades que le caben la Iglesia por su omisión y connivencia con fenómenos históricos que dejaron profundas cicatrices sociales: la esclavitud de pueblos de origen africano y la destrucción de culturas indígenas. La evangelización de estas culturas y de la cultura dominante en el continente pide una reparación y conversión evangelizadora de la parte de la propia Iglesia: servir a la liberación de los pueblos negros e indígenas, dejando de lado modelos etnocéntricos o portadores de colonialismos eclesíásticos.

## **2.3. Exigencias de una evangelización inculturada**

### **2.3.1. Un cristianismo plural:**

Si se toma en serio el discurso sobre la evangelización inculturada será necesario tener en cuenta, no sólo la diversidad de culturas existentes en el continente, sino también la existencia de sub-culturas en las grandes ciudades y en las áreas rurales. Esto significa que si el discurso universal de la Iglesia se mantiene, sería normal que se hagan lecturas selectivas, relecturas y sistematizaciones diversas de su mensaje. La Inculturación debería permitir y aún incentivar esas expresiones y prácticas diversas, pudiendo ser supervisadas, corregidas y perfeccionadas. Con ello la propia comunidad eclesial logrará un enriquecimiento en sus formas, expresiones e iniciativas, haciéndose más católica. Ello implicaría una acción pastoral profundamente diversificada en la que los laicos fueran protagonistas de la nueva evangelización, en la que la parroquia se configure más como comunidad de comunidades y en la que los ministros de la unidad realicen por la escucha y el diálogo su encargo pastoral<sup>159</sup>.

Un cristianismo plural puede dar a muchos la sensación de dispersión, desintegración o de explosión de la vivencia cristiana. Sin embargo, es necesario asumir que los tiempos de la unanimidad en ritos, liturgias, símbolos y formas teológicas ha terminado, máxime en el contexto post-moderno de un retorno ansioso y no institucionalizado de lo religioso. La inculturación nos sitúa en el

<sup>159</sup>De França Miranda M., "¿Un catolicismo plural? A propósito de la Evangelización inculturada de Sto. Domingo" en: *Theologica Xaveriana* 113 (1995) 41-57, aquí 57.

desafío de construir la comunión en la experiencia del misterio cristiano, a través de la unidad que genera el amor que hace posible la comunicación, la comprensión, la tolerancia, el respeto por la diferencia, la acción solidaria y la búsqueda del bien común eclesial y social.

### **2.3.2. Liberación de opresiones intra y extra culturales.**

La inculturación y la liberación van de la mano. La inculturación es la forma como el anunciador del evangelio debe hacerse presente al interior de una cultura, despojándose de sus propios marcos culturales y haciéndose servidor de la vida que el Espíritu de Dios anima allí. Desde este despojo y humildad personal puede leer y comprender esa cultura en la que se ha insertado desde su interior, para descubrir y señalar en ella la obra del Espíritu conduciendo la humanidad hacia la plenitud que ha sido revelada en Cristo.

La Liberación es el efecto que produce la fe y la obediencia a la acción del Espíritu al interior de una cultura determinada: la transformación de la vida humana por la ruptura con el pecado y apertura a la comunión con Dios. En este sentido, la inculturación de la fe debe conducir a la liberación de las formas de injusticia al interior de una cultura; por ello la inculturación del Evangelio en toda cultura conlleva a la profecía, y ésta a sentir la necesidad de abrirse y a disponer las mediaciones históricas que hacen posible una liberación de las opresiones internas y externas, personales o sociales.

Asimismo, la opción por los pobres, en el horizonte de la evangelización de las culturas significa hacer la opción por las culturas de los pueblos oprimidos, despreciados o excluidos. Sin embargo, realizar una evangelización que busca inculturarse en la diversidad de las culturas despreciadas del continente no significa olvidar las dimensiones macro-estructurales de la liberación para asumir apenas las reivindicaciones locales, aisladas o micro-estructurales.

# CONCLUSION

---

1. La evangelización se hizo nueva en América latina desde Medellín al hacerse desde el reverso de la historia. Asumiendo la alteridad despreciada por los procesos culturales dominantes de occidente, la nueva práctica pastoral de la Iglesia latinoamericana hizo relevantes las culturas de los pueblos pobres y mestizos, negros e indígenas, y la situación de los jóvenes y las mujeres.

2. La evangelización inculturada reclama un conocimiento serio y crítico de los valores de una cultura para percibir cuál es la figura humana ideal, individual y social, que ella busca construir. El conocimiento de sus valores pide criterios claros de discernimiento para distinguir su autenticidad, con el fin de asumirlos como cristianos, autenticándolos y promoviendo de tal forma que sirvan de fermento capaz de corregir los desvalores y de lograr el cambio de estructuras inhumanas.

3. El criterio de discernimiento es la imagen del hombre propuesto en la encarnación (aquel que no retuvo ávidamente su condición divina, que se vació de sí mismo tomando la condición de siervo y que asumió la obediencia hasta el extremo de la cruz). Ello no como un enunciado teológico sino como el testimonio ofrecido por el evangelizador. De ahí la importancia de la inserción del evangelizador en la cultura, para que siendo guiada en ella por la acción del Espíritu, impregne personas y grupos por su presencia comprometida y el diálogo.

4. Lo anterior muestra que la inculturación lingüística es insuficiente, siendo necesaria una inculturación existencial. Es esta la que permite actualizar la experiencia salvífica en dicho contexto socio-cultural. Sin embargo, una inculturación plena es un largo proceso que va más allá de la vida y las posibilidades de un evangelizador que proviene de una cultura diferente. Ella deberá continuar llevándose a cabo por sujetos que hayan nacido y crecido al interior de su propia cultura, es decir, por autóctonos.

*P. Gabriel Ignacio Rodríguez, sj*  
Calle 42 N° 4-49  
Bogotá - Colombia

## LA EVANGELIZACION INCULTURADA EN EL MUNDO POSTMODERNO

Agradezco el honor que me brinda el Instituto de Estudios Teológicos de participar en esta Jornada de reflexión teológica con una ponencia que intenta responder a una temática frecuente en el magisterio del Santo Padre Juan Pablo II y que ha sido también una preocupación constante en todos los años de mi ya largo ministerio episcopal, pues me ha correspondido participar desde su origen – hace ya más de 20 años – en la Comisión Episcopal para la cultura, pedida expresamente por la Santa Sede a consecuencia del Concilio Vaticano II, la que primero se denominó para el Diálogo con los no creyentes y se convirtió más tarde en la Comisión "Fe y Cultura". En varias ocasiones pasadas he tenido la oportunidad de participar en algunos de los encuentros que sobre este mismo tema ha celebrado el CELAM en América Latina, como también de contactar al actual Consejo Pontificio para la Cultura, con sede en Roma.

Díríase que ha sido justamente en el diálogo con sectores no-creyentes, en particular con los pensadores marxistas cuando tenían más presencia e influencia que en el presente, que los pastores, filósofos y teólogos católicos han sido llevados a tomar en serio la cultura del mundo. Han hecho así análisis acerca de la vida concreta de los pueblos, atención a los valores y antivalores que surgen en sus respectivas historias, han auscultado las aspiraciones y las frustraciones que estallan en confrontaciones demasiadas veces cruentas y dolorosas, han medido la influencias que ejercen en sus conductas los artistas, escritores, pensadores, comunicadores sociales, dirigentes sociales y políticos, actores, deportistas, cantantes, y demás "ídolos" que la cultura, tanto la popular como la sabia, erigen para entrar, absorber y ocupar un sitio, enorme o reducido, que los portadores de la Fe cristiana, se ven forzados a compartir, pues aunque no sean del mundo, están en el mundo.

Se trata pues del Diálogo de la Fe con las culturas. Es una vocación tradicional y constante, que bien puede decirse ahora que prolonga el antiguo proyecto anselmiano "*Fides quaerens intellectum*", la Fe **buscando a la inteligencia**. Este proyecto no queda traicionado si se propone ahora "buscar las culturas". "Buscar ante todo a la Cultura en singular, si se entiende por ella la cultura de la humanidad, de la humano o humanitario, con esa rica significación que reconoce en "lo humano" no un simple abstracto y universal, sino la naturaleza concreta (un "universal concreto" diría Hegel) emanada de las manos de Dios el sexto día de la creación y lanzada por los caminos de esta tierra a existir histórica y dramáticamente a la conquista de su "estatura perfecta".

Buscar también las culturas particulares, pues ésas son las que existen en concreto aquí y ahora, tanto en la Palestina de la ocupación romana en el siglo I, como la cultura griega dispersada en el oriente por las conquistas de Alejandro Magno, como la culturas llamadas "paganas" o "bárbaras" de las migraciones caídas sobre el Mediterráneo, con incesante evolucionar entre guerras, desmalezamientos, viajes exploratorios, invasiones de ida y de vuelta, a través de todo lo cual la Historia va develando un sentido por el que la Fe de los creyentes tiene no pequeño interés y atención.

La presencia de las culturas en la historia es lo que evita que ésta sea un mero relato de fechas, nombres de personas, relatos de acontecimientos, juegos de pasiones, *seguidilla* de construcciones y de ruinas, pasos efímeros de grandes hombres, héroes y santos que desfilan en procesión ante nuestra mirada de observadores curiosos, pronto arrastrados también por el torbellino fatal. Gracias a las culturas, la historia cobra un **sentido**. Un sentido humano puesto que los hombres son los personajes que juegan, recuerdan, piensan y

escriben. Pero un humanismo de **cultura**, es decir, de lo que queda en gran permanencia, que se cultiva a través de las generaciones, de lo que se comunica como un bien que enriquece y da gozo, y casi diría como una misteriosa presencia con la que se siente una relación, un deber, un **culto**. ¿No tiene en verdad toda auténtica cultura el estilo y la fuerza de un culto?

Mis reflexiones generales no han de hacerme olvidar que para cumplir la tarea anunciada debo tratar acerca de la inculturación del Evangelio en el mundo post-moderno. Comenzaré por este último punto, el de la postmodernidad, que es como un campo, a mi humilde entender, poco cultivado todavía y lleno de malezas y pastizales. En un segundo punto propondré algunas reflexiones acerca de la tarea evangelizadora proyectada desde la institución Iglesia Católica. Por último intentaré algunas dilucidaciones acerca de complejos problemas en que nos encontramos en la actualidad.

## 1. MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

La terminología que ha comenzado a distinguir los tiempos modernos de los postmodernos, está lejos de ser unánime en sus significaciones. Puede decirse en general que hay *grosso modo* al menos dos visiones de la modernidad y otras dos de la postmodernidad.

\*Hay una visión **positiva** de la modernidad y otra más bien negativa. En el origen y etimológicamente, "*moderno*" significa *hodierno*. Es lo actual, con frecuencia es apreciado como mejor que lo anterior, más perfecto que lo antiguo, gracias a la subyacente creencia en el realidad del progreso, no obstante el nostálgico verso de Manrique: "como a nuestro parecer todo tiempo pasado fue mejor". Pero en los parámetros comparativos a los que los jóvenes recurren de preferencia, ciertamente que lo moderno, en muchos órdenes de cosas, se aprecia como más perfecto. "Modernizar" es una consigna para progresar, para perfeccionar, para hacer más placenteros y eficientes los instrumentos que emplean las ciencias, las artes y las técnicas.

La calificación positiva de la modernidad proviene en efecto del desarrollo de la razón, de las ciencias, del cambio social consecuente a las ideologías de la libertad: racionalismo, positivismo, cientismo, liberalismo, capitalismo, el siglo de las luces y el secularismo, juzgados generalmente como antecedentes de una mejor calidad de vida.

Esos mismos caracteres son vistos como **negativos** por otros analistas cuyo pensamiento y mentalidad puede tener bastante afinidad con los medios sociales e ideológicos en el que el catolicismo ha jugado un rol importante. Si bien, hay que reconocer que los pensadores cristianos desde hace más de un siglo no han concentrado unánimemente sus dardos contra la modernidad, habiéndose reconocido que no todo es malo en los tiempos modernos y que la teología no puede sentirse cómoda con una visión pesimista o satanizada de la modernidad. Ello no impedirá que al interior de los sectores sociales influidos por el catolicismo persistan actitudes mentales de mueca y sospecha respecto a la modernidad, actitudes que pueden asumir diferentes grados de intensidad, entre los resignados tolerantes y los que han recibido etiquetas de conservadores o integristas.

\*Quienes emplean ahora los términos de "postmoderno" y "postmodernidad" están lejos también de convenir en significaciones unívocas. Para unos, lo postmoderno apunta a todo aquello que quiere justamente corregir los caracteres que prevalecieron en los tiempos modernos. Preferirán, entonces, representar el reclamo por aquello

que no es racionalizado y científico, sino que despliega más el orden del sentimiento y la emoción, las vivencias del corazón y de la mística, en contraposición a las de la razón. Es difícil aceptar una repartición de caracteres opuestos así y que coincidirían con una línea divisoria, una fecha, entre los que se definieron desde ya hace bastante tiempo como "tiempos modernos" y otra etapa de la historia de la cultura que merecería – por la búsqueda o la conquista de los caracteres opuestos a los modernos – el nombre de "postmoderno". Es fácil comprobar que movimientos culturales que movilizan el sentimiento y la emoción, como el romanticismo, p.ej., no esperaron un cambio de época para desencadenar una pretendida post-modernidad en los finales del siglo XVIII – el de Kant – y en pleno siglo XIX – el de Hegel.

En contraste con esta acepción de postmodernidad, podrían encontrarse los que de ella tienen una visión todavía más negativa que la de lo moderno. Para ellos la mala hierba de lo moderno se convierte en pésima. Oímos con frecuencia diagnósticos simples que sobre el otoño de la Edad Media van enumerando uno tras otros el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Francesa, el ateísmo marxista y el nihilismo nietzscheano como otras tantas calamidades que están corrompiendo irremisiblemente a la humanidad. No es raro que los encontremos entre los católicos integristas.

Por otra parte, hay quienes, desde el punto de vista cristiano, parecieran tender a saludar a una postmodernidad, atisbando en ella signos más congruentes con lo que pudiera constituir un despertar del sentimiento religioso contra la incredulidad racionalista. Se habla de un "reencantamiento" para llamar a recuperar el gusto por lo que encanta a las razones del corazón. Quisieran ver este reencantamiento como línea expresiva de una postmodernidad, que bien podría reequilibrar al sentimiento y pensamiento humano de su lastre racionalista. Este nivel de análisis, sin duda es todavía muy insuficiente para resolver este planteo y no pretendemos aquí discutirlo más.

Contentémonos con una conclusión muy pobre en esta cuestión de terminología: El mundo "postmoderno", si ha comenzado ya, lo ha hecho por la continuación de las líneas originadas y desarrolladas en la modernidad: el dominio de la razón, sobre todo en sus aplicaciones tecnológicas que aceleran la explotación de la naturaleza, despojada de su condición de creada y convertida en nueva creación del hombre. Y también en la postmodernidad se desarrollan líneas irracionalistas que nos permiten entender tal vez el surgimiento de nuevos movimientos religiosos informales, recursos a las religiones orientales, cierto gusto por la astrología, la meditación trascendental, la "Nueva Era", etc. Todos ellos son religiones sin dogmas, sin iglesias, sin éticas.

## **2. LA INCULTURACION DEL EVANGELIO, DESDE LA IGLESIA CATOLICA**

En la abundante producción teológica que este tema va suscitando, parecen perfilarse algunos puntos de amplio consenso. Ante todo, que la evangelización es la misión prioritaria de la Iglesia Católica. Después del Sínodo de 1974 y la "*Evangelii Nuntiandi*" de Paulo VI ésta es una doctrina común, si bien puede que no haya penetrado aún totalmente en la conciencia eclesial y no surta todos los efectos pastorales que todavía pueden esperarse.

Enseguida, que la evangelización no se limita a la mera agregación de personas a la Iglesia como pudiera dejarlo creer la imagen de "pescadores de hombres" y que

tal vez esté entre los métodos proselitistas de las "campañas de evangelización". Sin descartar los encuentros personales de los que son enviados, la evangelización siente su urgencia de "inculturarse", es decir, de llegar hasta los valores culturales, los criterios, los rasgos que conforman una determinada cultura y que Paulo VI enumeró de modo satisfactorio.

Sentado esto, no es tan fácil definir las culturas a las cuales se propondrá el Evangelio. ¿Dónde se encuentran? ¿En un continente, como cuando se habla de la cultura europea o la latinoamericana? ¿En una nación, como cuando se trata de definir la cultura chilena o la argentina? ¿En una raza, como cuando se estudia la cultura mapuche? ¿En una clase social, como los trabajadores, los empresarios, etc? ¿En un campo de conocimientos, como la cultura literaria, política, tecnológica, deportiva o artística, universitaria?

Nos vemos así llevados a proyectar una tarea compleja que podemos simbolizar así: Yo, Evangelio, quiero entrar en ti, Cultura, cualquiera que seas, porque tengo una gran fuerza de encarnación y estoy enviado a todas las culturas como fermento en la masa, a fin de formar contigo una "cultura cristiana".

Parece definir la evangelización como una gran ingeniería. Se requiere una poderosa institución para planificarla y una gran multitud de agentes pastorales especializados para llevarla a cabo. No parece un desafío desproporcionado a la organización y mundialidad de la Iglesia Católica. Ella parece tener la capacidad para afrontar ese desafío.

\*\*\*\*

Sin embargo, quisiéramos ensayar otro enfoque. Preguntándonos, simplemente, cómo evangelizaron san Pablo y los primeros Padres de la Iglesia o los monjes medievales o los frailes mendicantes. Hubo inculturación en el Japón con Francisco Javier, en las Indias occidentales con Bartolomé de las Casas, o entre los tuaregs con el Hno. Carlos De Foucauld, o de los sacerdotes obreros entre los trabajadores franceses. En esa historia misionera cómo se efectuó alguna inculturación. Los evangelizadores, las más de las veces no han ido bien pertrechados con recetas metodológicas para lograr conversiones y adhesiones. Mas bien han comenzado ellos por **asumir primero la relación personal con unos y otros**, han iniciado un acercamiento personal, han mostrado en sí mismos los valores cristianos que inquietan, atraen y convencen, en la medida en que no comenzaron por imponer la propia cultura en la que habían conocido el evangelio. Esto significa que la evangelización inculturada es posible sólo por una verdadera conversión inicial del cristiano, en virtud de la cual se desprende de lo que en él no es mera fe y Evangelio y se desnuda de los oropeles culturales entre los cuales él mismo nació a la vida cristiana. Cosa difícil, exigencia de ascetismo y de adopción de otra manera de estar encarnado.

La evangelización, a partir de la gran institución eclesial católica, no puede prescindir del hecho de que ella misma tiene una forma particular de inculturación. El modo de ser cristiano a la manera católica, con sus devociones, catecismos, organización, leyes y autoridades, prácticas y costumbres, no entraña una cultura particular de la Fe y del Evangelio cristiano. La experiencia religiosa que van teniendo a lo largo de su vida los fieles católicos, no solamente los laicos comunes sino el círculo más cercano de los practicantes, los agentes pastorales, los ministros y aún los ordenados, comporta con frecuencia cierta complejidad que se manifiesta con frecuencia en tensiones, malestares y conflictos, para los que no siempre basta un magisterio prestigioso y poderoso, que no siempre logra evitar que culmine en un alejamiento de las estructuras visibles y sociales del catolicismo cultural sostenido por la institución.

### 3. LA INSTITUCION Y LAS CONCIENCIAS: ¿ES POSIBLE UN PLURALISMO CULTURAL?

Hoy comprobamos un fenómeno cultural importante: para la gran mayoría de nuestros contemporáneos – incluidos los católicos – la referencia privilegiada es la experiencia personal, libre y responsable, cuyo último juez es la **conciencia**. Si fuera necesario dar un sentido no temporal sino **cultural** de la modernidad, podríamos decir que lo que la define es esto de privilegiar la experiencia personal, la libertad, la autonomía y aún la responsabilidad.

En todo el mundo los católicos respiran esta atmósfera y comparten este espíritu. La modernidad no es sentida como una realidad situada fuera de ellos mismos, sino como característica que nos marca en lo más profundo de nuestra personalidad. La mayoría se siente asumiendo plenamente esta situación: todos queremos ser al menos modernos.

Notemos, sin embargo, que ciertos católicos tienen otra manera de ver. Para ellos, y entre ellos no pocos pastores, la Iglesia es un cuerpo social llamado a posicionarse frente al mundo actual, frente a la modernidad, como si ella permaneciera al exterior de la Iglesia. Entienden por eso que es misión de los cristianos católicos, de los obispos, del mismo Papa, la de afirmarse frente a la sociedad, y si es necesario de oponerse habitualmente a ella con sus propias normas doctrinales y morales, precisas e inmutables.

A modo de diálogo podemos evocar aquí el N° 16 de la *Gaudium et Spes*:

"La conciencia es el centro más secreto del hombre, el santuario donde está solo con Dios y en el que su voz se deja oír. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad".

Reconocerse como participando en la modernidad y queriendo tomar en serio la inculturación, supone una nueva manera de pensar, vivir y anunciar el evangelio. Nos gustaría que el adjetivo de "nueva" propuesto para la Evangelización actual y futura, se entendiera así. La diversidad de experiencias y la referencia al primado de la conciencia conduce necesariamente a admitir que se den pluralidad de opiniones y la legitimidad de un diálogo y aún de un debate entre ellas.

Debatir con los contemporáneos y no sólo a puertas cerradas al interior de la Iglesia, implica que las soluciones a los problemas actuales no están dadas de antemano, sino que deben buscarse y forjarse juntos. Ciertamente que en la comunidad católica hay regulaciones y criterios que constituyen los datos fundamentales de la fe apostólica. Hay ministros para dar un testimonio autorizado, que no es forzosamente autoritario. Pero también conviene advertir que el Evangelio – y el derecho natural – no son como un clasificador lleno de carpetas que contendrían ya registrada la solución a todas las preguntas. El Evangelio inspira soluciones, actitudes cristianas, y éstas serán el resultado de una inculturación exitosa pero que no proporciona modelos concluyentes como las sastrerías que ofrecen confecciones para llegar y llevar.

## Recordemos otros textos de *Gaudium et Spes*:

"El hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos"...(n. 41)

"Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas. Para aumentar este trato sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas" (n. 44).

Excúsenos prolongar esta cita tan esclarecedora:

"Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada".

De estas modestas reflexiones, nos parece posible concluir que la inculturación del Evangelio y de la Fe cristiana, no es un simple asunto de técnicas metodológicas, por las cuales debiera primero conocerse a fondo una cultura para enseguida aportarle como desde el exterior el producto llamado Evangelio o Fe cristiana. Es más bien un proceso de conversión de los evangelizadores a entrar en empatía con una cultura que le es por algún motivo extraña o ajena, desprendiéndose de su propio modelo cultural para purificar lo más posible su testimonio evangélico cristiano. Finalmente, no todo auténtico testimonio misionero será inmediatamente exitoso o al menos la verdad de la inculturación no se medirá por las cantidades de adherentes obtenidos. El Evangelio, cuanto más puro, mejor se incultura en cualquier tiempo o lugar. Pero los teólogos que redescubren esto más allá de los apuros y las incomprendiones de los ritmos espirituales, hacen bien en moderar los afanes de la uniformidad y en justificar el derecho del pluralismo a gozar de buena salud en la Santa Iglesia.

+ *Mons. Jorge Hourton P.*  
Obispo, Rector de la UCT.  
Casilla 15-D. TEMUCO

# EVANGELIZACION, INCULTURACION Y UNIVERSO RELIGIOSO MAPUCHE

## I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Al inicio de esta ponencia quisiera hacer una pequeña precisión acerca del título: me he permitido un cambio terminológico, no hablará de "religiosidad" sino de "universo religioso mapuche" para mostrar las diversas constelaciones rituales, simbólicas e ideológicas. Este universo religioso mapuche que encontramos actualmente en las comunidades indígenas de la novena región en las que hemos trabajado con algunos dirigentes y que algunos perspicaces estudios antropológicos muestran tiene suficiente dinamismo cultural y religioso para hacer frente a una complejo panorama que se vive en las comunidades; mi ponencia quisiera hablar e interpretar parte de la situación actual intentando dar cuenta de conversaciones, diálogos, palabras entrecortadas y palabras no totalmente comprendidas de mis amigos mapuches.

Sin embargo, no quisiera hablar a nombre de ellos, ni suplantar tantos bellos discursos y profundas cavilaciones que he escuchado de muchos hombres sabios. En este sentido, esta ponencia es fruto de un esfuerzo cultural de un "winka" que valoriza profundamente el "universo religioso" mapuche y que reconoce los enormes esfuerzos que despliegan sus líderes religiosos y dirigentes, pero sobre todo de los jóvenes mapuches que re-encuentra sus propias raíces cosmológicas y ético-míticas en un momento en que el impacto de las fuerzas modernizadoras de la sociedad chilena y de diversos grupos religiosos extranjeros atentan muchas veces contra el núcleo de su ethos religioso. Mi ponencia es un modesto esfuerzo para intentar contribuir desde mis propias raíces a un fecundo diálogo inter-religioso y cultural de fines de siglo.

Quisiera partir esta ponencia en este importante Coloquio acerca de la "evangelización inculturada" con una afirmación central: la sociedad mapuche tiene en lo religioso "una columna vertebral de su cultura" (Curivil, 1995, p.37), pero es una columna que se vive diferenciadamente en diferentes comunidades y regiones. En este marco, se podría decir que nuestra temática requiere asumir dichos procesos dinámicos que vive el universo religioso mapuche actual para plantear ciertas cuestiones que interesan a la Iglesia contemporánea interesada en plantearse una pastoral marcada por la interculturalidad. Se pueden destacar dos elementos cruciales:

En primer lugar, es necesario reconocer que estas diferencias que se observan en las comunidades mapuches cuando los actores indígenas interpretan los ritos de **ngullatun**, **machitun** o de otras celebraciones implican diversas memorias históricas, diversos procesos de evangelización, pero más profundamente apuntan como lo diremos más adelante a "tradiciones" religiosas diferentes por parte de los mapuches de las comunidades, y entre los mapuches rurales y urbanos.

En segundo lugar, como varios trabajos lo muestran estas diferencias requieren asumir que los elementos cristianos no son hoy día elementos completamente extraños para los mapuches: parte del ritual y del imaginario cristiano se encuentra en la religión vivida por los mapuches contemporáneos; en este sentido podemos decir que el cristianismo no es algo superpuesto es una parte del complejo mundo cultural en que vive el indígena.

Ambos aspectos exigen, entonces, en un Coloquio como el que nos reúne aquí, una discusión general acerca del tipo de vinculación socio-histórico y socio-cultural que se ha gestado entre diversos actores e instituciones de la Iglesia Católica y los actores de la religión mapuche. Esta observación impide entonces un punto de partida fecundo para el diálogo intercultural basado en definir en términos genéricos la obra pastoral de la Iglesia o precisar lo que sea en términos abstractos la religión mapuche. Noggler ha mostrado como las propias congregaciones religiosas que vivieron en Araucanía no tuvieron un "modus operandi" común: algunos aceptan sus expresiones culturales, otras la niegan.

Para hacer interesante la problemática de la "inculturación" que nos convoca aquí es preciso evitar una definición general acerca de lo que caracteriza "la" religión mapuche o lo que caracteriza "la" acción evangelizadora de la Iglesia: una lectura histórica de este tipo es una manera inadecuada para pensar el entrecruzamiento de dos universos religiosos y que impide producir el diálogo que nos interesa crear. Pienso que este es uno de los frutos que nos dejó el debate acerca de los "500 años del cristianismo en América": no se puede analizar la historia de la evangelización ni la cultura indo-americana sin integrar efectivamente a los sujetos involucrados, las etapas y los procesos diferentes que se vivieron de una región a otra. No se puede partir, entonces, señalando que sea la religión mapuche o la religión cristiana como entidades monolíticas o de un modo a-histórico.

## **I. CRISTIANISMO, INTER-CULTURALIDAD Y RELIGION MAPUCHE**

En este marco heterogéneo quisiéramos partir con algunas indicaciones para reflexionar algunos desafíos que se plantean en este Coloquio: en la actualidad encontramos, desde una perspectiva socio-cultural, una situación bastante problemática y compleja: por una parte, existen mapuches que se "sienten" cristianos y continúan "practicando" sus antiguos rituales; otros que critican al cristianismo en nombre de una religión o creencias propias; otros que asumen, ideológica y prácticamente, los conflictos ya frecuentes entre las Iglesias cristianas en otras partes, otros que en nombre del "cristianismo" creen que es necesario dejar de ser mapuche, no pocos jóvenes terminan viviendo una situación de profundo desconcierto.

Por otra parte, uno podría hacer el mismo ejercicio a partir de un análisis de las Iglesias cristianas o incluso de la propia Iglesia Católica: si estudiáramos, por ejemplo, las opiniones y las prácticas de sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos probablemente tampoco podríamos clarificar lo propio de la religión cristiana ni tampoco podríamos establecer un acuerdo en la forma de traspasar la fe cristiana a las comunidades: en Araucanía, desde un punto de vista inter-cultural, no es claro lo que significa ser "cristiano". Uno se encuentra con diferentes posiciones: para algunos misioneros tradicionales (católicos o evangélicos) los elementos religiosos autóctonos que permanecen son un resabio supersticioso que un "buen cristiano" no debe mantener; para otros, es necesario hacer un lento trabajo para que la semilla del evangelio pueda fructificar; finalmente, para otros los propios indígenas debieran hacer un camino que conduzca a una religión que evalúa estos elementos cristianos en una especie de "religión inculturada".

Este problema principal de la heterogeneidad religiosa y de los diversos procesos remiten entonces a una interpretación y evaluación de la presencia cristiana en el imaginario cultural y religioso de la Araucanía, lo que en nuestras palabras presupone

proponer una filosofía hermenéutica de la religión que exige pensar el campo religioso mapuche y el campo religioso chileno. En otras palabras, no se puede considerar en un marco inter-cultural un diagnóstico de la actividad de la Iglesia sin considerar las interrogantes y propuestas que los propios mapuches tienen acerca de estas religiones misioneras: para una buena parte de los mapuches no existe una incompatibilidad entre la religión nativa y las otras religiones, muchos de ellos insisten en el hecho de que ellos son "ecuménicos"; otros mapuches con una experiencia más profunda en la simbólica y en el ritual religioso afirman que lo "cristiano" es más actual, sirve para vivir en la ciudad, mientras que las costumbres tradicionales existen en la comunidad asociados a los líderes religiosos autóctonos; otros finalmente, pretenden que esta religión tradicional es la única que un mapuche auténtico podría practicar.

La noción de una filosofía hermenéutica de la religión que utilizamos remite a una construcción heurística y abstracta que pretende dar cuenta de estas diferentes alternativas que se abren tanto en el sector de las religiones misioneras como en el sector de la religión nativa. La cuestión fundamental que está presupuesta aquí es: ¿cuál es el criterio determinante para definir la especificidad de una religión misionera y una religión autóctona? ¿No será que la consideración de cada religión como un todo homogéneo no permite comprender las diferentes estrategias que están presentes en los actores religiosos de ambos sectores?, pero por otra parte ¿la propuesta "hermenéutica" no nos encierra en un universo de posturas indiferenciadas que negaría una aproximación más objetiva?, esta posición ¿no nos lleva a borrar las diferencias para llevarnos a destacar las convergencias entre las distintas religiones?

Sin embargo, estas preguntas cruciales no nos deben hacer olvidar las cuestiones más concretas, a saber ¿lo que viven efectivamente los mapuches cristianos es exactamente lo que sus evangelizadores enseñan?, ¿el cristianismo no ha impregnado profundamente la cultura más allá de las limitaciones históricas y culturales de los evangelizadores?, ¿qué conflictos internos ha generado el "cristiano" mapuche al interior de su cultura? Intentaremos esbozar algunas indicaciones a lo largo de esta ponencia que nos permitan responder a algunas de estas preguntas.

Para avanzar en un esquema hermenéutico más concreto quisiera mostrar dos problemas históricos del contacto inter-cultural entre algunos miembros del catolicismo y algunos actores relevantes de la religión mapuche. En este marco, quisiera someter a consideración dos problemas que enfrentaron los misioneros católicos: uno que apunta a una divergencia principal, pues no se reconoce ni en el rito comunitario "Nguillatun", ni en el Dios "Ngënechen", ni en la actividad chamánica una verdadera religión de salvación; por otro lado, los mapuches cristianos, a veces, han tenido una concepción mucho más integradora en la cual la religión mapuche no es considerada en contraposición con el cristianismo. Esta interpretación de los mapuches cristianos ha sido frecuentemente motivo de disputa con los actores religiosos tradicionales, en particular con los y las machis que aparecen siendo los que garantizan la religión tradicional.

Pero, para no entrar en conflicto con los etno-historiadores, precisemos esta cuestión en una época más o menos reciente. Uno de los más importantes estudiosos de la cultura indígena a comienzos de siglo, *Félix de Augusta*, se mueve dentro de un esquema misionero que no responde a algunas exigencias de lo que se denomina "inculturación", ya que, está lleno de interpretaciones que muestran una paradoja entre la valorización del idioma y de algunos aspectos de la vida mapuche y un rechazo a las creencias tradicionales. Señala, por ejemplo, que las oraciones de los indígenas son normalmente poco espirituales; sin embargo, en sus conocidas Lecturas Araucanas compendia varias oraciones rituales que incorporan palabras y símbolos de gran cercanía con la predicación cristiana: símbolos familiares, Padre, Hijo, beneficios no-materiales: cuidado, compasión, etc., que son

lejanas al pretendido "materialismo" indígena.

## 1.1 El Nguillatun, ¿un ritual mapuche de la misa?

El **Nguillatun** mapuche o Rogativa es un ritual de gran importancia en la religión mapuche y ha sido estudiado por diversos especialistas (Faron, Casamiquela, Foerster, Hunderman): en un lenguaje de ciencias de la cultura se podría decir que se trata de un rito socio-religioso periódico que reúne a un conjunto de linajes y sub-linajes que solicitan el apoyo de las divinidades acerca de ciertas necesidades concretas que aquejan a las comunidades.

En un marco intercultural es preciso indicar que esta cuestión es mucho más compleja, pues como lo ha mostrado (Durán et al., 1995) toda ceremonia colectiva de carácter religioso se le denomina '**nguillatun**'. Siguiendo la sabiduría ancestral cabe diferenciar tres tipos de ceremoniales o **trokiñ** según sus significados y contextos:

a) **Fvchetun**: ceremonial que se realiza ante la inminencia de sucesos naturales no esperados y que provocan desastres;

b) **Pengeldungun**: ceremonial de anuncio de un ceremonial mayor (**kamarikun**);

c) **Kamarikun**: ceremonia religiosa integradora del **Kiñel-mapu**, en el sentido de comunidad y no de reducción.

Y agregan: "En cada uno de estos ceremoniales pueden sucederse uno o más nguillatun o rogativas, particularmente en el **kamarikun**. Hoy día, sin embargo, la propia gente mapuche diferencia solo el **fütra nguillatun** y el **pichi nguillatun** (grande y pequeña rogativa), y se refiere al **kamarikun** como a una ceremonia poco frecuente y que se orienta por la sola intencionalidad de agradecer" (p.5).

La cuestión que nos interesa aquí no es mostrar todos los aspectos del nguillatun mapuche, sino la relación que este ritual ha tenido con el cristianismo. Cabe señalar algunas referencias del P. Augusta acerca del Nguillatun: el que veía en la mantención del ritual una expresión de "indígenas rebeldes y no cristianos". La dificultad de Augusta para aceptar las creencias tradicionales expresa parte de una visión misionera pre-conciliar y creo que es más interesante estudiar a través de una pugna entre los actores indígenas el sentido del **nguillatun**.

Augusta señalaba que la rogativa era una costumbre 'pagana' y realizada por indígenas 'rebeldes'. Pero si uno considera la opinión de algunos de los indígenas convertidos que el cita, por ejemplo José Colún se encuentran referencias interesantes. El decía: "Y una sola rogativa hay; sólo el Padre hace rogativas, y (asi) se da a Dios un culto decente" (Augusta, 1933, p.50). Colún, para hacerse entender por sus hermanos, utiliza el término rogativa para designar la "misa". En este sentido, si bien esta interpretación no era exacta culturalmente, intenta una operación de traducción cultural para intentar convencer, de acuerdo a los criterios de la época. El consideraba los símbolos espirituales como propios del catolicismo, mientras que los símbolos mapuches los consideraba propios de una religión "pagana": no había posibilidad de ser cristiano y participar en el **nguillatun** tradicional.

En la experiencia post-conciliar de la Iglesia actual esta visión del nguillatun no es tan clara la frontera establecida por el Padre capuchino entre lo pagano y lo

crisiano. Varios sacerdotes y católicos mapuches han ayudado a desplazar los prejuicios ya que este ritual no trata sólo de re-memorar, en lengua vernacular y a la 'usanza de los antiguos', una relación con las fuerzas sobrenaturales como pensaba Augusta, sino que apunta a celebrar a Chau Dios, Chau **Ngënechen**. Por otra parte, el nguillatun apunta a reformular algunos de los aspectos orientados a responder a los desafíos que implica mantener la identidad cultural de las comunidades. Esto es relevante para entender la interpretación que los propios cristianos mapuches hacen del **nguillatun**.

Distintos estudios muestran los cambios que surgen respecto del ritual tradicional. Por ejemplo, M. Alonqueo manteniendo un profundo enraizamiento por la cultura mapuche caracteriza esta rogativa como "una manifestación espiritual del pueblo mapuche, donde se rinde un tributo de homenaje al Supremo Hacedor cuya providencia es impetrada para su supervivencia" (Alonqueo, 1985, p.39). Esta síntesis de índole intelectual es marcada de cierta manera por una visión que no separa claramente la religiosidad mapuche y el cristianismo, de hecho en las comunidades actuales existen mapuches que piensan que este rito es étnico, propio y que no debe permitirse que asistan sacerdotes o cristianos; mientras que en otros el **nguillatun** es oficiado por agentes cristianos: la visión de un intelectual mapuche como Alonqueo podría acomodarse bastante bien a lo que describe Foerster en su estudio de campo acerca del **nguillatun** en San Juan de la Costa. En esta región huilliche el ritual integra aspectos religiosos distintos y re-elabora ciertas prácticas rituales, símbolos y oraciones que los creyentes huilliches y los cristianos consideran como propios.

Diferente es la perspectiva de los pensadores mapuches que buscan explicar el nguillatun en clave de identidad étnica. Marileo plantea que el **nguillatun** corresponde a una tradición autóctona "que en su sentido general representa la 'síntesis del mundo mapuche" (Marileo, 1995, p. 16). Colicoy sostiene que es "el acercamiento entre las personas y el mundo sagrado a través de la machi" (Colicoy, 1992, p. 39).

En síntesis, nos encontramos con tres interpretaciones que históricamente se pueden rastrear en este siglo acerca del **nguillatun**: un catolicismo que no admite convergencias con la religión nativa, un catolicismo mapuche desde claves indígenas y una religión nativa que no admite convergencias en el plano religioso con el cristianismo. Esto implica que si nosotros consideramos las propuestas de los actores indígenas no queda claro la síntesis entre estos tres modelos. Una propuesta de cristianismo inculturado requeriría ciertamente plantearse de un modo crítico frente a estas tres formas culturales que se han manifestado en Araucanía.

## 1.2. Acerca del Ngënechen: ¿un símbolo mapuche de Dios?

El estudio del **Ngënechen** ha sido particularmente rico en estas últimas décadas (Guevara, Latcham, Faron, Casamiquela, Zapater, Greve, Foerster, Salas), cada uno de estos estudiosos han mostrado las dificultades para comprender esta figura central del panteón mapuche. A modo de esquema muy general se podría decir que **Ngënechen** es una palabra indígena que remite a una fuerza religiosa benéfica que responde a las necesidades de los creyentes mapuches. La dificultad surge porque esta palabra los mapuches la utilizan como equivalente de Dios.

M. E. Greve (1988 y 1993) ha propuesto un acercamiento basado en el conocimiento indígena que entrega un punto de vista particularmente importante. Según esta autora la religión mapuche contiene un sistema de creencias y de ritos acerca de los **ngen**

que en general ha sido desconocido o descuidado por los estudiosos. De acuerdo a este estudio, el mapuche tendría una profunda veneración de fuerzas presentes en diferentes objetos naturales, particularmente: el bosque, los lagos, los manantiales, el fuego, etc.

Pero es menester indicar que estas discusiones se complejizan cuando se analiza el discurso de los propios mapuches: para algunos no existen diferencias fundamentales entre **Ngënechen** y Dios: por ejemplo, D. Weñunanko decía en los años 60: "Nosotros y todos los huincas oramos al mismo Dios. Yo no tuve que cambiar mi fe en Dios al devenir cristiano: nuestro Dios es el mismo que el de ustedes" (Hilger, p. 67). Otro dirigente decía en un Seminario realizado en 1989: "La religión mapuche es el elemento más fuerte de la identidad de nuestro pueblo... Los mapuches creemos en un padre, en un **Ngënechen** superior al hombre, superior a todo poder, en ese sentido decimos nosotros es el más poderoso de nuestro valor cultural" (Vidal, p. 165). Por último, un **lonko** actual dice acerca de las oraciones de la machi de su comunidad: "cambian su idioma para hablar de **Ngënechen** en castellano como Dios, pero saben que no hay diferencia en eso... la diferencia es en la imagen no más" (p. 70).

Empero, también es posible rastrear una tradición menos cristiana que se expresa generalmente en el discurso de los chamanes y se encuentra en los juicios de algunos intelectuales mapuches: por ejemplo, M. Lincomil sostiene: "los ancianos dicen que **Ngënechen** es distinto con el Dios cristiano... según su criterio es propio de ellos" (71). En el mismo sentido hablaba el lingüista mapuche A. Raguileo: "Si fuera el mismo Dios, creo que tuviéramos el concepto igual a la religión cristiana, estaríamos pidiendo al mismo Dios, al Dios que permitió esto, y sería en realidad un esfuerzo inútil" (Vidal, p. 86).

Pero es menester reconocer que existen otras afirmaciones que cuestionan esta afirmación tradicional de identidad religiosa en la afirmación de lo propio. Lo que es interesante para este Coloquio es que existen mapuches que consideran el valor de convergencia de este símbolo religioso-cultural que el "Dominador o Hacedor de los hombres". Indiquemos tres afirmaciones al respecto:

En primer lugar, parece claro que al destacar ciertos aspectos vinculados a la polisemia y a la "innovación" del simbolismo del **Ngënechen** se constata que el simbolismo religioso mapuche es algo "vivo". Con este adjetivo queremos destacar que la articulación del sentido religioso no se encuentra detenida ni desintegrada, sino que el simbolismo y el lenguaje ritual mapuche son parte de un proceso de re-interpretación ininterrumpido. A partir de esta propuesta entendemos el proceso de re-significación del simbolismo de **Ngënechen** por parte de los mapuches y de los misioneros. Pero, la antropología religiosa nos muestra, al mismo tiempo, que todo intento por explicar el simbolismo del **Ngënechen** mapuche a partir de un ordenamiento jerárquico de deidades o que coincida con el Dios bíblico está limitando las posibilidades de profundizar los elementos simbólicos que se le asignan en la cultura mapuche, pues no permiten comprender la hondura de una figura que no significa lo mismo que el Dios cristiano: en este sentido, se requieren reconocer las convergencias que existen entre el simbolismo del **Ngënechen** y Dios, pero sin anular aquellos aspectos que son claramente divergentes, por ejemplo, no se puede desconocer que para una teología católica es ciertamente conflictiva una visión cuádruple de Dios o una visión que destaque el aspecto "sexual" de las personas divinas. En forma más precisa aún, se puede decir que la re-significación de **Ngënechen**, elaborada por parte de los indígenas en contacto con el cristianismo, es un intento serio por buscar puntos de convergencia con la visión cristiana, pero que no corresponde exactamente al dinamismo vivido por las iglesias cristianas en Araucanía ni a las formas que asume la religión autóctona.

En segundo lugar, es necesario reconocer que las investigaciones antropológicas acerca de las religiones de los pueblos denominados "primitivos" se han confrontado, desde sus primeros tanteos, a la complejidad de la comprensión de otras formas

religiosas, en particular del cristianismo. Sería epistemológicamente poco convincente sostener que el proceder etnológico clásico ha podido tener una mirada neutral de las formas religiosas primitivas. Evans-Pritchard ha hecho clásica esta crítica. Los mismos misioneros no escapaban y no escapan a una preocupación apologetica de defensa del cristianismo y de evangelización de la Araucanía. Sería ingenuo, desde este punto de vista, considerar que el simbolismo del **Ngënechen** no involucra un discusión general acerca del papel del simbolismo cristiano en la sociedad mapuche. Ser consciente de esta dimensión, no implica de ningún modo concebir el simbolismo tradicional mapuche y el simbolismo cristiano como siendo siempre contradictorios; implica más bien reconocer los intentos de re-significación simbólica que se dan de parte de cada uno de estos actores enfrentados en el contacto de simbolismos religiosos: se podría decir son intentos por formular, culturalmente, una simbólica de Dios.

En tercer lugar, el simbolismo de **Ngënechen: Chau-Dios/Nuke-Dios** ya no es un símbolo superpuesto debido a la acción de los misioneros – como lo interpretan exclusivamente, a veces los antropólogos –, sino que es algo propio, que ha sido ya incorporado por un movimiento interno al dinamismo cultural que viven los pueblos mapuches. Con esto queremos sostener que la innovación semántica presente en el simbolismo del **Ngënechen** permite asegurar que el universo religioso mapuche tiene una vitalidad que va más allá de la des-estructuración social y cultural que se experimenta en algunas zonas de Araucanía. El universo religioso mapuche tiene la suficiente vitalidad semántica para lograr re-interpretar simbólica y metafóricamente su experiencia religiosa existencial e histórica.

En este sentido el universo religioso mapuche plantea un serio problema al cristianismo: es probable que esta figura de la divinidad no sea un simbolismo cualquiera sino un cierto tipo de simbolismo religioso que presupone también una "teología inculturada" bastante coherente y profunda sobre distintos misterios religiosos vinculados a Dios; ella no puede ser desechada sin más y no sólo por un prurito "culturalista": el símbolo del **Ngënechen** que nos propone el universo religioso mapuche es una visión bastante compleja de lo sagrado que aún tiene algo que decir a un mundo en vía de secularización como el nuestro en el que hemos ido perdiendo las significaciones de una simbólica de Dios.

### 1.3 El rol de la Machi

Los chamanes o machis como se denomina en mapudungun son agentes médicos religiosos de una sociedad tribal o de cacicazgos. "Los chamanes participan en la economía de subsistencia además de realizar las labores propias de su profesión. Se diferencian de las demás personas de la comunidad por su habilidad para entrar en trance, comunicarse con deidades y espíritus, y tener sueños, visiones y enfermedades que son atribuidas a causas sobrenaturales. Los chamanes no se hacen profesionales por voluntad propia, sino que son elegidos sobre-naturalmente" (Bacigalupo, 1995, pp. 52-53). La literatura antropológica ha elaborado diversos análisis ya clásicos acerca del chamanismo: Mauss, Lévi-Strauss, Eliade, etc. En el caso mapuche han trabajado en forma más sistemática el tema Dowling, Faron, Greve y Bacigalupo. Sería muy largo exponer los diferentes aspectos vinculados a la tradición chamánica. Baste aquí enunciar algunos problemas vinculados a las relaciones con el cristianismo.

La opinión de los frailes franciscanos y capuchinos en el pasado estuvo marcada por una profunda hostilidad a los machis. Un famoso diálogo se encuentra en el libro de Fray Luis Mancilla acerca de **Las Misiones franciscanas en Araucanía**

(1904) donde relata un diálogo aparentemente verídico con una machi que se negó a aceptar el bautismo bajo el motivo de que ser machi es un oficio que prohíbe ser cristiano: existen varios párrafos de antología misionera: un sacerdote tenaz y una machi que le entrega razones de diversa índole para no aceptar el bautismo.

En una parte la machi responde frente a la obstinación del sacerdote a escuchar sus razones: "Ya te he dicho que no quiero ser cristiana: te ruego que no seas un patiru majadero. Bautiza a todos lo que tengan buena voluntad para hacerlo y sobre todo a los pequeñuelos (**pinchin mapuche**), pues me agrada que sean cristianos" (p.64), en otra parte dice "Me has dicho algunas cosas en que veo tienes razón, pero en lo que toca a mí, no creo ni quiero ser cristiana, porque entonces dejaría de ser machi y no tendría el valimiento que ejerzo ante mis ciudadanos, los araucanos. Esta es mi profesión" (p.63).

Esta "tenacidad" de las machi le valió una crítica radical del P. Augusta: "Las machis continúan con sus supercherías, pero ya no en tan grande escala como antes, riéndose de ellas no pocos indígenas. Vengan a establecerse cerca de ellos buenos médicos que pidan un honorario módico, entonces las dichas machis quedarán aún más abandonadas de lo que están hoy día, como ha sucedido en Wapi donde el autor con sus conocimientos de medicina las eclipsó; pero siempre quedarán algunas, pues la estupidez nunca se acabará del todo" (Lecturas, p. 233).

Estos casos históricos muestran una buena parte de la actitud más o menos permanente de los miembros de la religión católica y de las iglesias cristianas con los chamanes indígenas: esta relación ha sido particularmente conflictiva con las machis porque influye un estereotipo cultural que las cataloga como "curanderas", "brujas" u otros apelativos. Las machis no han permanecido pasivas frente a la incompreensión cultural permanente, ellos han asumido muchas veces la elaboración del contradiscurso misionero. Es por esta razón que las machis terminaron asumiendo el papel religioso principal como las que cautelan la religiosidad ancestral. Estas transformaciones notables – como lo ha mostrado M. Bacigalupo – muestran como la institución chamánica ha tendido a desplazar en varias comunidades una institución diferente vinculada al **nguillatun**, los **ngenpin** o dueños de la palabra y para los mapuches ellas constituyen el núcleo religioso central.

Los actores religiosos tradicionales proponen enunciados tales como los que se recogen en las machis actuales donde se muestran la unidad de las tradiciones chamánicas en oposición al cristianismo, consideremos por ejemplo algunos enunciados acerca de las imágenes cristianas:

Una machi expresa: "*Las machis sacamos todo ese poder, la fuerza de la luna*", (p. 61).

Una machi dice: "*La Virgen, los santos, la cruz, sirven de adorno no más en los festejos, de allí no saca la fuerza la machi*" (p. 73).

Otra machi sostiene: "*Yo tengo la virgen para bonito no más, yo lo compro esa la virgen... ella a la monjita le da poder... yo saco la fuerza de mi espíritu, de la luna*".

Todas estas referencias a un poder ancestral vinculadas a una concepción religiosa lunar nos muestran un núcleo duro que el cristianismo no ha logrado influir de todo; las oraciones rituales de las machis son parte de una forma de discurso que no ha sido traspasado por la evangelización, a pesar que muchas de ellas sean nominalmente católicas, tengan relaciones con religiosas y sacerdotes y posean, incluso, imágenes cristianas en sus casas.

En un artículo de un libro que publicamos hace poco, se encuentran algunos datos interesantes acerca de su papel fundamental para definir otros rituales religiosos y la identidad mapuche. Una machi señalaba acerca del por qué era necesario realizar el **Nguillatun**, ella indica "Bueno, dije que saliera bueno el **Nguillatun** pues.. que el Dios estaba enojado con algunos, con la gente por el '**purrun**'...porque algunos no visten de '**chamal**' pues oiga, sino que andan así no más de vestido... andan muchos vestidos de chilenos así... entonces por eso el Dios no conocía el espíritu siquiera... están muy revueltos ahora... tienen que aguantar más, tienen que ser así como eran antes los mapuches, no tan achilenados así" (Bacigalupo, 1995, p. 61), para otra machi es posible una integración mayor: "Yo soy católica y no dejo de ser mapuche... no dejo de practicar la vida mapuche, sigo siendo mapuche igual y trabajando igual" (Idem., p. 72). En síntesis, el discurso chamánico no es totalmente homogéneo, admite matices que responde no sólo a una formación específica, sino a contextos comunitarios a veces bastante distintos.

En suma, el análisis detallado del discurso ritual – que se puede aplicar a otros discursos – , o el meta–discurso que esgrimen los dirigentes mapuches permite comprender el juego de sensibilidades distintas al interior de los creyentes mapuches que a su vez posibilita interpretar de un modo distinto los diferentes procesos de innovación que ellos generan. En este sentido, cabría hablar aquí del universo religioso aborígen en términos de un campo religioso abierto a tradiciones que son preservadas y transmitidas de modo diferente de acuerdo al actor y a la historia religiosa de la comunidad o región que se trate.

En este contexto chamánico de la IX región, M. Bacigalupo (1994) ha mostrado con un abundante apoyo etnográfico que los cambios e innovaciones que vive la institución chamánica en las diferentes zonas estudiadas por ella no sólo tienen que ver con un enfoque psico–social – que vincula las variaciones con la cercanía a la urbe, en la cual aumentan las experiencias de desajustes, discriminaciones y pobreza – sino con un enfoque hermenéutico donde el antropólogo no puede ya discernir una forma chamánica "pura", sino observar el juego complejo de tradiciones (1994, p. 121).

Este análisis hermenéutico se lo puede extender también al chamanismo mapuche el cual tiene variaciones que no corresponden únicamente a diferencias étnicas, sino a formas de asumir condicionamientos históricos y socio–políticos. Por ejemplo, en varias comunidades el rol protagónico del machi ha sido capital para re–articular la identidad cultural. T. Dillehay ha mostrado la influencia política de las machis en las comunidades y en las organizaciones.

En este marco las alternativas políticas se corresponden, de algún modo, con las tradiciones que operan también detrás de los creyentes nativos. Los trabajos de M.E. Greve (1987) y M. Bacigalupo (1994) ha mostrado que los relatos y tradiciones chamánicas son variadas y de un gran espesor simbólico, admitiendo múltiples variaciones a partir de su ubicación geográfica y a partir de su propia formación con las machis maestras y de la fraternidad o escuela en la que se formó la machi aprendiz, y que pueden ser interpretados con matrices diferentes.

A partir de estos análisis generales, y de mi propia experiencia y análisis de varios estudios importantísimos se constata que el universo religioso aborígen está lejos de ser una red simbólica y ritual fosilizada que no tendría capacidad para asumir las profundas transformaciones sociales, culturales y religiosas que afectan a los pueblos mapuches desde el inicio de la invasión de su territorio hasta nuestros días. Al destacar ciertos aspectos vinculados al trabajo de interpretación y de 'innovación' subyacentes a la tradición socio–cultural del **Nguillatun**, del **Ngënechen** y de la institución chamánica hemos buscado destacar principalmente que los procesos y dinamisismos religiosos que viven las comunidades mapuches no se pueden comprender sin este proceso de re–interpretación que

continúa hasta nuestros días y que intenta responder, no sólo a los desafíos que la evangelización les ha planteado desde hace varios siglos sino a los procesos de modernización que vive la sociedad chilena y que repercute fuertemente al interior de las comunidades mapuches.

A partir del somero estudio que hemos realizado es preciso reconocer la vitalidad de estos tres simbolismos, para articular nuevas significaciones sin perder del todo las tradicionales: la fecundidad del simbolismo del **Nguillatun**, del **Ngënechen** y del simbolismo **chamánico** es su fuerza integradora. En este sentido, es claro que se debe reconocer, tal como lo muestran los indígenas de este siglo, que se ha gestado un tipo de re-significación mapuche de algunos atributos divinos propuestos por el cristianismo. La evaluación del proceso de evangelización en tierra mapuche, en el contexto de una teoría hermenéutica de la religión mapuche, se requiere hacer a partir de los procesos de innovación religiosa que están presentes en el simbolismo y en la praxis del creyente mapuche. Nuestra hipótesis general es que el cristianismo está presente en el campo religioso mapuche y desde ahí ha generado procesos de innovación religiosa y cultural.

Esto nos ha llevado a exponer en otros trabajos que el papel de las interpretaciones de las diversas simbólicas y ritos religiosos que realizan los propios mapuches es relevante para comprender el imaginario socio-cultural mapuche actual. El campo religioso mapuche es un universo complejo de tradiciones, cosmovisiones y prácticas integradas en una delicada articulación entre tradición e innovación que se encuentran en los agentes religiosos actuales: a partir del cual los elementos cristianos no aparecen completamente desvinculados de los ejes arcaicos y tradiciones.

La discusión hermenéutica acerca del lenguaje simbólico mapuche que se ha desarrollado durante estos años muestra, con bastante claridad, que una buena parte de las prácticas, ritos, creencias que constituyen la identidad cultural y social de las comunidades mapuches derivan del mantenimiento de ciertas formas de celebración ritual y simbólica que re-significan tradiciones; en términos más sociológicos, que re-actualizan el lazo social con los antepasados; en términos de una hermenéutica del lenguaje, que establecen una re-significación de un discurso ritual que permita responder a las nuevas interrogantes religiosas del presente, es decir, lo que en términos técnicos, siguiendo a P. Ricoeur llamaríamos "innovación semántica".

*En aquellas comunidades en las que se observan rasgos más o menos "awinkados" o cristianos o de resistencia simbólica a la cultura dominante, uno podría preguntarse: no será que el denominado 'sincretismo' o 'resistencia' en el plano religioso no sólo ha sido producto de una imposición ideológica-cultural ajena, sino que ha sido facilitado, en algunos casos, por ciertas tradiciones simbólicas aborígenes que son más afines al contacto con los rituales y símbolos religiosos extranjeros.*

Acerca de la tradición y de la innovación cabe plantear las siguientes indicaciones generales: la tradición y la creatividad cultural no se oponen sino que se requieren mutuamente para responder a los desafíos socio-culturales y religiosos que los pueblos van experimentando a lo largo de su historia. Hemos afirmado, en otro trabajo, (Salas, 1991) que el universo mapuche tienen la suficiente vitalidad semántica, simbólica y práctica para desplegar no sólo su rica experiencia ancestral, sino también su experiencia existencial e histórica. Análisis y estudios antropológicos muestran que las distintas religiones en la Araucanía no sólo se reducen a diferentes procesos de integración de las pautas culturales y religiosas provenientes de colonizadores y de misioneros en el pasado (Duran, 1986), sino a estrategias de incorporación de elementos religioso-culturales por parte de los mismos sujetos

religiosos indígenas (Bacigalupo, 1994; Curivil, 1994).

En este plano es interesante considerar el análisis de Foerster acerca de la presencia pentecostal en las comunidades mapuche actuales. Analizando la relación concreta que establecen los mapuches pentecostales respecto del nexo bien-mal, del papel de los antepasados y del sentido de la comunidad ritual sostiene: "(ellos) aceptan determinados conceptos que valorizan lo real de un modo crítico (su separación frente al mundo). Con esto protestan frente a las condiciones sociales que surgen de la subordinación que les toca vivir. Simultáneamente responden a esta crítica constituyendo una comunidad... cáltica que se cierra sobre sí misma, al postular que sólo en ella los valores se realizan" (Foerster, 1993, p. 161). Respecto de la innovación religiosa nos dice: "*De este modo el pentecostalismo mapuche es un refugio para las actuales condiciones de vida (agravadas por la disolución de las reducciones: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una continuidad y una discontinuidad con el pasado; pero donde predominará lo antiguo, al restituirse bajo otros términos la comunidad cáltica, con la diferencia que ésta tendrá un fundamento más religioso que mágico)*" (Foerster, 1993, pp. 161-162).

A pesar del gran impacto de las iglesias pentecostales y de otros grupos religiosos en tierra mapuche, existe una negativa del mapuche corriente a prescindir completamente del ritual indígena. Esta permanencia se puede entender a partir de la idea de Golluscio, ella afirma que "*el discurso ritual araucano constituye un universo simbólico de autonomía cultural y su ejecución, una eficaz estrategia de resistencia cultural indígena íntimamente vinculado con la construcción, re-construcción de la identidad social*" (Golluscio, 1989, p. 41), por ello los pensadores indígenas tienen razón cuando critican a los investigadores winkas por no entender el carácter "tolerante y ecuménico" de su religión.

La cultura mapuche posee, entonces, el dinamismo suficiente para hacer frente a los crecientes cambios culturales y a la tentación fundamentalista – presente en la sociedad indígena como en la nuestra – que busca preservarse de la des-integración del sentido, pero en cuyo trasfondo se oculta una desconfianza ambigua a las posibilidades que ofrece este mundo moderno respecto de la experiencia religiosa y ética, de los lazos sociales, del nexo entre particular y universal, entre el hombre enraizado en la tierra (=che) y los extraños que cortan dicho lazo (=winka).

En este sentido, se puede sostener que la religión mapuche es parte de un universo cultural vigente que no se confunde de ningún modo con una experiencia sagrada pretérita, con una religión folklórica o con un etno-misticismo de cuño romántico, es religión cultural auténtica y dinámica que a través de sus transformaciones ha asegurado mantenerse en el tiempo y no sucumbir frente a las estrategias "asimilacionistas" de las Iglesias y del Estado; y por lo mismo, ha sido una cultura indígena con capacidad para responder, en términos religiosos, a los desafíos de la acción evangelizadora de las iglesias cristianas y no cristianas, y en términos socio-culturales, a la acción modernizadora del estado chileno. En nuestra perspectiva, no se puede analizar la problemática de la "inculturación" sin establecer una propuesta crítica de la modernización.

Nuestra tesis es que el papel del lenguaje y de la simbólica religiosa es relevante para comprender el imaginario socio-cultural mapuche y el campo religioso mapuche, pues a partir de ellos se puede pensar una delicada articulación temporal entre pasado, presente y futuro que la modernidad ha problematizado y cuestionado en distintas culturas, incluida la chilena, y que nos afecta tanto a los indígenas como a los winkas. En este sentido, es interesante la afirmación de E. Chihuailaf de que ambas culturas están a la "búsqueda de una identidad" y la potencialidad de un diálogo entre la cultura nacional y las culturas originarias pasa – como señalaba Cardoso de Moreira – por la elaboración de una ética del contacto inter-étnico, como posibilidad de un verdadero encuentro con el "otro".

Si tuviéramos que sintetizar dos ideas que permitieran contribuir al debate y al diálogo en este Coloquio acerca de la "evangelización inculturada" yo lo haría, de una forma un tanto provocativa, a partir de nuestra tesis principal: en primer lugar, para comprender la perspectiva hermenéutica de los actores mapuches religiosos es preciso estudiar las modalidades sociales y políticas concretas del contacto con la sociedad dominante; en segundo lugar, para profundizar la noción de inculturación sería necesario mostrar que es la propia Iglesia la que está a la búsqueda de su identidad en una cultura mundial que cuestiona radicalmente la fe cristiana.

Respecto de lo primero, diría que para entender lo que ocurre con la "cultura de los pueblos indígenas" sería necesario estudiar (no de un modo aislado) las creencias, símbolos y rituales religiosos sino de vincularlos a los procesos que transforman la sociedad en su conjunto. Se trataría, entonces, de considerar de un modo relevante en la actualidad el impacto de estos nuevos procesos económicos, culturales y sociales que se aglutinan con el concepto de modernización, o los filósofos con la noción de "modernidad", pero que no coinciden exactamente con la idea más teológico-pastoral del "mundo actual" expuesta por la Iglesia post-conciliar. Es desde esta tradición donde cabría discutir el tipo de modernidad "periférica" que emerge en Araucanía pero también en el resto del Tercer Mundo.

El problema inter-cultural del "mundo actual" más radical surge, en nuestra interpretación, desde el momento en que se capta que tales procesos generan cambios radicales y contradictorios desiguales a nivel de valores, representaciones y conductas de las comunidades humanas, pueblos, naciones y etnias. En este sentido, se puede sostener que este fin de siglo termina con una paradoja curiosa: ha tomado cada vez más conciencia de que la cultura no es un patrimonio inmóvil de alguna época o de algún grupo humano, pero al mismo tiempo se difunde una cultura "mediática" que ahoga este espesor mítico de cada cultura: en Chile, se valorizan los programas televisivos acerca de los indígenas, y no se hace un esfuerzo por colaborar en sus esfuerzos culturales; se valoriza que asuman nuevas tecnologías sofisticadas, y no hay preocupación por formas tradicionales que permiten expresar la identidad colectiva.

El problema implícito para la Iglesia en la Araucanía es que su experiencia con las culturas europeo-chileno es un tanto diferente al diálogo que se exige con este mundo multi-cultural que emerge (Ladrière, 1988, p. 37) y en particular con el mundo indígena. El diálogo que ha realizado la Iglesia con el mundo europeo a lo largo de siglos, no se ha hecho suficientemente con el mundo indígena: existe así una cierta valorización de la cultura indígena y un aporte importante que la se ha hecho en el plano de una pastoral social, pero en el plano religioso, yo me atrevería a sostener que estamos aún en una fase de "experimentos pilotos", donde con dificultad pueden asumir un rol protagónico los propios mapuches, tal como ellos lo han practicado en diversos otros ámbitos.

En segundo lugar, acerca de la identidad cultural de nuestra Iglesia creo que es importante reconocer que esta voluntad de "diálogo inter-cultural" y "religioso" que aparecía más o menos clara en las declaraciones conciliares hace 30 años y que ha generado esta profunda reflexión acerca de la "evangelización inculturada", es a veces fuente de profundas tensiones al interior de la propia Iglesia post-conciliar. La razón principal no es fácil de precisar para toda la Iglesia Universal, pero es muy probable que tenga que ver con la sobrevivencia de visiones contrarias a la modernidad al interior de la Iglesia (J. Noemi, 1994, pp. 33-34) y a un concepto clásico de cultura que no asume claramente las culturas étnicas.

Esto implica decir que dentro del catolicismo co-existen distintas sensibilidades, posturas y planteamientos acerca de una modernidad en crisis y estas concepciones se hacen también presentes en el concepto de "cultura" y de "inculturación" que, de cierto modo, tienden a perder su fecundidad "teórica", pero lo más delicado es que no

generan un discernimiento pastoral concreto en las culturas que contribuyan a una práctica pastoral inculturada; a veces, las consideraciones acerca de la cultura y la inculturación se *considerarán en abstracto y no asumiendo todo el espesor de una experiencia histórica-cultural*: no conozco un esfuerzo de evaluación pastoral de las misiones en Araucanía. Las que existen son aproximaciones históricas y antropológicas que proponen una "esquemización abstracta" de las misiones en Araucanía y no son totalmente pertinentes para los *creyentes que se mueven en un compromiso concreto con su fe*.

Pero terminaría esta ponencia indicando algunas interrogantes que me parecen cruciales para hacer un buen diálogo inter-cultural e inter-religioso. Pienso que los creyentes indígenas, chilenos, latinoamericanos, africanos y asiáticos requieren en la actualidad criterios concretos para establecer dicho discernimiento y establecer mediaciones para una acción cultural y social adecuadas en modernidades "híbridas". Pero esto plantea varias interrogantes importantes al alba del Tercer Milenio: ¿cómo proponer un tipo de razonamiento práctico que apunte a distinguir los aspectos positivos y negativos de la "cultura europea moderna"? ¿por qué no hacer este mismo discernimiento con las culturas indígenas?, ¿es posible establecer, con claridad, las contradicciones que conlleva una civilización planetaria y los complejos procesos que genera en sociedades en búsqueda de su identidad?, ¿cómo des-vincular la fe cristiana a una sociedad arrogante y etnocéntrica como la chilena?, cómo proponer pistas históricas-culturalmente situadas - sin romper el carácter católico, es decir universal?, ¿cómo poder ser mapuches y chilenos, sin que por ello el Evangelio deje de ser una buena nueva para una minoría étnica y para la sociedad dominante?

DR. RICARDO SALAS A.  
FAX 56-2-6972073  
SANTIAGO-CHILE

- Alcamán y Araya, *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche*, Fundación Instituto Indígena, 1993.
- Alonqueo M., *Mapuche: Ayer-Hoy*. Padre Las Casas, Imprenta san Francisco, 1985.
- Augusta F., *Lecturas Araucanas*, Padre Las Casas, Imprenta san Francisco, 1933.
- Bacigalupo M., *The Power of the Machis: The Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society* (Tesis de doctorado en Antropología Universidad de California), 1994.  
\*“El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de Araucanía” en: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, san Pablo, Santiago, 1995.
- Bengoia J., *Historia del Pueblo Mapuche*, Ed. Sur, Santiago, 1985.
- Cardoso de Moreira R., “La etnicidad y las posibilidades de la ética universal”, en: *Antropológica* 8 (1993) 20-33.
- Carrasco H., “Traffiñ: estructura del mito e identidad mapuche” en: *Sociedad y Cultura Mapuche: el cambio y la resistencia cultural*, CIID-Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, Temuco, 1992, pp. 91-101.
- Colicoy D., “Religión Mapuche-Religión Winka”, en: Parker y Salas Eds., *Cristianismo y Culturas Latinoamericanas*, Ed. Paulinas - CERC, Santiago, 1992, pp. 37-43.
- Curivil R., *Cambios Culturales y Procesos de Re-etnificación entre los mapuche urbanos: un estudio de caso* (Tesis de Magister en Ciencias Sociales), Santiago, Univ. AHC, 1994.  
\*“Religión mapuche y Cristianismo” en: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, San Pablo, Santiago, 1995.
- Chihuailaf E., “La fuerza de la palabra”, en: *Diario La Época*, Temas, Domingo 15 de mayo, 1994, pp. 14-15.
- Dowling J., *Religión, Chamanismo y mitología mapuche*, Ed. Universitaria, Santiago, 1973.
- Durán T. et al., “Un enfoque para la comprensión del comportamiento religioso mapuche” (Ponencia presentada en V Jornadas Religiosas, Santiago, mayo de 1995).  
\*“Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto” en: *América Indígena* 4 (1986) 691-722.
- Faron L., *Hawks of the Sun*, Pittsburg, 1964.
- Foerster R., *Los Huilliches de san Juan de la Costa*, Ed. Rehue, Santiago, 1985.  
\**Introducción a la religiosidad mapuche*, Ed. Universitaria, Santiago, 1993.
- Gill S., *Beyond 'The Primitive'. The Religions of nonliterate peoples*, Prentice-Hall, New Jersey, 1993.
- Golluscio L., “Lengua, Cultura e Identidad: el discurso ritual mapuche” en: *Sociedad y Religión* 7 (1989) 29-45.

- Greve M. E., "El discurso chamánico mapuche" en: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche 2* (1987) 47-66.  
 \*"Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña" en: *CUHSO 2* (1986) 143-154.
- Holenstein E., "L' Herméneutique interculturelle" en: *Rehue de Théologie et de Philosophie*, 126 (1994) 19-37.
- Irarrázabal D., *Cultura y fe latinoamericanas*, Ed. Rehue-Instituto de Estudios Aymara, Santiago, 1994.
- Koessler-ilg B., Tradiciones Araucanas, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1962.
- Lenz R., *Estudios Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1895-97.
- Mancilla L., *Las misiones franciscanas de la Araucanía*, El misionero franciscano, Angel, 1904.
- Marileo A., *Mundo Mapuche*, Fotocopia, s/f.
- Montecinos S., "Mulher mapuche e cristianismo: reelaboração religiosa e religiosa e resistencia étnica" en: *Mulher pobre na historia de igreja Latino-Americana*, CEHILA, 1984, pp.186-199.
- Noggler A., *Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos*, Ed. san Francisco, Padre Las Casas, 1980.
- Noemi J., "Inculturación del Evangelio. Recepción teológica de Santo Domingo" en: *Cultura, Modernidad e iglesia en Chile*, san Pablo, Santiago, 1994.
- Olivera M., "Mapuche Religión" en: *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Co., New York, vol. 9 (1987) 187-188.
- Salas R., "Tres explicaciones del Universo Religioso mapuche" en: *Nüttram VI-3* (1990) 36-46.  
 \*"Una interpretación del universo religioso mapuche" en: *Nüttram VII-25* (1991) 20-44.  
 \*"El simbolismo del Ngënechen Mapuche. Hacia una simbólica mapuche de Dios", en: *Revista Católica* 1102 (1994) 97-108.  
 \*"Sabiduría Mapuche, Modernización e identidad cultural", en: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, san Pablo, Santiago, 1995.
- Stuchlík M., *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Ed. Nueva Universidad, Santiago, 1972.
- Watchel N., "L'aculturation" en: *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, Paris, 1974, pp. 174-202.
- Wheelock W., "The problem of Ritual Language" en: *The Journal of the American Academy of Religion* 50-1 (1982) 49-71.

## DESAFÍOS DE UNA EVANGELIZACIÓN INCULTURADA ENTRE LOS JOVENES

La evangelización de los jóvenes es uno de los núcleos centrales del diálogo fe-cultura, aunque ciertamente uno de los más complejos. La evangelización supone la salida al encuentro con el otro para posibilitar el diálogo, en clima de mutua comprensión y valoración, que permite la propuesta en libertad de lo mejor que uno mismo es y vive. Este encuentro con la juventud ayuda a que la Iglesia viva dinámicamente su encarnación en medio de la historia humana, dentro de un proceso continuo de conversión al evangelio puesto que la relación con el otro diferente le fuerza a distinguir lo esencial del ropaje cultural, al mismo tiempo que le permite descubrir otras posibilidades de encarnación cultural del evangelio desde nuevas sensibilidades. En los jóvenes aparecen, aunque sea en germen y de forma fragmentada, las nuevas formas culturales que va a tener la sociedad en el futuro próximo. Si este diálogo se rompe se corre el peligro de quedarnos con modelos culturalmente caducos de vivir el evangelio.

En nuestra reflexión partimos de la importancia que tiene para la Iglesia la evangelización de los jóvenes, fijándonos, principalmente, en los documentos latinoamericanos. En un segundo paso analizamos la realidad juvenil como fenómeno sociológico comprendiéndolo en el contexto de la sociedad contemporánea y aplicándolo a la situación chilena. Más específicamente pretendemos dar cuenta de las características religiosas que tienen los jóvenes chilenos y la respuesta pastoral que les ha dado la Iglesia Chilena. Terminamos nuestra exposición enumerando los desafíos centrales que a nuestro entender presentan los jóvenes a la Iglesia.

### I. ¿QUÉ SE JUEGA LA IGLESIA EN LA EVANGELIZACIÓN DE LOS JOVENES?

La Iglesia Latinoamericana se ha mostrado muy sensible ante la tarea evangelizadora de los jóvenes de tal manera que se ha convertido en una de las dos opciones pastorales prioritarias. Esta opción preparada por Medellín es explicitada en Puebla (P de ahora en adelante) n°1186-1187 y ratificada por Santo Domingo (SD en adelante) n° 114. No se trata de una opción oportunista o coyuntural; al tenor de los grandes documentos de la Iglesia Latinoamérica podemos percibir unas motivaciones y unos valores de fondo que van más allá de lo meramente estratégico. Hagamos una apretada síntesis de estas motivaciones:

I.1. En la evangelización de los jóvenes y de los pobres se verifica el modelo de una Iglesia samaritana que sale al encuentro de las necesidades del presente y que está atenta a los signos de los tiempos (cfr. P 1128; 1132). Los jóvenes suponen un grupo muy numeroso (cfr. Medellín 5,1; M en adelante) y de gran riesgo dentro de la sociedad latinoamericana (cfr. S.D. 112). En palabras de la Jerarquía chilena, se trata del grupo más vulnerable de la sociedad<sup>160</sup>

<sup>160</sup> Cfr. Conferencia Episcopal Chilena, *Iglesia servidora de la vida. Orientaciones Pastorales 1986-87 y 1983 en adelante* OO PP. 1986. 83

1.2. La juventud es un símbolo de la Iglesia, llamada a una constante renovación de sí misma, o sea a un incesante "rejuvenecimiento" (M 5,12). Los jóvenes crean interrogantes y desinstalan a la Iglesia en sus mediaciones históricas (cfr. P 1178; 1184). Todos los cambios traen situaciones de crisis, al mismo tiempo que son oportunidades para descubrir lo auténtico y permanente y distinguirlo de elementos accesorios que, aunque importantes y necesarios para la encarnación en un determinado momento histórico, no pertenecen sin embargo a la esencia de la Iglesia. La Iglesia sigue enfrentada a un momento histórico de este tipo. Son evidentes algunos signos de cansancio, pero se ha abierto una senda muy importante en estos últimos 30 años. Algunos de los cambios importantes a realizar están muy en relación con un diálogo auténtico con los jóvenes.

1.3. Los jóvenes tienen una gran capacidad potencial de evangelizar a la sociedad; efectivamente su evangelización no sólo llenará sus generosos anhelos de realización personal, sino que garantizará la conservación de una fe vigorosa en nuestro continente (P 1131). Los valores que asumen y que viven los jóvenes marcan la pauta de los valores que van a ser vividos en la sociedad en un futuro inmediato. Se establece aquí una *suerte de relación dialéctica donde la sociedad impone los valores dominantes, pero al mismo tiempo los jóvenes, que es un sector de la población que todavía no está plenamente socializado, puede suponer una renovación en profundidad* (cfr. P 1170-1174). Los jóvenes, si son auténticamente evangelizados, pueden ser una fuerza muy importante en la evangelización de la sociedad, contribuyendo "a la liberación integral del hombre y de la sociedad" (P 1166).

## 2. ACERCAMIENTO SOCIOLÓGICO.

El fenómeno juvenil es un "hecho social" que para comprenderlo hay que contextualizarlo dentro de una determinada sociedad. En este apartado vamos a realizar una presentación sociológica de la realidad juvenil, tratando de comprenderla en el contexto de la sociedad actual. Lo esencial que deseamos transmitir lo vamos a resumir en pequeñas afirmaciones a modo de tesis. A continuación de la formulación sintética damos una explicación de su contenido.

*2.1. El concepto "juventud" tiene un fuerte componente simbólico en nuestro medio cultural que dificulta la identificación de la realidad que deseamos comprender; puesto que con frecuencia es instrumento y proyección de ideologías e intereses de grupo.*

Cuando hablamos de un hecho o de una realidad, el primer paso es identificar de qué estamos hablando. El concepto "juventud", "joven" y derivados es ciertamente muy utilizado y parece obvio que todos nos entendemos de qué estamos hablando; sin embargo, todos tenemos experiencia de cómo en ocasiones lo que damos por obvio no es sino el fruto de falsas imágenes (inconsciente o conscientemente distorsionadas). Entre los diversos símbolos con los que viene asociado "lo joven" podemos identificar los siguientes:

a) **Juventud es la plenitud de la vida.** Desde esta perspectiva hay una clara tendencia al culto a la "juventud", puesto que representa la vitalidad, la alegría, la belleza, la libertad de acción, la posibilidad de un nivel de transgresión aceptada

socialmente; publicitariamente "lo joven" junto con "el cuerpo" es una de las claves para la promoción de gran parte de los productos; desde el polo contrario parece que una de las mayores desgracias en nuestra sociedad es el envejecimiento. Lo que sucede en otras culturas y lo que ha sucedido en la nuestra en otros tiempos legitima la pregunta de si esta imagen de "lo joven" no es más que una quimera publicitaria.

b) **La juventud es un problema.** Si de los comerciales pasamos ahora a los noticieros da la impresión que los jóvenes son objeto de noticia especialmente cuando tienen problemas con la justicia. Los jóvenes son un motivo de preocupación social, en la medida en que vienen asociados a bastantes de los problemas sociales que tenemos; esto facilita la imagen de joven como problema.

c) **La juventud es el futuro.** Con frecuencia se escucha la frase de que los jóvenes son importantes porque son el futuro de nuestra sociedad; biológicamente es cierto (con muchísima probabilidad), pero la expresión asume una visión funcional de los jóvenes en la medida que los hacemos servidores de los intereses del presente. Al respecto me parece atinada la reflexión de H. Maturana cuando afirma que: *"nosotros no sabemos cómo va a ser el siglo XXI. Estamos alterando el mundo de tal manera que el siglo XXI va a ser de una manera que no tenemos ni idea. Además, el siglo XXI lo van a hacer ellos, no nosotros(...). Les exigimos prepararse para un quehacer, pero no hay un quehacer que los acoja"*<sup>161</sup>.

d) **La juventud es el motor del cambio social.** Desde esta perspectiva el joven se caracteriza por ser contestatario, crítico de su medio, de tal manera que los grupos que han buscado la transformación de la sociedad, los jóvenes han sido (son) la esperanza y la carne de cañón de esos ideales; este símbolo fue especialmente fuerte a finales de la década de los sesenta y principios del setenta; es propio de bastantes pensadores progresistas que se habían decepcionado del papel revolucionario del proletariado en los países más industrializados y ponían sus esperanzas en los jóvenes, que en ese tiempo mostraban una gran capacidad organizativa y creadora<sup>162</sup>.

Que duda cabe que la juventud es un periodo de especial vitalidad y donde el cuerpo se muestra en todo su esplendor; que duda cabe que cuando una sociedad no concita el interés de los jóvenes tiene un futuro dudoso; que duda cabe que hay jóvenes problemáticos en el campo de lo delictual; que duda cabe que hay jóvenes con utopía y con ganas de cambiar la realidad... Pero, si nos quedamos con estos símbolos, que por otra parte no dejan de ser contradictorios entre sí, corremos el peligro de esconder una realidad muy plural que difícilmente se reduce a un estereotipo.

*2.2. Ser joven no es un dato esencialmente biológico. "La juventud" es un producto social, dinámico y cambiante, tanto en sus formas como en sus contenidos, creado por una determinada sociedad en un momento concreto de su desarrollo.*

Algunos ejemplos ilustrarán esta afirmación que a primera vista parece un poco chocante. ¿A qué edad se es joven?. La Unesco ha ido cambiando las cifras; en un principio se refería al tramo comprendido entre 15-24 años; actualmente el tramo se ha extendido hasta los 29 años. En una mirada sincrónica a nuestra sociedad, en algunos grupos sociales enseguida se pasa de la niñez a la adultez sin que haya mucho tiempo para ser joven; en otros grupos sociales esta situación se puede dilatar indefinidamente, incluso más allá de los treinta años. En una perspectiva diacrónica de nuestra sociedad vemos cómo en la sociedad no

<sup>161</sup>MATURANA, H., "La educación: un ejercicio de humanidad en Revista de Educación, 228(1995)18.

<sup>162</sup> Ejemplo clásico de esta postura es el libro de Theodore Roszak, *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Barcelona, Kairós 1970.

industrial, sociedad de subsistencia agrícola y ganadera, la mayor parte de las personas pasaban de la niñez a la adultez en un breve periodo de tiempo; lo mismo ocurre hoy día en aquellas sociedades que no han sufrido el proceso de industrialización y modernización occidental.

De forma masiva el fenómeno juvenil está relacionado con la complejización de los procesos de socialización, fruto de una sociedad surge con la generalización y ampliación del sistema educativo que produce grandes masas de jóvenes concentrados en establecimientos educativos (ámbitos importantes de interacción y toma de conciencia).

Toda sociedad humana es una red más o menos compleja de relaciones. Estas relaciones se dan a nivel de personas y también a nivel de instituciones. Al mismo tiempo, toda sociedad se ha de organizar para afrontar los diferentes problemas que presenta su subsistencia. Un problema que debe resolver todo grupo humano que comparte una identidad común, es como introducir a las nuevas generaciones dentro de ese grupo necesariamente dotado de una cierta organización social, de una determinada cultura que ya está constituida. A este proceso lo denominamos socialización; a través de él la sociedad pasa a formar parte de la persona, y ésta se integra en la sociedad. Dicho con palabras más técnicas entendemos por socialización: *"el proceso por cuyo medio la persona humana aprende e interioriza, en el transcurso de su vida, los elementos socioculturales de su medio ambiente, lo integra a la estructura de su personalidad, bajo la influencia de experiencias y de agentes significativos y se adapta así al entorno social en cuyo seno vive".*<sup>163</sup>

Sin querernos extender más en el desarrollo y en las implicaciones teóricas de estos conceptos (sociedad, cultura, socialización), sin embargo, sí que es gravitante para la comprensión de nuestro tema tomar conciencia clara de las siguientes implicaciones que conlleva el concepto de socialización:

a) La cultura<sup>164</sup> ni se produce, ni se transmite biológicamente, aunque ciertamente el hombre por su propia estructura biológica esté obligado a crear un mundo cultural para así poder subsistir. Las realizaciones culturales de un determinado grupo humano no están inscritas en la naturaleza, por más lógicas que le parezcan a ese grupo humano dichas realizaciones culturales.

b) La interiorización que realiza la persona de las normas sociales no es un *a-priori* sino la consecuencia de un largo proceso, por cierto siempre inestable, cuyo éxito depende de múltiples condiciones sociales y psicológicas.

c) De una u otra forma en toda sociedad se dota de unas instituciones especializadas para la socialización de las nuevas generaciones. Directamente relacionadas con esta tarea están la familia y la escuela. Indirectamente casi todas las instituciones sociales tienen una incidencia en el proceso socializador.

En la hipótesis de una socialización perfecta (hipótesis altamente improbable en cualquier sociedad), la persona viviría totalmente identificada con la sociedad y ésta aseguraría su continuidad sin cambios a lo largo del tiempo en el existir y en el accionar de las personas (supuesto que se mantienen constantes otros factores externos). La persona no sentiría el peso de las normas sociales y el actuar cotidiano lo percibiría como el único actuar posible. Cercana a esta hipótesis se encuentran las sociedades muy simples en número y complejidad con un estadio del desarrollo técnico muy arcaico (que por cierto no implica

<sup>163</sup>ROCHER, G., "Introducción a la Sociología General", Barcelona, Herder, 1976, pp.133-134.

<sup>164</sup>En la comprensión del concepto cultura seguimos la definición de tipo descriptiva de G.S. 53.

necesariamente desarrollo humano arcaico). En el extremo contrario se encuentran nuestras sociedades contemporáneas donde a la persona cada vez le es más difícil identificarse con la realidad social.

Cuando el proceso de socialización no funciona satisfactoriamente, las nuevas generaciones tienen muchas dificultades para identificarse con las normas, valores e instituciones sociales. En este caso el grupo humano corre el peligro serio de la desintegración, de bloquearse en los conflictos sociales, de perder el horizonte de los ideales que son el alma de todo grupo humano.

La dificultad de la tarea educativa, la falta de participación, el rechazo de parte del cuerpo valórico, apuntan claramente en la línea de la socialización. En otras palabras, tenemos algunas dificultades para que los jóvenes pasajeros se suban al tren que tenemos puesto en marcha.

*2.3. La sociedad occidental, de la cual formamos parte tiene dos características que están influyendo de manera decisiva en la conformación del fenómeno juvenil: El cambio y la complejización social.*

La cultura occidental, en el desarrollo que ha tenido a partir del s. XVIII, está fuertemente condicionada por la innovación científico-técnica y ha producido, junto con los elementos ideológicos propios y los cambios estructurales concomitantes, lo que conocemos con el nombre de modernidad<sup>165</sup>. Desde la máquina a vapor, pasando por la evolución de los materiales y llegando al mundo actual de la informática, el desarrollo científico-técnico, junto con el desarrollo institucional concomitante ha generado una evidente complejización de la vida social. Las instituciones propias de los diferentes ámbitos sociales cada vez resultan más complejas en sus estructuras organizativas, más difíciles de explicar. La burocratización de las relaciones institucionales es una exigencia del sistema. Participar activamente en la producción conlleva entrar en una intrincada red de especialización de los conocimientos (el ideal es saber casi todo de casi nada) con el correlativo compartimento del saber... Nadie es ya capaz de tener una visión de conjunto de toda la realidad social, la cual mirada en globalidad resulta cada vez más incomprensible.

Todo esto está generando otros fenómenos asociados que dan forma cotidiana a la experiencia social que hoy tenemos. Especialmente gravitantes para comprender nuestra temática nos parecen los siguientes:

a) **El cambio social acelerado.** No hay ninguna sociedad humana que sea totalmente estática permaneciendo invariable a lo largo del tiempo. Pero la sociedad tradicional, condicionada por una economía basada en la producción agrícola y por la subsistencia, tiene un ritmo de cambio poco apreciable por cada generación. El desarrollo científico técnico pone las condiciones para nuevas formas de vida y, al mismo tiempo, estas formas de vida potencian un mayor avance científico-técnico (pensemos en las formas de vida propias de la ciudad, en la organización y transmisión del conocimiento especializado, en las grandes instituciones productivas...). Pues bien, en esta dinámica de cambio acelerado, hoy nos encontramos en el progresivo despliegue de cuatro grandes revoluciones tecnológicas: La biológica<sup>166</sup>, la microelectrónica<sup>167</sup>, la robótica<sup>168</sup> y la que se da en el campo de las

<sup>165</sup>Las reflexiones que a continuación desarrollo son ampliamente deudoras del estudio que sobre la modernización se hace en BERGER, P. – BERGER, B. – KELLNER, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia* Santander, Sal Terrae 1979.

<sup>166</sup>YANCHINSKI, S., *Hacer trabajar a los genes. La nueva era industrial de la biotecnología*, Barcelona, Planeta 1986.

<sup>167</sup>FRIEDRICH, G. – SCHAFF, A., *Microelectrónica y Sociedad para bien o para mal*, Club de Roma, 1982; MOTO-OKA, T., *El ordenador de Quinta Generación*, Barcelona, Ariel 1986.

<sup>168</sup>MARVIN, M. y otros, *Robótica. La última frontera de la alta tecnología* Barcelona, Planeta 1986.

telecomunicaciones<sup>169</sup>. Sus repercusiones futuras son incalculables, y ya hoy percibimos que están cambiando de nuevo nuestras condiciones de vida de año en año. En nuestra opinión este desarrollo científico-técnico nos está colocando a las puertas de un cambio de civilización cuyos límites nos resultan hoy insospechados.

Nos atreveríamos a "profetizar" que nuestras sociedades van a cambiar más en los próximos años que lo que han cambiado a lo largo de muchos siglos. Si nos sentimos muy lejanos de nuestros abuelos (en las formas y condiciones de vida), nos vamos a sentir infinitamente más lejanos de nuestros nietos. Y ello porque hay un elemento central en nuestra civilización que está a punto de transformarse: es el concepto de trabajo<sup>170</sup>. El trabajo humano ha sido uno de los elementos claves en la organización de todas las sociedades a lo largo de la historia; la cultura occidental especialmente ha sido (sigue hoy siendo), una cultura del trabajo. Pues bien, hoy día nos encontramos que con las revoluciones científico-técnicas actualmente en marcha, y con los adelantos ya logrados, más de la mitad de los puestos de trabajo que ocupan las personas humanas son reemplazables por máquinas. Técnicamente se puede producir mucho más y de mayor calidad, necesitándose cada vez menos mano de obra. Las consecuencias que esto tiene a medio plazo son incalculables. Es previsible que esta civilización, articulada y condicionada fuertemente por la producción material basada en el trabajo humano, sea radicalmente transformada en pocos decenios<sup>171</sup>.

**b) Unificación del mundo.** Todo el planeta, cada vez más adquiere la forma de una "aldea". Esta unificación está posibilitada, en primera instancia, por los medios de comunicación; a través de ellos nos sentimos en relación con todos los hombres. Pero, si los medios de comunicación posibilitan la unidad haciéndonos contemporáneos de todos los acontecimientos que suceden en este minuto, es el factor económico el que fuerza a esta unidad; el mundo entero se convierte cada vez más claramente en un único mercado, actualmente con tres ejes, vale decir USA, CEE y Japón; todos nos sabemos ya interdependientes económicamente por encima de cualquier independencia política nacional.

**c) Pluralismo socio-cultural.** Hoy más que nunca somos conscientes de la pluriformidad de lo humano. La sensación del relativismo se hace más aguda de día en día. Este pluralismo tiene diversos niveles de manifestación. Un primer nivel es el de la vida cotidiana: los hábitos, los gustos, las modas... En segundo lugar este pluralismo afecta también a las instituciones; muchas de ellas viven en competencia entre sí (la familia en su función socializadora está en competencia con los medios de comunicación social, con la escuela, con la calle...); para poder seguir subsistiendo y adaptándose, la instituciones están forzadas a crecer en flexibilidad y capacidad de cambio.

Un tercer nivel del pluralismo es el de los valores; los filósofos representantes de las diferentes corrientes discuten entre sí sobre la existencia de un código ético natural; pero sin ir tan a fondo, en la vida cotidiana se refleja con claridad este pluralismo valórico que sirve para legitimar actuaciones muy diferentes e incluso contradictorias. Por último, está el pluralismo de cosmovisiones, de las interpretaciones globales del mundo, de las religiones. Hoy día percibimos con claridad que nadie tiene una interpretación del mundo, de lo que existe y acontece que sea universalmente aceptada, ni en el campo de las religiones, ni en el de las ciencias sociales. La persona contemporánea, un tanto sensible a lo que sucede, vive permanentemente ante el abismo del relativismo y del escepticismo socio-cultural.

<sup>169</sup>GIFREU, J., *El debate internacional de la comunicación*, Barcelona, Ariel 1986.

<sup>170</sup>El concepto de trabajo humano está ampliamente presente en la Doctrina Social de la Iglesia. Una reflexión sistemática del trabajo y de su valor central se encuentra en *Laborem Exercens*.

<sup>171</sup>Una reflexión sugerente al respecto junto con un amplio aporte de datos puede encontrarse en RACIONERO, L., *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama 1983. Una visión sintética y de conjunto aparece en BIANCHI, F., *Nuevas tecnologías y futuro del trabajo*, Madrid, Hoac, 1988.

d) **Primacía de la razón-instrumental**. El pluralismo de criterios y de valores se da en el ámbito de lo socio-cultural; pero no ocurre lo mismo en el ámbito de lo económico. Aquí prima el valor de la eficacia, de la obtención del máximo beneficio y el criterio de la racionalidad para seleccionar los medios más adecuados<sup>172</sup>.

*2.4. Los jóvenes, dentro de nuestra cultura, viven sumidos en una serie de contradicciones, en las cuales son tanto sujetos como víctimas y por las cuales, frecuentemente, se les acusa. Pero, en dicha acusación se corre el peligro de confundir los síntomas con las causas.*

En el punto anterior hemos seleccionado algunas características de nuestra sociedad, desde la perspectiva de la influencia que tienen en la juventud. Esta sociedad crea un marco amplio de posibilidades y de promesas, pero también genera unas contradicciones a las cuales los jóvenes son especialmente sensibles. En cada una de estas contradicciones, los jóvenes participan al mismo tiempo como víctimas (en la medida que son producidas desde fuera) y como actores (en la medida que participan en ellas).

a) *La brecha entre lo fisiológico y lo social se agranda cada vez más.* La maduración biológica de la persona no ha variado mucho a través del tiempo y se puede ubicar entre los 13-16 años. Si por maduración social entendemos el estado en que la persona participa de una forma adulta en la sociedad, unido al correspondiente reconocimiento social, hay que advertir que esta maduración se va progresivamente retrasando. El tiempo formativo que necesita el joven cada vez es mayor. Su complejidad aumenta paulatinamente. Para colmo no siempre se da la sincronización entre lo educativo y lo productivo. La apuesta formativa es siempre un riesgo, pero sin ella es difícil adquirir el grado de competitividad que pide la lógica del sistema productivo. Esta brecha entre lo fisiológico y lo social está la base de muchas conductas socialmente desviadas. El problema es que la maduración biológica, el despliegue psico-afectivo, genera constantemente pulsiones, impulsos vitales, y estos, no se encauzan solamente por la lógica racional que ofrecen frecuentemente los valores y sus planteamientos derivados (esto resulta especialmente significativo en la vivencia de la sexualidad).

b) *Las actuales generaciones de jóvenes, por lo menos en Chile, se caracterizan por el acceso masivo y la permanencia en el sistema educativo. El 80% de los jóvenes entre 14 y 17 años está estudiando y hasta los 19 años lo hacen más del 60%. Aunque los jóvenes no son especialmente críticos del sistema educativo, sin embargo, cada vez aparece con más intensidad la desarticulación entre el sistema productivo y el sistema educativo, cuyo ritmo de transformación es inferior al del conjunto de la sociedad. Con frecuencia los jóvenes se sienten estudiando contenidos que les resultan poco relevantes para su vida<sup>173</sup>.*

c) *Por otra parte es importante advertir que por los factores dominantes antes apuntados (vale decir, desarrollo técnico-científico, complejización y burocratización de las instituciones) así como por sus características asociadas (es decir, cambio social, unificación del planeta, pluralización, primacía de la razón instrumental) a los jóvenes les estamos invitando a "un mundo sin hogar". Efectivamente, todo esto hace que vivamos en un mundo tremendamente inseguro en el campo de los valores y en el de las interpretaciones.*

<sup>172</sup>No deja de ser chocante que mientras el sistema cultural dentro del mundo occidental está en crisis, el sistema económico de corte capitalista si va avanzando tanto en la teoría como en la práctica. Esta situación está teniendo dos interpretaciones contrapuestas: Una primera lectura sostiene que el sistema económico es la gran aportación de la cultura occidental, pero lo que está degenerando es el sistema cultural (comprendiendo como amento de lo anterior, se trata de afrontar el permisivismo social). Cf. BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza 1977; BELFRICH, P., *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae 1979; Id., "La revolución capitalista", Barcelona, Esp. cm. 62, 1989; KHALILOV, I., *Reflexiones de un Neoliberal*, Buenos Aires, Grupo Ed. Latinoamericano, 1983. La otra interpretación está especialmente representada por Habermas y defiende la tesis de que no se puede comprender la crisis cultural al margen del planteamiento económico y del reduccionismo teórico instrumental que se realiza en occidente a partir de una interpretación sesgada de la Ilustración. Cf. HABERMAS, J., *Ensayos Postivos*, Barcelona, Edición 62, 1989; *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus 1980; Id., "Teoría de la acción comunicativa", Madrid, Taurus 1987. Para una visión de conjunto del estado actual del debate MARDONES, J. M., *Capitalismo y Religión. La religión política neoliberal*, Santander, Sal Terrae, 1991.

<sup>173</sup>Como botón de muestra del debate y de la necesidad de cambiar en los enfoques educativos puede verse el artículo de FLORES, F., -VARILLA, J. "Mapas fundamentales" en: *Revista de Educación*, 228(1995)27-33.

Socioculturalmente, el mundo al cual invitamos a vivir al joven no tiene contornos socioculturales muy precisos, sino por el contrario, con frecuencia son ambiguos y contradictorios. Muy comprensiblemente algunos añorarán otros tiempos donde la sociedad era mucho más uniforme; evidentemente están en su pleno derecho de alimentar ese reclamo del pasado, pero, desde lo que hoy conocemos, el proceso de pluralización sociocultural del mundo parece inevitable e irreversible; otros, tal vez haciendo de la necesidad virtud, no vemos con tan malos ojos este pluralismo. Ahora bien, la consecuencia evidente es que el mundo que vivimos los adultos cada vez resulta más oscuro y lejano para las jóvenes generaciones; la complejidad institucional y su racionalidad se le hacen tremendamente ajenas.

En este estado de cosas se podría hacer una predicción: todo lo que esté relacionado con el juego, la diversión intrascendente, todo lo que posibilite la evasión va a ser cada vez más un negocio redondo. El sistema educativo se preocupa por equipar al joven con una preparación científico-técnica, con unos conocimientos históricos, geográficos, pero ¿lo prepara para vivir en la intemperie de un mundo cada vez más pluralista, con visiones y valores contradictorios, necesitado de buscar creativamente caminos de diálogo y encuentro?, ¿lo prepara para no renunciar a la búsqueda de una integración personal, de una interpretación de sí mismo en globalidad sin fragmentarse?.

d) Nadie puede vivir en un mundo sin sentido; si para el adulto, el mundo que habita y construye se le hace en tantas ocasiones muy poco diáfano, en el caso del joven que todavía no habita plenamente en ese mundo, pero que está convidado y en gran medida coaccionado a participar, la situación es mucho más contradictoria. Se va dibujando una tendencia básica en el accionar de los jóvenes donde prima el mundo de lo privado por sobre lo institucional; el presente (presentismo) por sobre la proyección de futuro; la experiencia y lo afectivo por sobre lo lógico-racional.

Si como anteriormente decíamos, es cierto que en el mundo está naciendo una nueva cultura de ámbito planetario cuyos contornos todavía no somos capaces de adivinar muy bien, el joven es a la vez portador –protagonista y víctima sufriente de esta aurora cultural. Toda cultura trae sus desafíos y sus potencialidades. En la juventud aparece, aunque sea en forma de maqueta, muchos de los rasgos culturales que conformarán ese futuro. Creo que en este punto está ubicado la gran esperanza y al mismo tiempo el desafío. Estamos condenados a un futuro bastante diferente y novedoso. Ni todo lo nuevo es bueno de por sí, ni lo viejo es malo por naturaleza, pero tampoco al revés. Son tiempos de aprendizaje para todos, y el joven (poblador, estudiante, trabajador, campesino, mapuche...) es un lugar social muy importante, una escuela en la que todos los interesados estamos invitados a dialogar, aprender recíprocamente y, ojalá alumbrar caminos más humanos.

*2.5. El problema no es la juventud, como mucho y en algunos casos será un indicador; el centro de la cuestión es la sociedad que estamos construyendo los adultos (OO.PP. 96-2000, 81)*

En las temáticas relacionadas con la juventud corremos el peligro de ubicar los análisis desde las misma realidad juvenil; sin embargo, el fenómeno juvenil no es comprensible desde sí mismo sino en el seno de la sociedad en la que ha nacido. Hablar de la juventud con signos de preocupación, perplejidad o crítica y ser indiferentes respecto al conjunto social nos parece no sólo una mala forma de abordar la temática sino también una postura interesada de ocultar la realidad.

### 3. CONTEXTO SOCIO-HISTORICO CHILENO.

Con la bandera de "la modernización" Chile está empeñado en el intento por subirse al carro del desarrollo en los términos comentados anteriormente, de tal manera que esos rasgos valen en general para el caso nuestro; pero además, el contexto socio-histórico reciente añade un condicionante adicional. Al respecto es importante tener en cuenta los cambios producidos en los últimos seis años.

En referencia a la juventud que creció durante el período del Régimen Militar, se suele hablar de "generación perdida". Las reformas económicas y sociales que realizó el régimen autoritario tuvieron un costo social que en cierta medida fue pagado por los jóvenes de las clases más desfavorecidas. Socialmente se produjo una marginación de la juventud en la medida que no hubo espacios públicos de asociación y de expresión con libertad. El miedo y la frustración acompañaron el crecimiento de estas generaciones jóvenes<sup>174</sup>.

Pero al mismo tiempo había un anhelo de cambio ampliamente compartido. Muchos jóvenes participan en movilizaciones y actos en favor de la democracia; asociada a ella está la expectativa de un cambio en la organización social y en los planteamientos económicos de la nación.

Que duda cabe que muchos jóvenes se sintieron partícipes y protagonistas de primera línea en la articulación y en la realización de estas expectativas. El régimen autoritario posibilitaba un horizonte utópico que aglutinaba diversos planteamientos en una misma trinchera.

En todo este tiempo la Iglesia Católica jugó un papel importante<sup>175</sup>. En primer lugar fue un símbolo de la oposición a la dictadura con una fuerte voz profética, especialmente en la temática de la defensa de los Derechos Humanos y en la defensa de los intereses de los más desfavorecidos. Esta tarea convocó a muchos jóvenes a participar y a organizarse con un objetivo claramente solidario, comprendiendo más claramente la dimensión social del evangelio. En este sentido la Iglesia fue un ámbito de diálogo y de participación en el que muchos jóvenes, aún provenientes de ambientes alejados de la Iglesia, se sintieron a gusto y descubrieron una "Iglesia samaritana" en la historia del pueblo. Además, los ámbitos eclesiales fueron también una instancia importante para la formación de líderes.

A partir del año 1989 se han ido abriendo los espacios de participación y de opinión. Sin embargo, la juventud más idealista ha podido percibir que las utopías soñadas en la década anterior no se han realizado; en los más sensibles es perceptible una sensación de desilusión que en ocasiones no valora los pasos dados. Da la sensación que los jóvenes partidarios de cambios más radicales y revolucionarios se han convertido de la noche a la mañana en "viejos"; no se ve un proyecto de sociedad que concite la ilusión de los jóvenes; da la sensación que el modelo económico en poco va a variar quien gobierne. Todo ello produce una evidente crisis de participación social de los jóvenes, por lo menos en las instituciones ciudadanas y políticas; tiende a primar más lo inmediato; los grupos surgen en torno a acciones concretas, difícilmente encontramos grupos de jóvenes ilusionados con el ideal de cambiar la sociedad, pese a que ésta no sea del gusto de la mayoría.

<sup>174</sup> Para una análisis pormenorizado y en profundidad de cómo este tiempo afectó a la juventud puede consultarse el excelente texto de STRAHSBURGER H., *La Pastoral Juvenil en Chile como expresión de la Pastoral de la Iglesia desde 1967 a 1988*, Roma 1992, pp.134-198.

<sup>175</sup> STRAHSBURGER H., o.c., pp.199-248.

Grupos minoritarios de jóvenes mantienen un esfuerzo por construir una sociedad más solidaria y toman parte de diversos movimientos alternativos con una capacidad altamente creativa y un grado alto de voluntarismo. Pero da la sensación que los ideales de la mayoría de los jóvenes se han desviado hacia el mundo de lo personal, en línea de logros económicos, de prestigio y de capacidad de consumo. Tal vez éste sea el gran logro de integración que ha conseguido el planteamiento neoliberal de la economía: las relaciones se han privatizado, los jóvenes han abandonado el espacio público y gran parte de los esfuerzos se orientan a mejorar en el plano de lo económico y en términos personales. Pero no olvidemos que esta situación tiene un costo social elevado: hay toda una generación de jóvenes campesinos, minorías étnicas y pobladores que quedan al margen de estas expectativas; en todo ello, la mujeres jóvenes pagan un costo especialmente elevado.

Me gustaría reflejar la situación de los jóvenes tal y como yo la percibo en la sociedad occidental en general, y en la coyuntura chilena en particular, a través de una parábola:

*Se cuenta que un buen día unos recién llegados se acercaron a una estación de trenes. Los trenes eran maravillosos. Recorían largas distancias en muy poquito tiempo y cada día surgían trenes nuevos, técnicamente más perfectos y con más lujo de comodidades (aire acondicionado, azafatas, comidas exquisitas, video...), aquello era increíble. Para colmo del asombro se comentaba que los trenes, próximamente iban a ser sustituidos por otros medios de transporte más veloces, más rápidos, más cómodos. Los trenes iban semivacios pero en la estación había interminables colas para poder sacar pasaje cuyo valor aumentaba de minuto en minuto. Cada vez se necesitaban más condiciones y más cualidades para viajar en el tren, cada vez había que pasar por más ventanillas. La gente se esforzaba en reunir las condiciones, pedía crédito en las financieras, pero cada vez resultaba más difícil excepto para unos pocos privilegiados. Surgían frecuentes peleas, buscaban pitutos, robaban, todo valía, pero aún y así todo era inmensa la gente que quedaba en el andén, magullada en su cuerpo y dolorida en sus sentimientos, mirando las atracciones y las comodidades del tren. Le recomendaron a los recién llegados que se esforzaran en conseguir un pasaje para así viajar más cómodos, más rápidos; bastantes de ellos entraron en la carrera pero otros dudaban, dudaban...; su duda aumentó y se convirtió en perplejidad cuando advirtieron que nadie sabía responder a la pregunta de cuál era la estación de término de los trenes.*

#### **4. CARACTERÍSTICAS SOCIO-RELIGIOSAS DE LOS JÓVENES CHILENOS**

En el desarrollo de este apartado nos vamos a basar en los trabajos empíricos que hemos realizado en la zona. En general las afirmaciones son coincidentes con los diversos trabajos que sobre religiosidad juvenil se han hecho en otros lugares, especialmente los realizados por el ISPA] y por el INJ].

4.1. Se habla mucho de secularización y de cultura no religiosa. Estas expresiones deben ser adecuadamente matizadas puesto que no parece que las jóvenes generaciones estén ni en contra ni al margen de la experiencia religiosa. Antes al contrario, a juzgar por los datos de que disponemos lo religioso constituye un aspecto importante en la vida de los jóvenes.

a) Los niveles de ateísmo no superan el 5%. La inmensa mayoría de los jóvenes se confiesa creyente en Dios. Es más, en comparación de generaciones anteriores parece que el porcentaje de creencia en Dios tiende a crecer, o por lo menos no disminuye.

b) Los jóvenes tienen un evidente sentido de lo trascendente (en términos religiosos) y una clara apertura personal a esta dimensión, de tal manera que no se trata de una referencia lejana y abstracta sino que por el contrario está muy conectada con la vida cotidiana. Así, en los estudios que hemos realizado, la experiencia de comunicación personal con lo trascendente aparece como muy valorada y, congruentemente con esa valoración, constatamos un ejercicio sorprendentemente frecuente de la "oración" (un 93% de los universitarios de Temuco dicen tener alguna práctica oracional)<sup>176</sup>.

4.2. Una cosa es creer en lo trascendente y otra es el contenido de esta transcendencia. Al respecto podemos hacer las siguientes indicaciones:

a) Jesucristo es una figura central dentro de la religiosidad juvenil, goza de un gran atractivo. Las tres cuartas partes de los jóvenes acepta el carácter divino de Jesucristo; por otra parte los porcentajes de rechazo son mínimos. Sin embargo, hay un detalle curioso que puede ser altamente significativo: en la experiencia de la oración personal el interlocutor principal es Dios (85%) y en muy pocos casos Jesucristo.

b) Las grandes verdades cristianas en general son aceptadas, algunas con más dificultad que otras; una de las que encuentra más resistencia es la vida personal después de la muerte. Pero junto con estos contenidos aparecen otras creencias muy unidas con lo mágico, lo esotérico y afines (poderes sobrenaturales de las personas para poder hacer el bien o el mal y adivinar el futuro, la creencia en la reencarnación, la posibilidad de comunicarse con los muertos...).

c) Pareciera que la religiosidad popular ejerce una fuerte influencia tanto en el contenido de las creencias, como en las prácticas religiosas.

4.3. Dentro del comportamiento religioso un tema específico es la percepción, la actitud y el comportamiento ante la Iglesia. Nos vamos a referir preferentemente a la Iglesia Católica pero haremos algunas acotaciones respecto a las demás Iglesias cristianas.

a) La Iglesias gozan de buena imagen ante los jóvenes. Es muy notable el dato que la Iglesia Católica es la institución social que tiene más credibilidad entre los jóvenes chilenos. Desde una perspectiva sociológica es una de las instituciones con mayor grado de legitimación social entre la población juvenil. Esta buena imagen no es patrimonio sólo de los grupos que participan dentro de la Iglesia, sino que se extiende al conjunto, incluso la mayor crítica hacia la Iglesia es esperable de algunos grupos que participan muy activamente dentro de ella.

b) La Iglesia es una referencia asociativa de primer orden dentro de la juventud chilena. Efectivamente, después del motivo deportivo, los grupos eclesiales son los que más capacidad tienen de convocatoria a los jóvenes. Dentro de una crisis de participación y de asociación bastante generalizada en los diversos ámbitos de la vida social, el factor religioso es uno de los que concita mayor interés asociativo. Dentro de la Iglesia Católica, pese a una cierta disminución observada en los últimos años (disminución que parece que ya ha tenido su punto de inflexión) son muchísimos los adolescentes y jóvenes que participan en los más diversos grupos y actividades.

<sup>176</sup> URIARTE, L. - HARCHA, L. - MONCADA, J., La religiosidad de los universitarios temucos. Informe, Temuco 1994, 16 y 24. CORTÉS, F. - SEISSUS, D., Situación, hábitos y opiniones de los jóvenes en Chile. Una aproximación estadística, Santiago de Chile 1992, 86.

c) Respecto a la adscripción eclesial de los jóvenes más de la mitad (60%) se consideran a sí mismos como católicos y es con diferencia la adscripción religiosa más importante. Si miramos en una perspectiva de los últimos años, se percibe una tendencia a una cierta deserción de la Iglesia Católica; ahora bien los jóvenes que salen de la Iglesia Católica no van a las Iglesias evangélicas ni a la indiferencia religiosa o al ateísmo; se percibe un fenómeno incipiente de cristianos sin iglesia (entre los jóvenes de clase media) y Dios sin religión (entre los jóvenes de extrema pobreza).

d) Se observa un cierto choque entre la objetividad de los planteamientos eclesiales (Institucionalidad) y la valoración que los jóvenes hacen de su propia subjetividad (Institucionalidad versus privaticidad). La Iglesia tiene algunas dificultades para ser aceptada en su función de "maestra"; tanto la responsabilidad en la definición de las creencias religiosas como la orientación del comportamiento en la vida cotidiana producen un recelo en los jóvenes. Al respecto el lenguaje oficial les suele resultar bastante lejano e impositivo. Los jóvenes parece que tienen una rica experiencia subjetiva o existencial de la religión, pero hay una clara tendencia a vivir esa religiosidad sin mediaciones objetivas.

e) La temática moral merece un comentario aparte. Sin duda es uno de los puntos de mayor desencuentro de la Iglesia con los jóvenes. Pero analizando los datos que tenemos hay que hacer algunas matizaciones. La D.S.I. tiene un amplio reconocimiento y aceptación por parte de los jóvenes, aunque es con diferencia el aspecto menos conocido por ellos. En todo lo referido a la moral sexual, los jóvenes confiesan tener bastante conocimiento de las enseñanzas eclesiales, al mismo tiempo que muestran una clara resistencia. Lo curioso del asunto es que la Iglesia no habla más de moral sexual que de Doctrina Social, antes al contrario.

#### **4.4. Ensayo de tipología.**

Los jóvenes no funcionan como un todo unitario, al contrario, podemos encontrar grupos bastante diferenciados. En otro estudio ensayamos una tipología de jóvenes desde la perspectiva religiosa en base a un trabajo de investigación que recientemente hemos hecho en la región. Básicamente aparecen cinco tipos<sup>177</sup> que pasamos a describir brevemente:

##### **a) Cristianos espirituales**

Representa un grupo claramente minoritario de alrededor del 8-10% de los jóvenes. En términos generales este tipo de joven cristiano presenta unos rasgos claramente conservadores. Tiene una gran sensibilidad espiritual, pero con un tipo de espiritualidad poco atenta a los acontecimientos históricos; se trata más bien de una búsqueda de experiencias místicas personales que no afectan al conjunto de la vida. Tiene poca preocupación social; se encuentra bien instalado en el momento social presente.

Echa en falta una mayor dedicación de la Iglesia a la formación espiritual; percibe que la Iglesia habla poco de lo específicamente religioso, y que por el contrario está demasiado centrada en la temática social. Es un grupo crítico respecto a la labor que realiza la Iglesia en sus diversas vertientes: no cree que tenga una buen planteamiento pastoral, está menos conforme que el resto de los jóvenes con el estilo de liturgia

177 Cfr. URIARTE, L., MONCADA, J., Los jóvenes ante la Iglesia Católica?, ponencia presentada en V Jornadas sobre alternativas religiosas en Latinoamérica: Sociedad y diversidad religiosa. En este trabajo identificamos los cuatro factores que tienen más influencia en el comportamiento juvenil ante la Iglesia Católica en particular, pero que al mismo tiempo son indicativos de diversas formas de vivir la religiosidad.

(probablemente le parece poco ceremonioso) y con la formación en general que entrega la Iglesia. Por otra parte pareciera que no se sienten muy bien acogidos dentro de la Iglesia católica. Especialmente este grupo percibe que la Iglesia está demasiado comprometida con la religiosidad popular.

Este grupo no representa a ninguna clase social en particular, sino que más bien encontramos representantes en todas las clases sociales.

#### **b) Cristianos sociológicos**

Este grupo representa a un poco más del tercio de los jóvenes. Está distribuido homogéneamente entre las diferentes clases sociales. Estos jóvenes se caracterizan por considerarse a sí mismos como poco practicantes; su contacto con la Iglesia más bien se centra en las grandes celebraciones religioso-sociales. Son buenos clientes de una pastoral sacramentalista, pero sin muchas exigencias en lo personal; al respecto ven a la Iglesia como bastante autoritaria. En general el lenguaje religioso les resulta bastante lejano y ajeno; en particular son poco receptivos respecto a los discursos eclesiales. No parecen muy motivados por la temática social y política. Son críticos respecto a las realizaciones prácticas de la Iglesia. Especialmente críticos respecto de la llegada que la Iglesia tiene con los jóvenes. Son buenos candidatos a engrosar las filas de los que se consideran como cristianos a su manera, con una buena aceptación de Cristo pero con una tendencia a rechazar a la Iglesia; perciben la Iglesia bastante lejana y ajena a sus intereses.

#### **c) Cristianos identificados con la Iglesia.**

En su conjunto representan alrededor de un 45% de los jóvenes. Tienen como denominador común una clara identificación con su iglesia, de la cual participan con diferentes grados de intensidad, pero con una clara aceptación de lo que ella es y representa. Tienen una identidad definidamente cristiana y una apuesta personal por serlo en la práctica. La mayor parte de ellos está en diversos grupos de catequesis o de formación cristiana. Se trata de una juventud con grandes valores religiosos, ciertamente influida por el ambiente, pero muy receptiva a las orientaciones eclesiales.

Se diferencian claramente dos grupos: los católicos, que representan el 70% de este tipo y los evangélicos, que representan el 30% restante. Entre los católicos, este tipo de joven se encuentra sobre todo en las clases socio-económicamente bajas, sin ser de extrema pobreza. Participa en la Pastoral Juvenil o en algún grupo de la Iglesia (monitor de catequesis de niños, confirmación, scout...). Valora que la Iglesia tiene muy buena llegada con los jóvenes y que realmente ha optado por los pobres; no presenta especiales resistencias a los planteamientos que la Iglesia hace en materia de sexualidad. Percibe una Iglesia cercana a la que se sienten integrados.

El grupo de jóvenes evangélicos se caracteriza por una gran adhesión a sus respectivas iglesias lo que se traduce tanto en asistencia al culto como en participación en diversos grupos. Tiene más adeptos en el campo que en la ciudad, entre los mapuches que entre los no mapuches. Perciben que la Iglesia Católica está demasiado centrada en lo social y habla poco de lo específicamente "religioso-espiritual". En materia de moral sexual la perciben demasiado condescendiente.

#### d) Cristianos sociales

Se trata de otra minoría de jóvenes. Probablemente no representan más allá del 5%. Se caracterizan por tener una gran sensibilidad social que en cierta medida se identifica con el discurso y algo menos con la práctica de la Iglesia Católica. Ciertamente se identifican como cristianos, críticos de la Iglesia pero no necesariamente alejados. Valoran, positivamente, el discurso social de la Iglesia. No se sienten muy identificados con la práctica litúrgica. Son críticos de la práctica pastoral que la Iglesia tiene con los jóvenes.

Estos jóvenes pertenecen preferentemente a la clase social media o media-alta. Probablemente tiendan a engrosar las filas de los que se consideran cristianos sin iglesia.

#### e) Alejados de las iglesias cristianas

La mayoría se identifica con la categoría "Dios sin religión". Es en este grupo donde cabe encontrar el mayor rechazo a la Iglesia Católica, excepto en su labor social. Parece más bien la expresión de la extrema pobreza en su versión de alejamiento de todo lo religioso-institucional. Representa aproximadamente un 10% del conjunto de los jóvenes. Son los jóvenes con daño psicosocial y con muchas dificultades para integrarse dentro de la sociedad. Su religiosidad tiene un fuerte componente ecléctico.

## 5. LA RESPUESTA PASTORAL

La Iglesia Católica Latinoamericana se ha mostrado muy sensible al tema de los jóvenes; tanto Medellín como Puebla les dedican amplias reflexiones y Santo Domingo ratifica la opción preferencial por los jóvenes. La Iglesia chilena ha asumido plenamente esta opción por los jóvenes y a lo largo de los últimos treinta años ha ido cultivando un trabajo serio de reflexión y diálogo con ellos, lo cual ha producido un hermoso fruto. En esta línea es importante mencionar la creación del ISPAJ (1970), organismo que a lo largo de estos años se ha mostrado muy fructífero en el campo de la evangelización de los jóvenes, propiciando una mirada atenta a las situaciones cambiantes de las nuevas generaciones, un trabajo de investigación pedagógica para el testimonio y la transmisión de la fe, al mismo tiempo que ha demostrado una gran creatividad en las propuestas metodológicas; todo ello en su conjunto ha supuesto un gran aporte al trabajo de la Pastoral Juvenil<sup>178</sup>; son innumerables las personas que han recibido una formación cualificada para trabajar con jóvenes a través de los diversos cursos de formación organizados por el ISPAJ.

Para comprender el momento actual del trabajo pastoral con los jóvenes que desarrolla la Iglesia chilena así como sus desafíos, es conveniente no perder de vista el camino recorrido. En esta perspectiva histórica nos percatamos que se han ido sucediendo diferentes paradigmas de pastoral juvenil vinculados a la concepción de pastoral de la Iglesia así como a la concepción de la relación que debe tener la Iglesia con la sociedad. Al respecto se pueden distinguir dos etapas claramente diferenciadas:

<sup>178</sup> Esta línea de trabajo es ampliamente reconocida en el documento editado por la Comisión Nacional de Pastoral Juvenil de la C.E.CH. *Por las huellas de Jesús. Orientaciones para una Pastoral Juvenil Orgánica*, Santiago 1995.

a) **Primera etapa:** Abarca hasta la celebración del Concilio Vaticano II. Está caracterizado por:

- \* Una Iglesia replegada sobre si misma en el diálogo con la sociedad, con fuerte acento apologético.

- \* Fuerte sensibilidad social, desarrollada desde los planteamientos de la Doctrina Social de la Iglesia y con una clara opción por los pobres.

- \* El planteamiento pastoral es de tipo asistencialista.

- \* La formación está centrada fundamentalmente en los contenidos doctrinales, especialmente se hace hincapié en el catecismo y en la D.S.I.

Dentro de este modelo, nace la Pastoral Juvenil, muy influenciada por los planteamientos de la pastoral belga-francesa, con una clara acentuación social, fomentando el estudio de la Doctrina Social, el servicio a los desposeídos y una espiritualidad de la acción<sup>179</sup>.

Podemos distinguir dos momentos: "Los Círculos de Estudio" y "Los Movimientos de Ambiente". El primero tuvo una amplia influencia en la formación de líderes de amplia proyección social; el segundo momento nace en vinculación con el nacimiento de la Acción Católica, en un momento de fuerte cambio socio-económico del país. Se trataba de influir en la sociedad a través de los movimientos especializados y de la formación de líderes con sólida base cristiana.

b) El Concilio Vaticano II inaugura una nueva orientación pastoral. Desde la perspectiva de la Iglesia Pueblo de Dios se impulsa un fuerte movimiento comunitario y una nueva comprensión de la presencia de la Iglesia en el mundo, entendiéndola como sacramento y como fermento. Esto tiene una gran influencia en la pastoral juvenil, cambiándose los acentos; así se pasa de una pastoral centrada en contenidos doctrinales a una pastoral más atenta a la situación de las personas remarcando la necesidad de interiorizar y de personalizar la fe; del interés por la formación de líderes con influencia social se pasa a un planteamiento más comunitario que posibilita una mayor participación y plantea una nueva presencia en la sociedad como fermento.

Gran parte de este período se ha desarrollado bajo el signo de la dictadura militar, donde la Iglesia ha servido como espacio de acogida y participación para muchos jóvenes, algunos de los cuales provenían de ambientes alejados de la Iglesia. En cierta medida la Iglesia ha jugado un papel subsidiario en una sociedad donde faltaban los espacios de participación. Se puede afirmar que durante este tiempo la Iglesia ha sido un verdadero signo del Reino para muchos jóvenes.

Como ya hemos dicho, anteriormente, el contexto socio-cultural cambió a partir de 1989 y esto tiene también una amplia repercusión en los jóvenes y en cierta medida en el trabajo pastoral que realiza la Iglesia. La apertura de los espacios sociales ha producido varios fenómenos entre los jóvenes participantes de la Iglesia:

- \* algunos líderes han pasado a trabajar dentro de las estructuras sociales y políticas que antes estaban vedadas;

<sup>179</sup> C.N.P.J., *¿Por la huellas de Jesús?*, o.c. n.º 60

\*las motivaciones para participar en la Iglesia se han clarificado; ya la Iglesia no tiene que seguir con esa función subsidiaria puesto que la sociedad ha abierto canales de participación. De alguna manera la Iglesia ha tenido que recentrar el trabajo y la oferta pastoral. Esto ha supuesto un período de transición; da la sensación que la orientación actual profundiza en la línea comunitaria pero con una acentuación más en lo existencial, en detrimento de los compromisos sociales o de la perspectiva de una transformación de la realidad social.

## 6. DESAFÍOS

A modo de conclusión podemos decir que los jóvenes no presentan un desafío único y uniforme a la evangelización inculturada; el mundo juvenil es bastante fragmentado y cambiante. Podemos identificar una multiplicidad de tipos de jóvenes y cada uno de ellos presenta características específicas; la respuesta de una pastoral inculturada no puede ser única, sino que deberá tener en cuenta esta realidad plural. Intentamos finalmente, y en forma de hipótesis, una apretada síntesis de los diferentes desafíos que desde nuestra perspectiva presentan los grupos juveniles que hemos identificado anteriormente:

a) El desafío cualitativamente más importante está en los jóvenes que se declaran "creyentes en Dios pero sin religión". Numéricamente no es un número pequeño (15%). Son los jóvenes de extrema pobreza que pueblan los cinturones marginales de las grandes ciudades (parece que la situación de extrema pobreza del campo presenta otra situación diferente entre jóvenes). La pobreza no sólo es de tipo económica, sino que va asociada a las relaciones familiares, estructura afectiva, daño psíquico, bajas expectativas, dificultad en la inserción social, problemas de alcoholismo... En su gran mayoría han fracasado en el sistema escolar. Son los jóvenes que sufren las situaciones más fuertes de marginalidad, son los candidatos a "patos malos" de nuestra sociedad. Mención aparte merece la mujer adolescente o joven que vive en estas circunstancias; su marginación es por partida doble.

Tienen sus creencias religiosas; creen en Dios, pero la religión en general y la Iglesia en particular les resulta muy lejana; tampoco han recibido ninguna formación al respecto.

¿Cómo salir al encuentro de ellos?. Cómo realizar una presencia significativa de evangelio?. En la evangelización de esta población juvenil están haciendo muchos esfuerzos algunas iglesias evangélicas, en ocasiones con resultados notables. Hay un trabajo importante de salir al encuentro, organizar iniciativas que reúnan, estimulen la relación, articulen el tejido social; el elemento central a desarrollar es la solidaridad y la promoción humana. Creo que todos los cristianos, especialmente los jóvenes que han tenido otras posibilidades tienen una deuda muy importante.

b) En segundo lugar nos vamos a referir a los jóvenes cristianos que se alejan de la Iglesia. Ya hemos comentado anteriormente que éste es un fenómeno relativamente reciente y todavía bastante embrionario, que tiende a crecer especialmente entre los jóvenes de las clases medias. Estos jóvenes, en contraposición con los anteriores, han sido bien tratados por la sociedad, en general han tenido un buen acceso a los bienes culturales y pueblan las universidades. En muchísimas ocasiones han pasado por instituciones de Iglesia, han recibido una formación cristiana y manejan un vocabulario cristiano, pero para ellos no es significativa la mediación eclesial; generalmente suelen ser bastante críticos de la Iglesia. Se

siguen considerando creyentes en Jesús, pero a su manera. Los discursos bien elaborados tienen poca llegada a ellos; no es que no los entiendan, más bien les resultan irrelevantes. Al mismo tiempo y con frecuencia son jóvenes sensibles a los valores humanistas, la solidaridad, la construcción de un mundo más justo...

El elemento central de encuentro y diálogo con estos jóvenes será el testimonio significativo de otros jóvenes que vivan una fe fraterna y solidaria; tal vez para este tipo de joven las palabras están muy desgastadas, necesitan ver signos que los provoquen. Este diálogo es posible y es urgente, tal vez estamos en un momento clave para ello.

**c) Jóvenes sociológicamente cristianos:** Son otra gran parte de nuestros jóvenes. Han nacido en una sociedad cristiana, han recibido una educación cristiana en muchos casos, pero no hay una adhesión vital a la fe; son culturalmente cristianos. Este grupo de jóvenes tiende al alejamiento de la Iglesia con el paso del tiempo, más por dejadez que por opción.

El gran desafío que presentan estos jóvenes es la conversión y para ello hacerles significativo el evangelio, como opción de vida. En este caso tampoco parece que el lenguaje oficial de la Iglesia ayude mucho al encuentro. ¿Cómo producir experiencias de conversión?

**d) En todos los desafíos anteriores está presente el tema del lenguaje que presenta un problema específico en la evangelización de los jóvenes.** Los jóvenes utilizan un lenguaje bastante diferente que los adultos; esto genera problemas de integración dentro de las mismas comunidades eclesiales de base. Al mismo tiempo la Iglesia tiene un lenguaje más conceptual que narrativo, más de papel que de imágenes, más frío y equilibrado que emotivo.

**e) En relación con la evangelización de los jóvenes, todavía no está expresado el que a nuestro juicio es el desafío central: ¿Quién va a salir al encuentro de los jóvenes?; ¿quién va a hacer para ellos y con ellos creíble el evangelio?; ¿quién además de realizar diversas actividades va en un momento concreto a decir: ven y verás?; el joven más que ideas necesita experiencias y las experiencias no son sólo actividades.**

Se podrá contestar la Iglesia, pero ésta en tantas ocasiones resulta muy lejana, necesita de concreciones que se hagan cercanas al joven. En otros tiempos se ha ensayado y con bastante éxito la formación de líderes que tengan capacidad de arrastre entre los jóvenes, pero hoy en día parece que asistimos a una carencia de este tipo de líderes; tal vez sea que el contexto social ha cambiado y sobre todo, el elemento determinante de esta falta de líderes sea el "desgaste de las palabras"; en el fondo se trata de un problema de lenguaje.

A mi entender el desafío central es la maduración de una fe comunitaria y comprometida entre los jóvenes que haga de Jesús el centro de la vida para toda la vida, y desde ahí experimente la Iglesia como acontecimiento de salvación, con fuerte conciencia de pertenencia a la misma, de tal manera que sean fuerte fermento entre los jóvenes, y hagan significativa la presencia de una Iglesia nacida del evangelio, fraterna y solidaria, comprometida con la causa de los hombres, especialmente de los más desfavorecidos, más allá que con las palabras, con la cercanía, el diálogo, los gestos y con los signos propios del Reino.

En este sentido el gran desafío está en los jóvenes adultos, en la franja que va de 20 a 30 años. La Iglesia tiene una amplia convocatoria entre los niños y

entre los adolescentes, algo menos entre los jóvenes, y según avanza la edad el número de jóvenes que permanece disminuye notablemente; muchos de los jóvenes desaparecen después de la confirmación. Más que las palabras son los modelos los que pueden servir de referencia y de convocatoria para otros jóvenes en proceso. De lo contrario (e. d. si no maduran comunidades de jóvenes adultos), implícitamente se está expresando que la fe es algo para niños, adolescentes y para adultos...

f) El trabajo con los jóvenes ha recibido un fuerte impulso a través de la línea comunitaria que permite una mayor personalización de la fe, al mismo tiempo que atender a las situaciones particulares, haciendo más significativos existencialmente los contenidos de la fe. Pero se corre el peligro de marginar los compromisos intrahistóricos que se derivan de la fe, perdiendo la tensión por transformar la sociedad siendo fermento dentro de ella. Particularmente urgente es en este momento la opción preferencial por los pobres.

Lic. *Luzio Uriarte G.*  
Casilla 15-D. TEMUCO  
Prof. Instituto Estudios Teológicos



Un centro de cultura y formación cristiana...



Una Editorial y Librería católica al servicio de la evangelización desde la comunicación multimedial.



Universidad Católica de Temuco



00078113

Vicuña Mackenna 779 - Tel-Fax 45-210371 - TEMUCO