



# La misión andina

La historia de la  
Palabra encarnada  
en los Andes

José Piedra Valdez, S. J.



UNIVERSIDAD  
DEL PACÍFICO



# La misión andina

La historia de la Palabra encarnada en los Andes

José Piedra Valdez, S. J.

© Universidad del Pacífico  
Avenida Salaverry 2020  
Lima 11, Perú  
www.up.edu.pe

## **LA MISIÓN ANDINA**

### **La historia de la Palabra encarnada en los Andes**

José Piedra Valdez, S. J.

1a. edición: mayo 2013

Diseño de la carátula: Ícono Comunicadores

Imagen de la carátula: detalle de la antigua sacristía del Templo de la Compañía de Arequipa.

ISBN: 978-9972-57-224-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2013-06773

Cuenta con las debidas licencias eclesiásticas.

---

## **BUP**

### **Piedra Valdez, José, S. J.**

La misión andina : la historia de la Palabra encarnada en los Andes / José Piedra Valdez, S. J. -- 1a. edición. -- Lima : Universidad del Pacífico, 2013.

232 p.

1. Evangelización--Región andina
2. Religión y cultura--Región andina
3. Iglesia Católica--Misiones--Región andina
- I. Universidad del Pacífico (Lima)

266 (SCDD)

---

Miembro de la Asociación Peruana de Editoriales Universitarias y de Escuelas Superiores (Ape-su) y miembro de la Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe (Eulac).

La Universidad del Pacífico no se solidariza necesariamente con el contenido de los trabajos que publica. Prohibida la reproducción total o parcial de este documento por cualquier medio sin permiso de la Universidad del Pacífico.

Derechos reservados conforme a Ley.

## Reconocimientos

Por medio de esta obra deseamos reconocer el compromiso de las muchas personas que han promovido una evangelización inculturada en el mundo andino. Recordamos de manera especial a Monseñor José Dammert y a Monseñor Luis Dalle, los cuales reconocieron la importancia de la relación entre fe y cultura andina.

Además, deseamos agradecer al Padre Félix Pastor, S. J., que nos acompañó durante la elaboración de este libro, tanto por su consejo inteligente como por su acogida constante.



# Índice

Prólogo .....	9
Introducción .....	13
<b>Primera parte. LA EVANGELIZACIÓN Y LA CULTURA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II .....</b>	<b>19</b>
Capítulo I. La fe y la cultura a partir del Concilio Vaticano II .....	21
1. El tema de la fe y la cultura desde el Concilio Vaticano II.....	21
2. La evangelización en el mundo contemporáneo.....	24
3. Una evangelización que se inserta en la cultura .....	28
4. La propuesta del Consejo Pontificio de la Cultura.....	32
5. La evangelización según el episcopado latinoamericano .....	33
Capítulo II. La inculturación .....	43
1. La verdad histórica de la revelación cristiana.....	43
2. El estudio de la inculturación en la teología contemporánea.....	45
3. La comprensión de la cultura.....	46
4. Hacia una definición de inculturación .....	49
5. Consideraciones teológicas para la fe inculturada .....	50
6. La acción eclesial frente al binomio fe y cultura .....	53
7. La inculturación en América Latina .....	55
8. Teología, religión y cultura .....	58
<b>Segunda parte. LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ANDINO EN LOS ESCRITOS DE MANUEL MARZAL .....</b>	<b>63</b>
Capítulo III. La misionología jesuita en los Andes .....	65
1. La Escuela de Salamanca: América a la luz de la teología .....	65
2. La reflexión teológica sobre la misión .....	70
3. La misionología de José de Acosta.....	74
4. La crónica jesuita: Blas Valera.....	79
5. La doctrina de Juli como modelo evangelizador .....	80
6. Fe y cultura andina a través de las lenguas indígenas .....	85
7. La crónica jesuita: Pablo José de Arriaga.....	87
8. La misionología jesuita colonial.....	88

Capítulo IV. Fe y cultura andina .....	94
1. El proceso de reconocimiento del otro .....	94
2. <i>Tierra encantada</i> : elementos de antropología de la religión.....	96
3. Pastoral campesina y antropología religiosa en los Andes.....	100
4. <i>El rostro indio de Dios</i> : estudios de religión campesina .....	108
5. <i>La transformación religiosa peruana</i> : la cristianización indígena .....	111
Capítulo V. Fe, transformación religiosa y cultura dinámica.....	120
1. Sincretismo iberoamericano: otro análisis de la fe y la cultura.....	120
2. <i>Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima</i> : fe y cultura urbana ..	131
3. <i>Tierra encantada</i> : El estudio del fenómeno religioso latinoamericano .....	143
4. Retos para la vivencia de la fe en América Latina.....	146
<b>Tercera parte. FE Y CULTURA EN ALGUNOS ESCRITOS DE DIEGO IRARRÁZAVAL Y</b>	
<b>GUSTAVO GUTIÉRREZ.....</b>	<b>149</b>
Capítulo VI. La inculturación de la fe según Diego Irarrázaval.....	151
1. El mundo religioso andino .....	151
2. La propuesta episcopal de <i>Santo Domingo</i> .....	153
3. La inculturación como Encarnación, Pascua y Pentecostés .....	154
4. El Espíritu actúa en la comunidad eclesial inculturadora .....	159
5. La apertura de la inculturación .....	161
6. Hacia una catequesis inculturada.....	163
7. La religiosidad popular .....	166
Capítulo VII. Espiritualidad y experiencia humana en Gustavo Gutiérrez.....	171
1. Bartolomé de las Casas: evangelización y teología .....	171
2. <i>Beber en su propio pozo</i> para crecer en el Espíritu .....	177
3. El seguimiento de Jesús define el cristianismo.....	181
4. Espiritualidad y experiencia humana .....	183
5. Caminar según el Espíritu .....	185
6. Dimensiones de la espiritualidad en el seguimiento de Jesús .....	189
<b>Cuarta parte. ELEMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LA FE EN EL MUNDO ANDINO .....</b>	<b>193</b>
Capítulo VIII. Hacia la profundización del estudio del cristianismo .....	195
1. Religión y transmisión de la fe.....	195
2. La religión como mundo de los símbolos .....	199
3. La religión popular rural y urbana.....	203
4. La dimensión ética de la fe .....	207
<b>Conclusiones. Mundo andino, religión e inculturación de la fe .....</b>	<b>211</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>218</b>
<b>Abreviaturas usadas .....</b>	<b>228</b>
<b>Índice de autores.....</b>	<b>229</b>



## Prólogo

El libro que nos presenta José Piedra Valdez, S. J., *La misión andina*, es un texto de gran actualidad y proyección. Cuando el subtítulo nos refiere a la historia de la Palabra encarnada en los Andes, ya empieza a enmarcar una búsqueda particular para acercarse al encuentro entre, de un lado, los pueblos andinos, con sus propias visiones del mundo y lo sagrado y, de otro lado, las ideas de Dios y del mundo que traían los españoles, lo cual dará inicio al proceso que el autor elige llamar de «inculturación», concepto que guiará el desarrollo de su trabajo.

Sin dejar de hacer historia, y considerar la etapa colonial andina y el inicio de la evangelización católica en el marco de la expansión imperial española, esta presentación llega recién en la segunda parte del libro, después de haber situado el marco de su reflexión en la actualidad, partiendo del espíritu del Concilio Vaticano II, que abre la Iglesia al mundo, y ubicando el Evangelio en la historia. Es a partir de los principales textos del concilio, de constituciones, decretos y exhortaciones, así como de los textos postconciliares elaborados en los sínodos de obispos posteriormente, que el autor sitúa el tema de la relación entre fe y cultura. Yendo más allá del sentido que esta tiene en el mundo europeo, enfrentado a la modernidad y la secularización, Piedra Valdez se acerca a la experiencia del mundo andino contemporáneo, al encuentro entre la fe cristiana y las creencias religiosas de los pueblos andinos, reconociendo las dificultades de los misioneros para abordarlas y comprenderlas y para presentar las diferentes modalidades que se fueron adoptando en la realización de los distintos momentos de misión.

Si la relación entre fe y cultura en Europa durante el Concilio Vaticano II significaba un encuentro con una mentalidad secularizada y de diálogo con la razón y la ciencia que la enfrenta y cuestiona permanentemente, en el mundo andino la relación entre fe y cultura significó desde el inicio enfrentar una diversidad de culturas con un fuerte sentido de lo sagrado, el cual se mantiene vivo hasta el presente. La misión andina, como la irá presentando el autor, es un llamado y una vocación actual para los creyentes, y de ahí la importancia y el interés de seguir la hipótesis que plantea Piedra Valdez para mirar la misión hoy como una tarea que consiste en relacionar la fe y la cultura en un proceso de inculturación en pueblos que han recibido el Evangelio, y que son creyentes y cristianos, siendo andinos, como recordará continuamente Manuel Marzal en sus obras.

Piedra Valdez recuerda que en la teología «el término inculturación hace su aparición posteriormente al Concilio Vaticano II y después de *Evangelii Nuntiandi*. Lentamente se fue clarificando su temática» (p. 45). Esto sería así porque la preocupación por

la cultura tampoco estaba tan presente antes y, cuando esta se mencionaba, el concepto se refería más a una característica de la elite que a una manera de vivir de los pueblos. A través del sentido que se le da a la cultura en los textos postconciliares, Piedra Valdez irá construyendo su aproximación al proceso de inculturación y a la necesidad de relacionar la teología con la antropología para hablar de un Evangelio encarnado en los ciudadanos del mundo andino contemporáneo.

En América Latina, además de los textos conciliares, se destaca la importancia de las conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, en Medellín (1968) y en Puebla (1979), donde se relanza la idea de una nueva evangelización. Si recordamos que el libro *Teología de la liberación* (1971) se presentó por primera vez en agosto de 1968 en Chimbote, y que esta teología se enriqueció desde entonces con los enfoques propios que surgieron a lo largo y ancho del continente, entenderemos mejor por qué nuestro autor destaca el tema de evangelización a los pobres en *Medellín* y la importancia que se da en esos textos a «una lectura teológica de la pobreza, el sentido de la liberación integral y un nuevo modelo de Iglesia» (p. 56).

Luego de revisar la relación entre fe y cultura, y particularmente el desarrollo del concepto de inculturación desde el ámbito de la teología y de la misión, entramos a la segunda parte dedicada al estudio del mundo andino a partir de la obra de Manuel Marzal. Comienza esta con un capítulo sobre la Escuela de Salamanca y sobre cómo se veía América a la luz de la teología, recurriendo a historiadores como Egaña y Laboa y Almondoz, entre otros. Gracias a la erudición de Marzal, y a su cuidadoso método de investigación, tenemos una visión rápida de los aportes de José de Acosta, quien llegó al Perú en 1572 y participó en el III Concilio Limense como teólogo. Es en esta dimensión que Marzal destacará sus aportes. Acosta buscó plantear una metodología más adecuada que la empleada en las primeras décadas de la Colonia, donde se recurrió a la fuerza y a las conversiones masivas, que dieron como resultado muchas fallas en la primera evangelización.

Cabe destacar la distinción que hace Piedra Valdez entre las maneras en que se ha entendido la noción de misión en la Iglesia, lo que permite poner en contexto los diferentes momentos misioneros que se han vivido en la América católica, partiendo de cómo se entendía la misión en el siglo XVI —como «envío a vivir el ministerio en otro territorio», siguiendo la experiencia de los jesuitas— y luego, en el siglo XVII, cuando se entiende como «la salvación de los no bautizados». La referencia al Concilio de Trento también es importante, ya que allí se lanza la idea de «“misión popular” como un nuevo modo de predicación buscando la reforma espiritual, animando en la fe y combatiendo la herejía» (p. 70), lo que ayuda también a ubicar la misión en América en el conjunto de la problemática que enfrentaba la Iglesia en Europa en la época.

Pero el corazón del libro está en los aportes de Manuel Marzal a la evangelización en los Andes peruanos. Antropólogo conocido y reconocido en el Perú y en América Latina por sus estudios sobre la religión entre los pueblos mayas en la zona de Chiapas en México, entre los quechuas en Urcos y en Ayaviri en el Sur Andino peruano, entre los afrodescendientes en Bahía, Brasil, y entre los migrantes andinos en las ciudades. Estudios que le permitieron entender la fe y la experiencia religiosa de personas y comunidades en América Latina y de quienes los misioneros tienen que aprender para poder compartir el Evangelio tomando en cuenta su cultura.

Es esta experiencia la que retoma Piedra Valdez para fundamentar la importancia de una evangelización inculturada. El recorrido que hace de la obra de Marzal busca ir

más allá de la mirada antropológica y recoger cuidadosamente la perspectiva teológica del sacerdote jesuita.

El argumento de la inculturación se enriquece también con los estudios de Diego Irrázaval sobre la teología andina, a partir de la visión de Dios del pueblo aymara, con la que él tiene contacto durante los años que vive en Chucuito, y también como director del Instituto de Estudios Aymaras. Piedra Valdez recoge de este teólogo tres claves para leer la inculturación en los Andes: la Encarnación, la Pascua y Pentecostés como hitos en la fe cristiana. La salvación, dirá, entra en la experiencia humana y se abre a los seres humanos y a sus culturas con la Encarnación, con Jesús resucitado en la Pascua y con su Espíritu en Pentecostés, que mueve y guía la misión inculturadora, que es una misión para todo el pueblo de Dios.

El autor termina la segunda parte del libro con el tema de la espiritualidad como articuladora de la experiencia humana en la historia, la fe y la comunidad, donde se toma a Gustavo Gutiérrez como teólogo de referencia. Partiendo en esta parte de la obra de Gutiérrez sobre Bartolomé de Las Casas, Piedra Valdez recoge el gran tema presente en Las Casas, que es la búsqueda «del Dios de Jesucristo, el Dios que habita en la historia» (p. 173), quien no puede reconocerse cuando en el comportamiento de los cristianos «se encuentra una conducta idolátrica, dado su deseo de acumular oro» (p. 177), y cuando no se tiene en cuenta la libertad de las personas, usando la fuerza para imponer la fe y no la persuasión y el diálogo al eliminar los obstáculos para predicar el mensaje cristiano. A manera de resumen, menciona las fuentes principales en las que se nutrió Las Casas, que son la riqueza del Evangelio y la experiencia de Dios en las Indias, que se encuentra en el indio, en los pobres de Jesucristo en América.

El análisis de estas fuentes, le permite pasar al siguiente libro de Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, donde la fe puede encontrarse vinculada a las propias raíces de los pueblos que guardan tradiciones —que incluyen la fe— en su cultura cotidiana. Esta experiencia de Dios presente en los pobres como parte de su cultura ha sido la fuente de la evangelización recibida por muchos misioneros, como se menciona en el documento de Puebla al decir que al ir a evangelizar ellos salieron evangelizados.

Piedra Valdez resume la tesis de Gutiérrez diciendo: «en esta historia y en esta cultura es donde el Señor desea hablar y para saber por dónde habla el Señor hemos de escucharlo; de tal modo que esto ha de llevar a un seguimiento de Jesús que responda a su llamada: “el tiempo que se vive en América Latina [...] lleno de sufrimientos y esperanzas se va constituyendo tal vez en el crisol de una forma distinta de seguir a Jesús”» (p. 180). Seguimiento en comunidad, en comunidad eclesial, que es uno de los aportes de la Iglesia en América Latina. Comunidades que permiten beber de la propia experiencia de Dios, en condiciones de vida de pobreza y sufrimiento, pero también de alegría y esperanza que se expresan en la celebración.

La manera de entender la espiritualidad de Gustavo Gutiérrez, también recogida por el autor, es un caminar en libertad según el Espíritu de amor y de vida. Ese andar tiene su punto de partida en un encuentro con el Señor. La experiencia de Dios vivida en el mundo andino marcará la vida cristiana y sus maneras de expresarla en la Iglesia andina. Experiencia espiritual, que es punto de partida para un itinerario, posteriormente reflexionada y propuesta a toda la comunidad eclesial como un modo de ser discípulo de Cristo, dirá Gutiérrez (1986a: 50). Piedra Valdez resumirá, a partir de una valiosa revisión de este libro de Gutiérrez, los rasgos de la espiritualidad inculturada en el medio andino: la conversión, la gratuidad, la alegría, la infancia espiritual y la comunidad, que son parte de un conjunto.

El libro de Piedra Valdez invita a continuar y profundizar lo que los tres autores que él ha escogido han venido haciendo con un marcado acento en su interés por la antropología, la pastoral y la teología, vinculando estos tres quehaceres y perspectivas como ellos los llevaron a cabo de diferentes maneras. El antropólogo Marzal sabía de teología y se ocupaba de la pastoral, como lo hacían también el misionero Irarrázaval, al trabajar la teología andina con herramientas de las ciencias sociales, y el teólogo Gutiérrez, al reflexionar desde la práctica pastoral y al relacionar rigurosamente las ciencias sociales con la teología, como sucedió tempranamente en la historia de la Iglesia con la filosofía.

Cada uno en su campo, sin ser el centro del análisis que se nos presenta en este libro, pone las bases para el argumento que levanta Piedra Valdez: la importancia de una evangelización inculturada, que es promovida por la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II, lo mismo que en los encuentros de obispos latinoamericanos. A este objetivo aportan los estudios antropológicos, el conocimiento de la religiosidad popular y la teología de la liberación, cuyo método es su espiritualidad, una experiencia de vida y de fe reflexionada a la luz del Evangelio y una pastoral cercana a las culturas que comprenden la dimensión religiosa y de fe, capaz de discernir y dialogar con un mundo en transformación, con una secularización que no niega la fe.

Estamos frente a una propuesta muy interesante, constructiva y desafiante que debemos felicitar y agradecer.

Catalina Romero  
Pontificia Universidad Católica del Perú

# Introducción

El tema de la cultura a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) se vuelve un campo de retos y expectativas para los cristianos. La atención a este ámbito propone desafíos para la vivencia de la fe y reflexionar sobre ello es fundamental para una acción pastoral. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (1968), en la línea del Concilio Vaticano II, afirmaba en sus consideraciones que se estudie de modo profundo y desde distintas aproximaciones el tema de la religión; por otro lado, planteaba la profundización en la pastoral catequético-litúrgica y en sus manifestaciones populares, al igual que promovía la vida comunitaria por medio de las comunidades cristianas. Tiempo después, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Puebla (1979), consideraba que la labor evangelizadora debía ubicarse en continuidad con la realizada en los últimos cinco siglos.

El estudio de la religión en el mundo andino es un tema amplio, que ha sido trabajado desde diversas aproximaciones en las ciencias humanas: filosofía, historia, sociología, antropología. Estos enfoques han enriquecido el conocimiento del estudio de la religión en este espacio cultural que llamamos mundo andino. El día de hoy, dada su complejidad, el trabajo teológico en torno al tema de la evangelización inculturada ha de impulsarse desde diversos campos del saber humano. La bibliografía desde la teología, ya sea desde la teología fundamental, la teología pastoral o la misionología, es más limitada. Esto hace que se vuelva importante profundizarla en sus contenidos y manifestaciones.

Se plantea como problema de estudio el conocimiento de los aportes brindados desde el medio andino para el mayor desarrollo del conocimiento de la fe en este espacio. La teología había reconocido lo ofrecido por las ciencias humanas para su propia investigación y, actualmente, se agregan nuevos elementos que ayudan a comprender la relación entre fe y cultura. Consideramos que existen suficientes estudios sobre este binomio que han respondido claramente a la invitación iniciada por la Iglesia y nuestro trabajo buscará mostrarlos. Específicamente, la finalidad de nuestra investigación es presentar el pensamiento de tres autores que han estudiado el tema de la religión y la fe en el medio andino, buscando mostrar las ideas nuevas en torno a la fe y la cultura desde el análisis del tema de la evangelización inculturada.

En este trabajo se propone explicar y justificar la necesidad de continuar con una labor evangelizadora que tome en cuenta todo lo realizado hasta el momento, subrayando la importancia de la cultura como dimensión clave para hacer presente el Evangelio. El argumento que nos ocupa tiene tres aspectos: en primer lugar, buscamos explicar y

analizar los hechos religiosos que ofrecen la historia y la misionología andina, partiendo de la propia tradición. En segundo lugar, se busca interpretar la experiencia de fe vivida por el creyente y la comunidad a partir de componentes para una mayor conciencia del propio proceso eclesial. El tercer aspecto mira al futuro, resaltando el desafío que plantea la continua inculturación de la fe en el mundo andino.

Es claro que la relación entre fe y cultura no es nueva entre nosotros; la fe está presente como parte de la cosmovisión religiosa. Por otra parte, el concepto de cultura que se utiliza es dinámico, por tanto no es estático o cerrado. El mundo tiene movimiento y ello obliga a la Iglesia a estar atenta a sus cambios.

El título *La misión andina* busca mostrar la experiencia de Dios vivida por el hombre de los Andes. Se sabe que la religión es el ejercicio humano por acercarse al misterio de Dios, el cual se realiza en un contexto concreto, en nuestro caso, en el mundo andino. Y este se define como el espacio cultural desarrollado durante siglos en los Andes y en el cual el catolicismo ha tomado un modo particular de expresarse a partir de su propia cultura.

El mundo andino ha sido el espacio donde se desarrollarían un conjunto de civilizaciones, las que se ubicarían en el espacio que ocupan siete países<sup>1</sup>, apareciendo lo andino con diferente fuerza en cada uno de ellos.

Esta investigación se limita a aportes hechos por autores que conocen el mundo andino y que parten de su experiencia en el medio peruano, es así que en esta obra se habla de los Andes peruanos exclusivamente. Los Andes centrales peruanos y bolivianos juntos son los más amplios y elevados, y en el caso del Perú la sierra representa el 65% de su territorio. En el Virreinato del Perú se continuó con la labor agrícola y con la explotación minera que habían realizado los pueblos andinos durante siglos. En ese tiempo, el Perú contaba en la zona serrana con población quechua y aymara. Por su parte, la Iglesia se hizo presente en el medio andino a partir de la evangelización y, a través de sus concilios, reflexionó sobre la fe en tal contexto. Dado que la presencia española modificó los modos de vida indígena existentes, desde el siglo XVI se empieza a formar un espacio cultural andino-mestizo; actualmente, las corrientes migratorias internas van cambiando la vida en el mundo andino y aumentando la población en las grandes zonas urbanas.

El hecho de centrar la investigación en el pensamiento de tres autores obliga a plantear una manera de trabajo particular. Como se podrá apreciar, entonces, el trabajo está centrado en la obra de Manuel Marzal<sup>2</sup> y está acompañado de estudios de Diego Irrázaval y Gustavo Gutiérrez. Previamente se realiza una fundamentación magisterial y teológica. Manuel Marzal es un antropólogo de la religión cuyos aportes para la investigación teológica se recogen aquí, al mismo tiempo que se reconoce su contribución a la pastoral de la Iglesia. Por lo tanto, este trabajo consiste en ubicar su contribución junto a las reflexiones teológicas de Diego Irrázaval y Gustavo Gutiérrez para comprender mejor la relación entre fe y cultura y caminar a una mejor evangelización inculturada.

El círculo hermenéutico nos plantea un marco teórico general, donde se encuentra el magisterio y la teología, trabajándose instrucciones ante el tema de la fe y la cultura. Por otra parte, se estudia a los tres autores mencionados, los cuales ofrecen la parte material o concreta. Esto produce un diálogo entre texto y lector, lo cual significa preguntar al

<sup>1</sup> Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y parte de Argentina.

<sup>2</sup> La antropología religiosa de Manuel Marzal que se analiza tiene como ámbitos lo etnográfico, lo histórico y lo teórico, aproximándose este último a una teología pastoral.

texto por su significado y, al mismo tiempo, ser cuestionados por el texto mismo. Como es propio del trabajo hermenéutico, el punto de llegada no es el que se había planteado: la investigación ha tenido su propio ritmo y ha llevado a descubrir problemáticas nuevas en relación a las planteadas en nuestra primera intuición.

El pensamiento de los tres autores ante el tema de la religión en el medio andino tiene enfoques diversos: Manuel Marzal trabaja desde el campo de la antropología de la religión, centro de nuestra investigación. Diego Irrarázaval lo hace desde la teología pastoral y es desde el mundo aymara que profundiza el tema de la inculturación. Finalmente, Gustavo Gutiérrez nos ayuda a volver sobre la propia espiritualidad y la experiencia para crecer como cristianos.

Manuel Marzal nació en 1931 en la ciudad de Olivenza (Extremadura). Ingresó a la Compañía de Jesús a los dieciocho años y posteriormente llegó al Perú en 1951. Se graduó como magíster en Antropología en la Universidad Iberoamericana de México y como doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad de Quito. Desde 1968 su labor la realizó como antropólogo, investigador y profesor principal en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su obra se centra en el estudio de la teoría antropológica, la religión en el mundo andino y el fenómeno religioso en América Latina. Muchos de sus trabajos se pueden resaltar según el momento de su investigación y Manuel Marzal prefería hablar de las orientaciones que había tomado su obra, más que de dimensiones. Un primer grupo de obras estaría conformado por *El mundo religioso de Urcos* (1971), *Estudios sobre religión campesina* (1988b), *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (1989) y parte de *La utopía posible* (1992); estos textos son más descriptivos, por lo tanto, etnográficos. El segundo grupo estaría compuesto por *La transformación religiosa peruana* (1988c) y parte de *La utopía posible* (1992); estudios más históricos, en tanto presentan la evolución vivida. En el tercer grupo se encontraría *El sincretismo iberoamericano* (1988a), *El rostro indio de Dios* (1991), *Tierra encantada* (2002c) y el último capítulo de *La utopía posible*; obras que buscan explicar el significado de los hechos y, en este sentido, serían más hermenéuticos y, por lo tanto, etnológicos<sup>3</sup>.

El segundo autor es Diego Irrarázaval, quien nació en Chile en 1942 y desde 1975 vivió en el Perú y es sacerdote de la congregación de Santa Cruz. Colaboró en la parroquia de Chucuito (Puno) en el Sur Andino y dirigió el Instituto de Estudios Aymaras. Su labor pastoral la ha realizado en varios lugares del continente americano, tanto en el acompañamiento a comunidades cristianas como a agentes pastorales. Cuenta con un conjunto de obras donde el tema del mundo andino está presente y en las que se subraya su interés por el mundo aymara<sup>4</sup>.

El tercer autor estudiado es Gustavo Gutiérrez Merino, nacido en el Perú en 1928 y ordenado sacerdote en 1959. Realizó sus estudios en Lovaina y Lyon. Ha trabajado durante muchos años como asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos y como

<sup>3</sup> Además de las mencionadas, entre las obras de Marzal que podemos citar encontramos: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1981) y *José de Acosta* (1993).

<sup>4</sup> Entre las obras de Irrarázaval que debemos resaltar, tenemos: *Religión del pobre y liberación: en Chimbote* (1978), *Hacia una teología de los pobres* (1980), «Mutación de la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad» (1988), *Tradición y porvenir andino* (1992), *Rito y pensar cristiano* (1993), «Convocación evangélica a la salud» (1995), «Trenzado de religiones: una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local» (1996), «Tiempo amerindio: ¿Qué aporta a la teología?» (1997), *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina* (1998a), «Paradigma teológico» (1998b) y *Raíces de la esperanza* (2004).

profesor de teología en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además, es fundador del Instituto Bartolomé de las Casas en la ciudad de Lima. Se le considera iniciador de la teología de la liberación, en su búsqueda por leer teológicamente la realidad de pobreza y oponiéndose a ella desde el Evangelio. Ha sido nombrado Doctor Honoris Causa por múltiples universidades y miembro de la Academia Peruana de la Lengua en 1995 y fue ganador del premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en el año 2003 por su lucha contra la pobreza. Su pensamiento resalta la condición humana del pobre como alejamiento de la condición de hijo de Dios, lo cual motiva subrayar la «opción preferencial por los pobres» desde la Iglesia, resaltando la condición de pobreza como fruto de una realidad de injusticia. Para Gustavo Gutiérrez será importante reconocer que la fe se vive en la historia, lo cual llevará a que su método teológico preste atención a la realidad donde se pronuncia el discurso teológico. La investigación que aquí se realiza presenta el aporte realizado en *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (1986a), dado que en este documento se resalta el valor de la espiritualidad y su relación con la experiencia humana<sup>5</sup>.

La novedad del presente estudio se encuentra en el hecho de relacionar elementos de la teología, propiamente especulativos, y elementos positivos propios de la antropología de la religión. Se estudia por primera vez en conjunto las obras mencionadas de los autores aludidos. Es importante señalar que la obra de Manuel Marzal puede ayudar a la labor pastoral, lo cual resulta en una investigación teológica enriquecida y que puede brindar un discurso más cercano a lo que vive la comunidad cristiana. Es por tal razón que se profundiza en hechos para extraer de ellos su significación teológica; la intención es explicitar lo implícito. Los fenómenos religiosos que se presentan en la investigación aportan novedad metodológica a una teología de la inculturación, evitando cualquier idea preconcebida.

Además, se realiza un acercamiento al mundo andino para intentar, por medio de los autores estudiados, conocer lo que se vive en él y cómo la fe se ha hecho presente. El poner en diálogo lo que se vive con lo que la ciencia teológica y la antropología religiosa ofrecen hará que se descubra y se profundice en la labor evangelizadora.

En relación a lo anterior, se desea conocer los aportes que han ofrecido los estudios sobre el tema de la inculturación después del Concilio Vaticano II en el mundo andino. El deseo es confirmar que ellos ofrecen valiosas herramientas para mejorar la presencia del Evangelio y para conocer la inteligencia de la fe en el mundo andino.

Diego Irrarázaval, por su parte, al tratar el tema de la inculturación desde el medio andino, plantea pensar resaltando, sobre todo, su interés por una catequesis más existencial, que puede abrir nuevas pistas a la formación de la fe. Finalmente, se encuentra que puede ser sugerente trabajar una dimensión más desconocida de Gustavo Gutiérrez, aquella que corresponde a la espiritualidad, y se afirma que la atención que da a la interpretación de la experiencia humana posee una dinámica interna que ayuda a inculturar la fe en un medio concreto. El creer hace referencia al creyente y a su comunidad.

Se considera que la novedad de nuestra investigación, en primer lugar, se encuentra en los elementos de antropología religiosa que ayudan a pensar el tema de la fe en el

<sup>5</sup> Además, de la mencionada, entre las obras más importantes de Gutiérrez se encuentran: *Teología desde el reverso de la historia* (1977), *La fuerza histórica de los pobres* (1982), *Hablar de Dios desde el sufrimiento de los inocentes: una reflexión sobre el libro de Job* (1986b), *Evangelización y opción por los pobres* (1987), *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI* (1989), *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas* (1992), *El rostro de Dios en la historia* (1996a), *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje* (1996b), *El Dios de la vida* (1998), *¿Dónde dormirán los pobres?* (2002), *Densidad del presente* (2003a) y *Teología de la liberación* (2003b).



mundo andino y en América Latina. En segundo lugar, ofrece una reflexión que no se limita al nivel general de nuestro discurso eclesial, ya que se cuenta con suficientes experiencias eclesiales para hacer más cercano el Evangelio a la realidad de los creyentes y se muestran investigaciones y reflexiones para una Iglesia particular y concreta. Por otra parte, se procura recuperar la religiosidad de la fe, aquella fe que sostiene nuestras creencias. En este sentido, se nos invita a recuperar aquello que de carismático tiene nuestro trabajo teológico y no solamente a un trabajo deductivo.

En este estudio no se presentan todas las obras realizadas por los autores estudiados, sino que nos centramos en aquellas que tocan el ámbito de la investigación: la fe, la experiencia religiosa, la inculturación y el mundo andino. Hemos de fijar los límites de la investigación, por lo cual no se hace un recorrido histórico de la evangelización del mundo andino ni un estudio de la religión inca. Sin embargo, se sabe que estos temas ofrecen elementos para comprender el conjunto. Nos limitamos, entonces, a mostrar un nuevo componente para reconocer que desde América Latina se ha buscado poner en práctica el mensaje del Concilio Vaticano II sobre la fe y la cultura, lo cual ha significado el reconocimiento de que el Evangelio vivido está siempre presente dentro de una cultura y dentro de las culturas.

La investigación consta de ocho capítulos divididos en cuatro partes. La primera es el estudio realizado sobre el tema de la evangelización y la cultura a partir del Concilio Vaticano II; la segunda parte trata del tema de la religión en el mundo andino en el pensamiento de Manuel Marzal; la tercera se refiere a la relación entre fe y cultura en algunos escritos de Diego Irarrázaval y Gustavo Gutiérrez; y, finalmente, la cuarta parte plantea algunos elementos para el estudio de la fe en el mundo andino.

La primera parte tiene dos capítulos, los cuales estudian el período eclesial entre el Concilio Vaticano II y el pontificado de Juan Pablo II. Se fundamenta el estudio de la fe y la cultura y se subraya la novedad de la inculturación. El primer capítulo se inicia con la presentación del recorrido que ha realizado la Iglesia ante ese tema y se muestran los dos ejes que marcarán el camino: el interés por la cultura y su importancia en la labor evangelizadora, por un lado, y el tema de la misión, por otro.

En el segundo capítulo se estudia cómo la teología ha ido reconociendo el significado del término inculturación y qué significa entenderla como un proceso, lo mismo que el hecho de que la inculturación sea una labor de toda la Iglesia. La invitación a profundizar en la relación entre evangelización y cultura la encontramos en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]), que marcará el interés por una nueva manera de evangelización. De manera similar al primer capítulo, se aprecia cómo se respondió a la invitación de la Iglesia universal desde el medio latinoamericano y para ello se revisan estudios teológicos que hablan del tema de la inculturación, sabiendo que es una invitación a renovar la vivencia de la fe.

La segunda parte del estudio consta de tres capítulos en los cuales revisamos la obra y el aporte de Manuel Marzal al tema de la religión en el mundo andino, tanto desde su aproximación misionológica y teológica pastoral como desde la etnológica e histórica.

El tercer capítulo realiza un balance valorativo de lo que ha sido la relación entre fe y cultura andina desde los estudios de misionología de Marzal. Tales estudios son vastos y este trabajo se limita a los referidos al medio andino. En este capítulo se toma como objeto de estudio la obra misionera de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII para poder contar con una visión histórica, aunque parcial, de lo que ha sido el binomio fe y cultura en el mundo andino.

El cuarto capítulo se dedica al estudio de la fe y la cultura andina. Este capítulo y el siguiente tienen un fundamento interdisciplinar, intentando –desde la teología, la historia y la antropología– estudiar la presencia del cristianismo en los Andes. Desde esta visión más positiva de la religión se pasa a establecer la relación que existe entre fe y religión.

El quinto capítulo acompaña al anterior, aludiendo a un concepto que se convertirá en «hilo conductor» del estudio: la cultura vista no como acumulativa o estática, sino como vital y dinámica. Por lo tanto, considera que los cambios culturales plantean cambios en la manera de vivir la religión. Desde aquí la Iglesia intenta analizar y responder a las transformaciones que se van presentando en el medio donde actúa. Desde la obra de Manuel Marzal se estudian aquí tres áreas que plantean retos al tema de la fe en el mundo andino: el sincretismo, la migración del mundo rural al mundo urbano y la religiosidad popular.

En la tercera parte de la investigación se estudian los aportes que brindan Diego Irarrázaval y Gustavo Gutiérrez al tema de la fe y la cultura.

En el sexto capítulo, a partir de Diego Irarrázaval, la atención se concentra en la inculturación: partiendo de la idea de que la evangelización ha de ser global e inculturada, se continúa analizando los retos del medio andino ante la vivencia de la fe.

El séptimo capítulo busca clarificar la relación entre espiritualidad y experiencia humana desde el aporte de Gustavo Gutiérrez. En la primera parte, se revisa el tributo de Bartolomé de las Casas a la evangelización, sobre todo a partir de su clarificación de lo que es un compromiso evangelizador: ofrecer un mensaje de salvación. En la segunda parte, se presenta un círculo hermenéutico entre creer y comprender, entre vivencia de la fe e inteligencia de la fe, la iniciativa es de Dios y lleva a optar al hombre por la vida.

La cuarta y última parte del estudio tiene un único capítulo en el cual se reflexiona sobre las grandes temáticas que aporta la investigación para la reflexión teológica y pastoral en el mundo andino y sus aportes a la Iglesia latinoamericana.

Este octavo capítulo está dedicado al estudio de la religión para reflexionar sobre las temáticas que han surgido en las partes anteriores de la investigación. Nos centramos en la relación que se ha de establecer entre fe y religión y planteamos el valor de la experiencia del creyente y de la comunidad eclesial, resaltando tres puntos: el rol del símbolo en el ser humano y la importancia del mismo en la transmisión de la fe; la religión popular rural y urbana en cuanto muestra de la relación entre fe y cultura dinámica; y, finalmente, la dimensión ética de la fe que surge del seguimiento de Jesús y trae como consecuencia un modo particular de vida de parte del creyente.

El presente libro surge de la tesis doctoral «La religión en el mundo andino» defendida el año 2007 en la Universidad Gregoriana de Roma por su autor.

PRIMERA PARTE

LA EVANGELIZACIÓN Y LA CULTURA  
DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II



# Capítulo I

## La fe y la cultura a partir del Concilio Vaticano II

### 1. EL TEMA DE LA FE Y LA CULTURA DESDE EL CONCILIO VATICANO II

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, conocida como *Gaudium et spes*<sup>6</sup> (CEV II 2002 [1965c]), es un documento dirigido a todos los hombres, ya que su objetivo fue buscar el diálogo con toda la humanidad. El Papa Juan XXIII ya afirmaba que se exige ahora de la Iglesia que inyecte la fuerza perenne, vital y divina del Evangelio en las venas de la comunidad humana actual. Siguiendo este mismo deseo, en 1964, el recién electo Papa Pablo VI consideró que el concilio debería promover «el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época» (Pablo VI 1964a: 48).

La constitución pastoral *Gaudium et spes* cuenta con dos partes, la primera es más doctrinal y la segunda busca poner en diálogo la doctrina presentada con los retos del mundo actual. Interesa subrayar que en la primera parte se resalta que la dignidad de la persona humana se funda en que el hombre ha sido creado a imagen de Dios; mientras que en la segunda se encuentra presente el tema de la cultura dentro de un conjunto de áreas a promover<sup>7</sup>.

De manera impresionante, el proemio de esta constitución invita a la Iglesia a abrirse a la novedad<sup>8</sup>; la invitación es a renovar la persona y la sociedad del mundo de hoy. Pero ¿cómo se logrará? Ello se hará mediante el discernimiento de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. De esta manera, se busca responder a los perennes interrogantes de los hombres, para brindarles un sentido a su propia vida. Parece importante resaltar que el tema de la vida digna es clave para la comprensión de la *Gaudium et spes*; además, la invitación que se hace al inicio del documento es la de reconocer que la fe es clave para la realización del hombre en plenitud y esto será la base para su dignidad. El texto dice: «según la opinión casi unánime de creyentes y no creyentes, todo lo que existe en la Tierra debe ordenarse al hombre como su centro y su culminación» (CEV II 2002 [1965c]: 249). En este sentido, la riqueza antropológica de *Gaudium et spes* es llamativa. El texto no se reduce a hablar de la persona, también resalta el rol de la sociedad, sin

<sup>6</sup> Constitución aprobada el 7 de diciembre de 1965.

<sup>7</sup> Consideramos importantes los capítulos sobre la condición humana en el mundo de hoy (CEV II 2002 [1965c]: 4-10) y sobre el desarrollo de la cultura (CEV II 2002 [1965c]: 53-62).

<sup>8</sup> «El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón» (CEV II 2002 [1965c]: 1).

limitarse al progreso: «el diálogo fraterno entre los hombres llega a su perfección, no en estos progresos, sino más profundamente, en la comunidad entre las personas, que exige el respeto mutuo a su plena dignidad espiritual» (CEV II 2002 [1965c]: 261), siendo la Iglesia la comunidad responsable de ayudar al ser humano a reconocer sus potencialidades. Es así que al haberse confiado a la Iglesia la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, ella misma descubre al hombre el sentido de su propia existencia, es decir, la verdad íntima sobre sí mismo (CEV II 2002 [1965c]: 41).

Los cristianos reconocen en *Gaudium et spes* los aportes recibidos del mundo, en este sentido, no nos encontramos con una imagen de Iglesia solamente como maestra, su apertura implica ser receptora: «también la Iglesia sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la humanidad» (CEV II 2002 [1965c]: 286). Al mismo tiempo, en este mundo, los cristianos deben reconocer la acción continua de Dios, es así que «corresponde a todo el Pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la verdad revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente» (CEV II 2002 [1965c]: 286). Todo esto preparará en el documento la futura preocupación por el tema de la cultura. Se puede afirmar que desde aquí se empieza a resaltar la necesidad de discernir la presencia de Dios en las culturas.

En la segunda parte de *Gaudium et spes* se encuentra el tema de la recta promoción del progreso de la cultura. En esta parte de la constitución se resalta la importancia que tiene la cultura en el proceso de crecimiento del ser humano, lo cual se destaca afirmando que «es propio de la persona humana no poder acceder a la verdadera y plena humanidad más que a través de la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de la naturaleza» (CEV II 2002 [1965c]: 299). Se encuentra ya al inicio del número 53 de la constitución *Gaudium et spes* un interés especial por el tema de la cultura y con el paso del tiempo la Iglesia seguirá desarrollando este interés.

Aquí, se considera conveniente retomar la definición de cultura que se presentó en *Gaudium et spes* y posteriormente considerar la lectura que se puede hacer de ella:

Con la palabra «cultura» se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus múltiples cualidades espirituales y corporales; pretende someter a su dominio, por el conocimiento y el trabajo, el orbe mismo de la tierra; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente en sus obras expresa, comunica y conserva a lo largo de los siglos las grandes experiencias y aspiraciones espirituales para que sirvan de provecho a muchos, más aun, a todo el género humano. (CEV II 2002 [1965c]: 299)

De esta manera, el capítulo II de esta constitución aproxima a una primera definición de cultura, la cual inmediatamente será asumida en ella. Sin embargo, desde ahora se debe resaltar la clarificación que dará la constitución *Gaudium et spes* en relación a la cultura, de la cual se sigue que la cultura humana lleva consigo necesariamente un aspecto histórico y social y que la palabra «cultura» adquiere muchas veces un sentido sociológico y etnológico y «en este sentido se habla de la pluralidad de culturas» (CEV II 2002 [1965c]: 299). Se puede afirmar que la cultura se convierte en algo presente en todos los pueblos y que ayuda al pleno desarrollo de los seres humanos, sobre todo en su crecimiento como personas y como sociedad. Si bien aparece esta comprensión más social y etnológica, al mismo tiempo se encuentra una aproximación a la cultura en clave

de adquisición o de logro; así se dirá que, dada la posibilidad de liberar de la miseria de la ignorancia a muchos hombres, es un deber sumamente propio de nuestra época, sobre todo para los cristianos, trabajar denodadamente para que tanto en la economía como en la política, en el campo nacional o internacional, se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas las partes del mundo y se ponga en práctica el derecho de todos a la cultura y la civilización de acuerdo con la dignidad de la persona, sin discriminación de raza, sexo, nación, religión o condición social:

Por ello, se ha de proporcionar a todos la suficiente cantidad de bienes culturales, sobre todo de aquellos que constituyen la llamada cultura básica, para que un gran número de hombres, por su analfabetismo y privados de actividad responsable, no se vean impedidos de la cooperación verdadera humana en el bien común. (CEV II 2002 [1965c]: 307)

Un criterio general será el de considerar que la Iglesia recuerda a todos que la cultura debe estar referida a la perfección íntegra de la persona humana y al bien de la comunidad y de toda la sociedad (CEV II 2002 [1965c]: 59).

Esta constitución pastoral, luego de intentar dar una aproximación a lo que significa cultura, busca poner en relación el misterio de Dios con el proceso cultural en el hombre, ya que «entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia según las diversas épocas» (CEV II 2002 [1965c]: 304). Así se intenta resaltar que la encarnación se realiza en una cultura concreta. De la misma manera, la Iglesia, que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad y para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles (CEV II 2002 [1965c]: 58), porque la transmisión de la fe es verdadera cuando se buscan categorías culturales propias del receptor. Si bien se afirma lo dicho, inmediatamente después la constitución *Gaudium et spes* marca una diferencia importante en la comprensión de la relación entre fe y cultura, considerando que «enviada a todos los pueblos de cualquier tiempo o territorio, la Iglesia no está ligada exclusiva o indisolublemente a ninguna raza o nación, a ningún género particular de costumbres, a ningún modo de ser, antiguo o moderno» (CEV II 2002 [1965c]: 305). De esta manera, se reconoce la trascendencia del mensaje cristiano y su universalidad.

Un segundo documento importante en nuestro recorrido es el decreto sobre la actividad misionera *Ad gentes divinitus*<sup>9</sup> (CEV II 2002 [1965b]), el cual pretendía resaltar la dimensión misionera de toda la Iglesia. El documento busca continuar con lo que planteó *Lumen gentium* (Pablo VI 1964b), de tal manera que ubica la misión dentro del plan salvífico de Dios. Esto trae como consecuencia asumir que toda la Iglesia es misionera y que todos los creyentes son llamados a cumplir un rol. *Ad gentes* resalta, entre otras cosas, la importancia del anuncio y de la conversión, todo ello dentro de un espíritu de diálogo y de apertura a las culturas en diversas realidades.

<sup>9</sup> Decreto promulgado el 7 de diciembre de 1965, sobre la actividad misionera de la Iglesia.

Este decreto se inicia con una constatación importante: «la Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser «sacramento universal de salvación», por exigencia íntima de su misma catolicidad, obedeciendo al mandato de su Fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres» (CEV II 2002 [1965b]: 552). De esta manera, se resalta la labor evangelizadora que se debe mantener para ser fiel a su llamado de salvación y siguiendo la presentación del Evangelio a los seres humanos:

En efecto, Jesucristo fue enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los hombres. Por ser Dios, habita en él toda la plenitud de la divinidad (Col 2,9); pero según su naturaleza humana, como nuevo Adán, es constituido cabeza de la humanidad renovada, pleno de gracia y verdad (Jn 1,1). Y así, por los caminos de la verdadera encarnación, avanzó el Hijo de Dios para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina; siendo rico, por nosotros se hizo pobre, para que nosotros nos enriqueciéramos por su pobreza. (CEV II 200 [1965c]2: 239)

El Hijo de Dios que trae la salvación se hace presente en la historia y cultura de los hombres, de tal manera que la encarnación sea verdadera y plena. Esta misión debe ser ofrecida a todos los seres humanos. Así, lo que Jesús ha predicado una vez o lo que en Él se ha obrado para la salvación del género humano debe proclamarse y extenderse a toda la humanidad (CEV II 2002 [1965b]: 3). Pero, esto solamente será verdadero con la presencia y acción del Espíritu Santo, el cual continúa la misión del Hijo: «para conseguir esto plenamente, Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo para que realizara desde dentro su obra salvífica e impulsara a la Iglesia a su propia expansión» (CEV II 2002 [1965c]: 240). Siguiendo la misma misión que el Padre dio al Hijo, la Iglesia debe transmitir la Buena Nueva. Como esta misión continúa y busca desarrollar en el curso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, impulsada por el Espíritu Santo, debe avanzar por el mismo camino por el que avanzó Cristo: esto es, el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación de sí mismo hasta al muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección (CEV II 2002 [1965b]: 6). Esta Iglesia debe predicar el Evangelio, en el cual se muestra a Jesús, partiendo de la convicción de que Cristo es necesario en la vida del hombre.

Además, el proceso de instauración de la Iglesia será culminado en el momento en que la Iglesia particular cuente con una comunidad viva, que tenga autonomía para mantener una vida de fe. Esta estabilidad de la Iglesia particular permite el crecimiento de la comunidad en un lugar determinado. Sin embargo, interesa resaltar el énfasis puesto al arraigo necesario en la sociedad y en la cultura existente.

## 2. LA EVANGELIZACIÓN EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

El tema de la fe y la cultura encuentra un punto importante de desarrollo a través de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*<sup>10</sup> (Pablo VI 1995 [1975]), la evangelización del mundo contemporáneo. En ella se logra mostrar y desarrollar lo que el Concilio Vaticano II<sup>11</sup> y el sínodo de obispos de 1974 habían considerado en torno al tema de la

<sup>10</sup> Exhortación apostólica postsinodal dada el 8 de diciembre de 1975.

<sup>11</sup> Se busca también continuar en la línea de lo planteado en *Lumen gentium* (Pablo VI 1964b), *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c]) y *Ad gentes* (CEV II 2002 [1965b]).



evangelización. El tema de la Iglesia en el Concilio Vaticano II llevó a pensar en la importancia de su propia misión y en el significado de evangelizar. La apertura y perspectivas de este documento han iluminado tanto el trabajo misionero como la relación entre fe y cultura. En este sentido, el Papa Pablo VI muestra el desafío que tiene la Iglesia en este mundo moderno para trabajar por el encuentro entre ambas.

El texto se inicia mostrando la persona de Jesucristo, la cual se siente invitada a proclamar la Buena Nueva y, así, a anunciar la llegada del Reino de Dios (Lc 4,43). Esta actividad evangelizadora de Jesús se muestra a lo largo de los Evangelios: se inicia con un Jesús que se siente enviado por el Padre y que a través de su vida (encarnación, milagros, enseñanzas, convocatoria de los discípulos, envío de los doce apóstoles, muerte en la cruz y resurrección) intenta expresar su actividad evangelizadora. Para él, evangelizar significó el anuncio de la salvación para los hombres. Por otro lado, esta aceptación del mensaje de Jesús no se puede realizar por obligación, ella significa un cambio de corazón y una actitud diversa en la persona que escucha el mensaje<sup>12</sup>. Los discípulos se sentirán llamados a esta misión y fueron enviados a hacer lo que Jesús ponía en palabras y gestos. De este modo, ellos seguirán en continuidad la misión del resucitado.

Más adelante, Pablo VI retoma las palabras de los obispos del sínodo de 1974 afirmando lo que ellos afirmaron: «nosotros queremos confirmar, una vez más, que la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia» (Pablo VI 1995 [1975]: 14)<sup>13</sup>. De esta manera, se busca plantear la estrecha relación existente entre Iglesia y evangelización: «ahora bien, es ante todo su misión y su condición de evangelizar lo que ella está llamada a continuar» (Pablo VI 1995 [1975]: 20). La comunidad cristiana cuenta con una Buena Nueva, la cual debe ser presentada al mundo. La invitación es a comprender a la Iglesia a partir de la misión. En este sentido, la misión es la que estructura a la institución y su quehacer, por consiguiente, la labor evangelizadora es un espacio de sentido para la Iglesia.

Se considera importante la concepción de evangelización que se presenta, en tanto que busca desde dentro de la cultura indagar una transformación de ella misma. Por lo tanto, el mensaje del Evangelio no queda como algo que se mantiene externo a la cultura, sino que está obligado a hacerse cultura: «evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad: “He aquí que hago todas las cosas nuevas”» (Pablo VI 1995 [1975]: 24). El «desde dentro» hace referencia a la base cultural presente en cada grupo humano. Este gran deseo debe transformarse y mostrarse en las maneras diversas que tiene para expresarse una cultura. No se desea cambiar solamente a los hombres, sino a las culturas; alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación (Pablo VI 1995 [1975]: 19). Se confirma en *Evangelii nuntiandi* la concepción de «cultura vivida» presente ya en el Concilio Vaticano II: es en la manera de vivir de los seres humanos donde debe mostrarse la acción del Evangelio.

<sup>12</sup> «Pero ante todo cada uno los consigue mediante un total cambio interior, que el Evangelio designa con el nombre de *metanoia*, una transformación profunda de la mente y el corazón» (Pablo VI 1995 [1975]: 16).

<sup>13</sup> Esta evangelización debe ser integral, es decir, implica una unión a la persona de Cristo y una unión a la comunidad en la que se encuentra hasta hoy presente en la historia.

La evangelización de las culturas implicará un proceso de ingreso en las culturas y un reconocimiento de la trascendencia del Evangelio en relación a ellas. En este sentido, se sigue la posición de *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c]: 53). Se toma como referente a la persona y a la sociedad en su relación con Dios. Así, el texto afirma que «el Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas» (Pablo VI 1995 [1975]: 25). La intención es mostrar la independencia del Evangelio, de tal manera que se pueda guardar la universalidad del mensaje. Sin embargo, y al mismo tiempo, se afirmará que: «el Reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar elementos de la cultura y de las culturas humanas» (Pablo VI 1995 [1975]: 35). Por lo tanto, esta trascendencia desea estar siempre atravesada por la cultura a través de la cual se transmite el mensaje. Se ha de afirmar que la relación entre Evangelio y cultura es compleja. En este sentido, el Evangelio y la evangelización son capaces de hacerse cultura sin desaparecer en ella. Sería injusta la posibilidad de pensar una vivencia del Evangelio al margen de las culturas. Reafirmando esta idea, el Papa Pablo VI afirmó: «la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas» (Pablo VI 1995 [1975]: 25).

En el mensaje que se anuncia existe un contenido esencial que no se puede modificar sin correr el riesgo de desnaturalizar la misma evangelización. La exhortación apostólica lo presenta de esta manera: «evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios, revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo. Testimoniar que ha amado al mundo en su Hijo; que en su Verbo Encarnado ha dado a todas las cosas el ser y ha llamado a los hombres a la vida eterna» (Pablo VI 1995 [1975]: 31). Se puede afirmar que este es el kerigma<sup>14</sup> que debe permanecer en el anuncio del Evangelio en su diálogo con las culturas. Esta presentación debe subrayar que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se brinda la salvación a todos los seres humanos. Este mensaje tiene una marca escatológica que muestra el más allá, pero al mismo tiempo apunta a un mensaje liberador<sup>15</sup> en nuestra historia.

Luego de haber hablado del contenido se pasa a reflexionar sobre los medios para la evangelización. Se considera que la evangelización debe ser una labor propia de los pastores, los cuales salvaguardando la fidelidad al contenido deben buscar las maneras más precisas de comunicar el Evangelio. Sin ninguna duda se resalta que la mejor manera de hacer presente el Evangelio en la cultura actual es el testimonio de una verdadera vida cristiana. Junto a ella se nombran la predicación, la liturgia de la palabra, la catequesis, los medios de comunicación, el contacto personal, los sacramentos y la piedad popular.

Por otro lado, se nos dice que la humanidad entera será la destinataria de la evangelización, con lo cual se resalta la universalidad. Partiendo de Marcos (16,15): «Id por el

<sup>14</sup> El kerigma y las parábolas ayudarán a purificar la imagen de Dios, porque el Padre se vuelve cercano a los hombres. De esta manera, el anuncio de Jesús muestra un Dios de amor, el cual se constata en sus gestos y palabras.

<sup>15</sup> El texto mismo lo presenta de manera más explícita: «Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, y especialmente en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. [...] todo esto no es extraño a la evangelización» (Pablo VI 1995 [1975]: 30).

mundo y predicad a toda criatura», se muestra que la salvación debe ser ofrecida a todos los seres humanos. Respondiendo a esta invitación, la Iglesia ha intentado evangelizar a lo largo del tiempo. La actualidad de este mensaje significará presentar el Evangelio a aquellos que están más lejos, al mundo descristianizado, a las religiones no cristianas, a los fieles cristianos, a los ambientes donde está presente el secularismo<sup>16</sup> y a los no practicantes.

La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]), siguiendo la constitución pastoral *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c]), afirma que aquellos que hagan presente el Evangelio en la cultura han de ser todos los que pertenecen al Pueblo de Dios. Todos tendrán la misión de evangelizar; se recuerda que la Iglesia entera es misionera y que la obra de la evangelización es un deber fundamental del Pueblo de Dios (CEV II 2002 [1965b]: 35)<sup>17</sup>. Esto trae dos consecuencias importantes. En primer lugar, la acción de presentar el Evangelio en las culturas no es individual o una elaboración particular, ella siempre tiene una trascendencia eclesial. Todo aquel que transmite el Evangelio lo realiza en unión con la misión y representándola. En segundo lugar, si todos evangelizan, ninguno es dueño de su acción y esta necesita guardar una actitud de comunión con la Iglesia y sus pastores. Además, toda la comunidad cristiana es encargada de difundir el Evangelio.

Todas las Iglesias particulares están invitadas a vivir profundamente lo esencial del mensaje evangélico buscando un lenguaje que ayude a su mayor comprensión. Esto exigirá un proceso de discernimiento para saber cuáles serán las expresiones correctas a presentar en una cultura concreta. El texto afirma que «el lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico cultural» (Pablo VI 1995 [1975]: 71). Tal aproximación antropológica cultural confirma la nueva entrada que se dio al tema de la cultura desde el campo social y etnológico a partir de *Gaudium et spes*. Esto no significa una posible reducción cultural del mensaje cristiano, el cual siempre invita a la universalidad, y por ello se plantean dos principios a cumplir. Por un lado: «la evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige, si no utiliza su “lengua, sus signos y símbolos”, si no responde a las cuestiones que plantea, no llega a su vida concreta» (Pablo VI 1995 [1975]: 72). Pero, por otro lado, se rescata el sentido universal del Evangelio: «ahora bien, solamente una Iglesia que mantenga la conciencia de su universalidad y demuestre que es de hecho universal puede tener un mensaje capaz de ser entendido, por encima de los límites regionales, en el mundo entero» (Pablo VI 1995 [1975]: 72). De esta manera se guarda la invitación universal que ofrece el Evangelio.

Esta invitación a todo el Pueblo de Dios en el documento viene especificada por el rol que cada uno debe cumplir, ya sea el sucesor de Pedro, los obispos y los sacerdotes, los religiosos, los seglares, la familia y los jóvenes, en esta labor de evangelización. Esto implicará en el campo eclesiológico una promoción de los ministerios dentro de las Iglesias.

<sup>16</sup> El concilio afirmó, en este sentido, la legítima autonomía de la cultura y, particularmente, de las ciencias (CEV II 2002 [1965c]: 59).

<sup>17</sup> Esto significa que la evangelización exige una unión entre la persona y la misión del evangelizador, de este modo, la acción de hacer presente la fe en la cultura transformará al mismo evangelizador. Esto fue asumido por los obispos latinoamericanos en la reunión de Medellín, donde se subrayó la urgencia de una evangelización auténtica: la proclamación explícita de Jesús y su Reino, el verdadero deseo de cambio y la transformación del mundo.

Finalmente, la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* pone en el centro de la acción evangelizadora al Espíritu Santo. La presentación es clara: no existirá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo en la transformación de la cultura (Pablo VI 1995 [1975]: 75). La gracia del Espíritu acompañará la labor de presentar el Evangelio en el mundo. Solamente habrá un crecimiento verdadero de la Iglesia en la medida en que este Espíritu se haga presente. Además, el Espíritu ayudará a que la evangelización sea verdadera e ilumine para discernir: «a través de él [el Espíritu Santo] la evangelización penetra en sus corazones, ya que él es quien hace discernir los signos de los tiempos (signos de Dios) que la evangelización descubre y valoriza en el interior de la historia» (Pablo VI 1995 [1975]: 88). El Espíritu dará criterios para conocer profundamente la acción de Dios en las culturas.

### 3. UNA EVANGELIZACIÓN QUE SE INSERTA EN LA CULTURA

Se aprecia como importante recuperar el aporte que realiza el Papa Juan Pablo II, principalmente en lo que se refiere a la relación entre Evangelio y cultura. En primer lugar, se debe recordar que él había tenido una presencia activa en la elaboración de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c])<sup>18</sup>. Esto muestra su antiguo interés por conocer la cultura y los retos que planteaba el mundo contemporáneo.

Para celebrar los veinticinco años del aniversario del decreto conciliar *Ad gentes* (CEV II 2002 [1965b]) y los quince de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del Papa Pablo VI, el Papa Juan Pablo II presentó la encíclica *Redemptoris missio* ('La misión del redentor'; 1991) con la finalidad interna de renovar la fe y la vida cristiana. El documento se inicia recordando lo que afirmarí al final la exhortación *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]), es decir, que es el Espíritu Santo quien impulsa a anunciar el Evangelio a las culturas y que esta intención enmarca el deseo que tuvo el Concilio Vaticano II para renovar la vida y la actividad de la Iglesia de cara a los retos que el mundo contemporáneo presentaba. Este documento hace un rápido balance afirmando que la Iglesia ha avanzado mucho en la promoción de las Iglesias particulares.

A continuación se presentan los aportes de *Redemptoris missio* para el encuentro entre la fe y la cultura. Se considera importante que la primera idea sea la constatación de que la función de la Iglesia es presentar a todos los hombres el misterio de Cristo. Se afirma que Cristo es el único salvador de la humanidad y el único capaz de guiar hacia el Padre. Esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza. Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo (Juan Pablo II 1991: 14). Será Jesús el que proponga un nuevo estilo de vida a sus discípulos. Esta propuesta sigue estando presente hasta el día de hoy. Por ello se debe proclamar el mensaje de Jesús: «el anuncio y el testimonio de Cristo, cuando se llevan a cabo respetando las conciencias, no violan la libertad. La fe exige la libre adhesión del hombre,

<sup>18</sup> Entre las intervenciones orales en relación a esta constitución pastoral, vale la pena resaltar la del arzobispo de Cracovia, Monseñor K. Wojtyła, el 21 de octubre de 1964, donde comienza manifestando su acuerdo con la necesidad del esquema sobre la Iglesia en el mundo actual. Allí señala que hay que ser conscientes de que una parte del mundo quiere la presencia de la Iglesia, mientras que otra desea su ausencia. No se puede simplemente hablar del mundo actual como si fuera uno solo homogéneo. Hay diversidad de mundos (CEV II 2002: 233).

pero debe ser propuesta» (Juan Pablo II 1991: 28). La Iglesia deberá transmitir, en tanto su carácter sacramental, esta oferta de salvación<sup>19</sup> a toda la humanidad. La universalidad de la salvación no permite que se limite a los que se encuentran en la Iglesia, el amor misericordioso de Dios debe ser presentado a todos; el primero en mostrar ese amor en plenitud ha sido Jesús, el cual anunció la Buena Nueva y él mismo es Buena Nueva, de tal manera que mensaje y mensajero se encuentran plenamente unidos. La invitación a participar en el Reino de Dios no puede ser separada ni de Cristo ni de la Iglesia.

A partir de lo dicho, la Iglesia debe estar al servicio del Reino de Dios: «la Iglesia, pues, sirve al Reino, fundando comunidades e instituyendo Iglesias particulares, llevándolas a la madurez de la fe y de la caridad, mediante la apertura a los demás» (Juan Pablo II 1991: 31). Esta Iglesia debe contar con la presencia del Espíritu Santo, de tal manera que la obra de Jesús sea continuada. Además, este Espíritu se encarnará en los apóstoles, los cuales serán a su vez enviados. Se ha de recordar que:

Las diversas formas del «mandato misionero» tienen puntos comunes y también acentuaciones características. Dos elementos, sin embargo, se hallan en todas las versiones. Ante todo, la dimensión universal de la tarea confiada a los apóstoles: «a todas las gentes» (Mt 28,19) [...], por todo el mundo [...], a toda la creación (Mc 16,15), [...] a todas las naciones (He 1,8). En segundo lugar, la certeza dada por el Señor de que en esa tarea ellos no estarán solos, sino que recibirán fuerza y los medios para desarrollar su misión. (Juan Pablo II 1991: 35)

Esta dimensión misional se encuentra a través de los Evangelios: el Espíritu guía la misión y se manifestará en la Iglesia y en sus miembros; a su vez, esta misión está abierta a todos los hombres<sup>20</sup>. *Redemptoris missio* (Juan Pablo II 1991) está de acuerdo con *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]) al afirmar que toda la Iglesia es misionera, pero esta última agrega que ello no excluye una específica misión *ad gentes* de personas con esta vocación precisa.

Continuamente la Iglesia encuentra en su caminar diversas culturas, es así que se ve obligada a hablar de la inculturación. Esto pone a prueba el mensaje y la vivencia eclesial que se asuma, buscando siempre respetar la integridad de la fe cristiana. Se dirá que «por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas, al mismo tiempo introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad: transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro» (Juan Pablo II 1991: 75). De manera recíproca, la Iglesia se ve nutrida de la presencia de las culturas en ella. En este sentido, se afirma que «gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; a la vez que es alentada a una continua renovación» (Juan Pablo II 1991: 75). Este aporte es importante, en tanto permite brindar un cambio a lo que es la Iglesia católica en el mundo y en las culturas. No se trata de un cuerpo inmóvil, sino del cuerpo de Cristo, siempre atento a los seres humanos y sus necesidades.

<sup>19</sup> «La salvación, que siempre es don del Espíritu, exige la colaboración del hombre para salvarse tanto a sí mismo como a los demás» (Juan Pablo II 1991: 9).

<sup>20</sup> «Ante todo, se da la actividad misionera que vamos a llamar *misión ad gentes*, con referencia al decreto conciliar: se trata de una actividad primaria de la Iglesia y nunca concluida» (Juan Pablo II 1991: 31).

Es sugerente que la encíclica *Redemptoris missio* al tocar el tema de la inculturación haga referencia a la evangelización; para ello, citará la conferencia de los obispos de Puebla: «la conferencia de obispos latinoamericanos en Puebla afirmó que el mejor servicio al hermano es la evangelización, que lo prepara a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente» (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano<sup>21</sup> 1979: 347). Consideramos que la conciencia de ser hijo de Dios verdaderamente encamina a un proceso de crecimiento y pleno desarrollo en el medio en el cual le toca vivir la fe al cristiano.

Luego de haber presentado la relación entre fe y culturas en *Redemptoris missio*, interesa continuar mostrando cómo Juan Pablo II continuó trabajando dicho tema. Siguiendo el recorrido de la encíclica presentada, corresponde aproximarse a su definición de inculturación.

Para Juan Pablo II, la encarnación del Evangelio en las culturas es un tema que marcó su pontificado. En este sentido, él ha promovido el uso del término inculturación. A continuación, se retoma la presentación que realizó en *Catechesi tradendae*:

El término «aculturación» o «inculturación» [...] expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la encarnación. De la catequesis, como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas. Para ello, la evangelización procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus riquezas y valores propios. (Juan Pablo II 1995b: 79)

Esta idea de inculturación muestra un deseo de apertura ante la manera particular de expresarse que tiene el ser humano. Para Juan Pablo II, la riqueza de la fe cristiana debe expresarse en un mundo amplio y diverso, el reto será el de mantener una actitud de diálogo con el otro. Queda de nuestra parte discernir e imaginar nuevos caminos para que la Buena Nueva siga teniendo vigencia y la transmisión de la fe será un tema a desarrollar como comunidad. Si bien es verdad que esta fe cristiana debe mostrar y ofrecerse en un mundo diverso, debe también ser capaz de guardar su integridad. Es así que continúa presente el reconocimiento de que el camino cristiano es una invitación a la santidad:

La inculturación es un camino para la santidad, pues mediante aquella la fe penetra en la vida de las personas y de sus comunidades originarias. Así como en la encarnación Cristo asumió la naturaleza humana, excepto en el pecado, así, de manera análoga, mediante la inculturación, el mensaje cristiano asimila los valores de la sociedad en la que se anuncia descartando lo que está marcado por el pecado. En la medida en que una comunidad eclesial es capaz de integrar los valores positivos de una determinada cultura, se hace instrumento de su apertura a las dimensiones de la santidad cristiana. Una inculturación de la fe con sabiduría purifica y eleva las culturas de los diversos pueblos. (García Díaz 1997: 424)

La invitación que se recibe es la de hacerse a la manera de Jesús. En esta línea, la vivencia del Evangelio ayudará a los seres humanos a reconocer y cambiar su estilo de vida siguiendo el modelo de Jesús. Todo sistema de valores se pone en discusión ante la palabra del Evangelio:

<sup>21</sup> En adelante: *Puebla*.

Para una auténtica inculturación es necesaria una actitud parecida a la del Señor, cuando se encarnó y vino con amor y humildad entre nosotros [...]. De todos modos, no se ha de olvidar que en muchas culturas antiguas la expresión religiosa está de tal modo integrada en ellas, que la religión representa frecuentemente la dimensión trascendente de la cultura misma. (Juan Pablo II 2003: 125)

La religión guarda hasta ahora en las sociedades esta comunicación con lo sagrado o con lo trascendente<sup>22</sup>.

Luego de examinar cómo considera Juan Pablo II el tema del Evangelio en la cultura, nos parece importante presentar elementos que ayuden a pensar la relación entre fe y cultura. Somos conscientes de que para Juan Pablo II esta relación fue clave, y sigue el interés mostrado por Pablo VI ante este binomio.

Existe una relación continua entre la fe y la cultura, ello se puede afirmar como un principio, pero se es consciente de que ello no es fácil de descubrir en el mundo moderno. Es decir, se tiene el reto de afrontar la creciente separación entre Evangelio y cultura en nuestra época. «La síntesis entre cultura y fe no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe [...]. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no plenamente vivida» (García Díaz 1997: 358). El ideal al que se apunta es el de reconocer que no existe una verdadera fe presente hasta que ella no se convierte en cultura y parte de los valores y criterios con los que se mueven los grupos humanos:

Es necesario superar [...] aquella ruptura entre Evangelio y cultura que constituye [...] el drama de nuestra época; es necesario poner manos a una obra de inculturación de la fe que llegue y transforme, mediante la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y de modelos de vida (cf. *Evangelii nuntiandi*, 19-20), de suerte que el cristianismo continúe ofreciendo, también al hombre de la sociedad industrial avanzada, el sentido y la orientación de la existencia. (Juan Pablo II 1985c: 964)

Se plantea el reto de reconocer que se ha de seguir actuando con imaginación para encontrar caminos para poner en diálogo hoy la fe con la sociedad contemporánea. Los cristianos no se sienten ausentes de los cambios culturales e intentan dar una profundidad a todo aquello que es importante para el ser humano:

La Iglesia se esfuerza por iluminar las iniciativas múltiples que nacen de la conciencia inquieta de nuestros contemporáneos a favor de la paz, del respeto de la naturaleza, del desarrollo integral y solidario, de los derechos del hombre. Se esfuerza por dar un alma a los cambios culturales en el campo del pensamiento, de la creación artística y de la investigación científica. Frente a los cambios de un mundo conmovido por una revolución científica y técnica sin precedentes, ante la increencia y el inmanentismo antropológico que son, de hecho, sus consecuencias, la Iglesia no cesa de abrir las perspectivas de la trascendencia. Por ello, sirve los verdaderos valores e impide que el progreso tecnológico se vuelva contra el hombre. (García Díaz 1997: 359)

Un reto para la Iglesia será evangelizar la cultura. En ese proceso ella encontrará que muchas veces los valores que plantea no van acorde con lo que vive el hombre; sin

<sup>22</sup> En la segunda parte de nuestra investigación se buscará profundizar en la vivencia de lo trascendente en el mundo andino.

embargo, siguiendo el mensaje evangélico, la apertura constante es algo propio de su acogida maternal, así se afirma que «el servicio a la persona y a la sociedad humana se manifiesta y actúa a través de la creación y la transmisión de la cultura, que especialmente en nuestros días constituye una de las más graves responsabilidades de la convivencia humana y de la evolución social» (Juan Pablo II 2007: 102). Este análisis ayuda a superar la idea de que la relación entre fe y cultura se hace solamente en grupos de especialistas o técnicos, ya sean intelectuales o altos responsables, porque todo el pueblo está llamado a evangelizar. Por otro lado, se ha de reconocer que la separación entre fe y cultura popular es un espacio nuevo a estudiar y valorar: «la cultura debe considerarse como el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, libertad y creatividad, el testimonio de su camino histórico. En concreto, solo desde dentro y a través de la cultura, la fe cristiana llega a hacerse histórica y creadora de historia» (Juan Pablo II 2007: 44). La cultura popular, a la que se puede llamar de la vida cotidiana, debe estar marcada por la vivencia histórica del Evangelio.

La relación entre cultura e historia marca el recorrido de los pueblos; en la medida en que la fe entra en la cultura, la historia de los grupos humanos se deja tocar por los valores cristianos y estos ingresan en su propia identidad.

#### **4. LA PROPUESTA DEL CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA**

El Consejo Pontificio de la Cultura surgió de una propuesta lanzada por el Papa Juan Pablo II para promover el encuentro de la Iglesia con todas las culturas, siguiendo el deseo del Concilio Vaticano II y de los sínodos de obispos. Este consejo tiene como función estudiar y analizar las corrientes culturales del mundo e intenta responder a los interrogantes presentes en el hombre y en la sociedad contemporánea. Ello ayudará a enfrentar de manera conveniente los retos que representa la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio, lo cual se deberá realizar mediante un discernimiento para comprender las mentalidades presentes en el mundo actual y levantar propuestas para una pastoral de la cultura.

A continuación parece conveniente presentar los aportes realizados por el Consejo Pontificio para la Cultura en su análisis llamado «Para una pastoral de la cultura» (Consejo Pontificio de la Cultura 1999). Ya en la introducción, este documento retoma la preocupación de Juan Pablo II por buscar que el mensaje de Cristo sea accesible a las nuevas culturas y a las formas actuales de sensibilidad, es decir, por cómo puede la Iglesia de Jesucristo expresar su mensaje al espíritu moderno. Se asume que la pastoral de la cultura surge de la misión de la Iglesia en el mundo actual en una percepción renovada que se fundamenta en el Concilio Vaticano II. Es a partir de esto que la Iglesia podrá hablar de una nueva evangelización, en donde los nuevos rasgos de la cultura sean desafíos y puntos de apoyo para una pastoral de la cultura.

Una primera intuición del documento es remarcar que la labor esencial de una pastoral de la cultura es la de restituir al hombre su plenitud de criatura «a imagen y semejanza de Dios» (Gen 1,26), alejándose de la tentación antropocéntrica de considerarse independiente del creador. Esto ha de llevar a afirmar que «el mismo progreso de la cultura demuestra que en el hombre existe algo que trasciende la cultura» (Consejo Pontificio de la Cultura 1999: 9). En este sentido, el documento es sensible a la constatación que hiciera Pablo VI, es decir, que la separación entre Evangelio y cultura es el



drama de nuestra época. Entonces, ¿cómo se llega a las raíces profundas de la cultura para presentar la Buena Nueva? Se considera que se debe hablar en el lenguaje del hombre actual, intentando dirigirse a él en su totalidad, en el nivel espiritual, económico, moral y político. Esto debe producir una transformación en las costumbres y comportamientos.

De manera interesante, el documento busca mostrar un binomio importante en la relación entre fe y cultura: la exigencia de la evangelización de la cultura y la inculturación del mensaje de la fe. Esto pide un discernimiento desde el Evangelio para aproximarse mejor a hacerlo presente. El documento continúa el camino realizado por *Redemptoris missio* al considerar que «el encuentro entre fe y cultura se da entre dos realidades que no son del mismo orden. Por tanto, la inculturación de la fe y la evangelización de la cultura constituyen un binomio que excluye cualquier forma de sincretismo» (Consejo Pontificio de la Cultura 1999: 15). Con esto se busca guardar el sentido universal del mensaje del Evangelio.

El mismo documento considera que un tema primario para la cultura es el de la educación, dado que es uno de los campos donde más presente ha estado la Iglesia desde antiguo. Se afirma que la educación no se puede limitar a transmitir conocimientos, sino que debe preparar a la persona para integrarse en la vida social y de tal manera promover la maduración del individuo de manera integral. Ámbitos idóneos para lograr este objetivo serán la familia, la escuela y la universidad.

En el campo pastoral, los nuevos retos plantearán una evangelización inculturada, la cual significará una presentación renovada del mensaje cristiano basada en la tradición de la Iglesia y sostenida por el testimonio de la comunidad cristiana. Esto se debe ver complementado por un continuo discernimiento, a la luz del Espíritu Santo, en la oración de la comunidad. Y todo ello se complementará con una actividad pastoral (homilias, catecismos, misión popular y escuelas de evangelización) unida a medios modernos de comunicación.

## 5. LA EVANGELIZACIÓN SEGÚN EL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

En esta parte de la investigación interesa presentar el camino realizado por la Iglesia de América Latina para asumir la invitación hecha por el Concilio Vaticano II en torno al tema de la fe y la cultura. De manera especial, las conferencias generales del episcopado latinoamericano han subrayado este interés. Nos centraremos, principalmente, en los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

Desde el inicio de esta parte parece importante resaltar que el proceso de evangelización en América Latina es antiguo. La nueva evangelización asume todo el proceso vivido en su historia en estas tierras, lo cual incluye su identidad religiosa. No se parte de cero. Se ha de impulsar, animar y promover lo que existe, además de cambiar lo que sea necesario en la religiosidad y en las acciones pastorales.

El Papa Juan Pablo II se expresaba en estos términos al hablar de la Iglesia en América Latina:

La Iglesia, como lo demuestra la historia con elocuentes ejemplos, ha sido en América Latina el más vigoroso factor de unidad y de encuentro entre los pueblos. Seguid, pues, prestando todo vuestro aporte, dilectos pastores, a la causa de la justicia, de una bien en-

tendida integración latinoamericana, como un esperanzado servicio a la unidad. (García Díaz 1997: 482)

El tema de la cultura se vuelve un punto clave para poder caminar hacia una integración y respeto mutuos. Como afirma el Papa Juan Pablo II, el tema de la justicia no puede ser ajeno al discurso cristiano en este continente.

El análisis del mensaje de los obispos americanos se inicia con los elementos que aporta la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín (1995). El documento resultante<sup>23</sup> fue aprobado por el Papa Pablo VI el 24 de octubre de 1968. En aquella reunión se habló sobre la promoción humana, la evangelización y el crecimiento en la fe<sup>24</sup>.

Conscientes de que el Espíritu Santo habla a todo el Pueblo de Dios, los obispos muestran el contexto latinoamericano como un espacio en cambio, lo cual se aleja de cualquier visión estática. Entonces, es comprensible reconocer que «hay un proceso de transformación cultural y religiosa» (*Medellín* 1995: 6.1) conformado por procesos culturales vividos que llevan a encontrar diferencias y puntos en común, de tal manera que «América Latina, además de una realidad geográfica es una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes. El enfrentamiento y las soluciones deben responder a esa historia, a esos valores y a esos problemas» (*Medellín* 1995: 19). En este sentido, el documento de Medellín busca encaminarse a la búsqueda de soluciones desde el propio medio latinoamericano. Para el documento, esto será posible a partir de la propia riqueza cultural lograda, la cual se encuentra en los valores culturales, religiosos y étnicos que crean una conciencia común.

En esta visión dinámica de lo que ocurre en el continente<sup>25</sup>, los obispos plantean tres áreas a examinar: la promoción del hombre y de los pueblos; el encaminarse a una evangelización adaptada y una maduración de la fe; y lo concerniente a los problemas relativos a los cristianos.

En el campo de la promoción humana, el documento reconoce que existe falta de integración sociocultural en el continente, teniendo como probable causa la superposición de culturas que conviven juntas. Ante este reconocimiento, se considera que un aporte que se debe brindar como Iglesia es el de colaborar, desde el quehacer pastoral, a la formación de las conciencias de los creyentes, de tal manera que crezcan en sus responsabilidades como tales, tanto en lo personal como en lo social; así se logrará una sana comunión. El documento reconoce que el creyente debe encaminarse a una verdadera integración de su vida.

<sup>23</sup> En adelante: *Medellín*.

<sup>24</sup> El aporte de *Medellín* para la vida de la Iglesia en Latinoamérica es clave: «*Medellín* tiene el mérito de haber sido ocasión y estímulo para la gestación y el nacimiento de una teología, esta vez sistemática y científica, de cariz y contenido explícitamente latinoamericano» (Moreira 1984: 13). Además, consideramos importante la participación peruana en la conferencia de Medellín: «La participación peruana en Medellín fue importante, puesto que además de la presidencia del Cardenal Landázuri, tuvieron actuación importante los Obispos Mons. Metzinger, Mons. Durand, Mons. Dammert y el P. Gustavo Gutiérrez en las comisiones de Medios de Comunicación, de Pobreza de la Iglesia, de Movimientos Apostólicos y en la comisión teológica respectivamente» (Dammert 1990: 14).

<sup>25</sup> Es interesante el juicio que realiza Gustavo Gutiérrez ante esta situación: «Los años que van de Vaticano II a *Medellín* (1965 a 1968) son vividos con intensidad en la Iglesia latinoamericana. Visto a la distancia este período nos parece caracterizado como una búsqueda de América Latina por parte de una Iglesia que había estado hasta entonces orientada hacia fuera del continente». Consideramos que este comentario ayuda a concebir lo que significa *Medellín* en el proceso de Latinoamérica y en su propia percepción cultural (Gutiérrez 1990: 23-73).

En cuanto al tema de la cultura, encontramos que ella está referida en el sentido de «cultura alta», es decir, aquella que los ciudadanos deben adquirir, y no tanto en el sentido de «cultura vivida», por ejemplo: «Esto exigirá, además de aspectos jurídicos y técnicos, cuya determinación no es nuestra, la organización de los campesinos en estructuras intermedias eficaces [...] que permitan el acceso a la población campesina a los bienes de la cultura, de la salud, de un sano esparcimiento, de su desarrollo espiritual» (*Medellín* 1995: 35). Es así que la cultura es entendida como una presencia o una ausencia en la vida del hombre. En otro momento se afirmará: «diversas formas de marginalidad, socioeconómicas, políticas, culturales, religiosas, tanto en las zonas urbanas como en las rurales» (*Medellín* 1995: 40), en donde el marginado cultural sería aquel que no cuenta con acceso a formación o estudios. Otro texto que reafirma lo dicho es: «quisiéramos dirigir nuestro llamado, en primer lugar, a los que tienen una mayor participación en la riqueza, en la cultura o en el poder» (*Medellín* 1995: 46). La cultura es considerada en su dimensión de conocimientos a adquirir, más que como un reconocimiento de los valores en los que se vive. Sin embargo, se logra percibir la situación especial que viven los indígenas: «existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana» (*Medellín* 1995: 59).

Por otro lado, se hablará de la religiosidad popular como fruto de una evangelización realizada desde siglos atrás, la cual cuenta con características propias: «es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sin número de devociones, basada en la recepción de los sacramentos» (*Medellín* 1995: 77). Más adelante se afirmará que esta religiosidad popular muestra muchas virtudes cristianas en su práctica, sobre todo en el plano de la caridad, aunque presente en ocasiones inconsecuencias en su conducta moral. El texto, ante la religiosidad popular, asentirá también que:

Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un gran poder casi tiránico, y tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. (*Medellín* 1995: 78)

El documento de Medellín busca brindar una lectura teológica de lo presentado, sosteniendo que «corresponde precisamente a la tarea evangelizadora de la Iglesia descubrir en esa religiosidad la secreta presencia de Dios, el antes de la encarnación o de la predicación apostólica, y hacer fructificar esa simiente» (*Medellín* 1995: 68). Es así que la Iglesia debe poder discernir la presencia de Dios en las culturas. Esto requerirá una nueva pedagogía pastoral que incluya la reevangelización de las diversas áreas humanas del continente y un espíritu de reconversión. La experiencia de fe siempre tiene una expresión cultural propia, la cual hemos de conocer y apreciar.

Se considera en el documento de manera positiva la vivencia de la religiosidad popular, su deseo no es realizar un análisis científico, sino reconocer la experiencia de Dios de pueblos que lo hacen patente desde sus culturas. Así, en el documento de Medellín se percibe una conciencia fuerte de análisis de las expresiones culturales desde lo que son los mismos pueblos, resaltando sus valores y símbolos: «esta afirmación supone no solo una sana antropología, sino más profundamente un acto de fe en el Dios viviente

que penetra y acompaña la historia de los pueblos» (Celam 1997: 96)<sup>26</sup>. Además, se busca invitar a conocer las expresiones religiosas al interior de las diversas culturas.

A continuación, presentamos los aportes realizados por la conferencia de Puebla: «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina». El 27 de enero de 1979, el Papa Juan Pablo II inauguraba esta conferencia en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de ciudad de México, diez años después de la conferencia de Medellín, con el deseo de promover una Iglesia de comunión y participación.

El documento resultante tiene como tema general el de la evangelización, siguiendo la línea de *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, de donde aparece como tema «el presente y futuro de la evangelización en América Latina». En *Puebla*, la preocupación por la pastoral en la cultura partirá de la constatación presentada en *Evangelii nuntiandi*, al afirmar la «ruptura entre la fe y la cultura» (Pablo VI 1995 [1975]: 26). Ya desde el discurso inaugural de la conferencia, el Papa enfatizó la necesidad de una correcta visión de la Iglesia para tener una justa visión de la evangelización. Se considera importante reconocer que detrás de la temática de fe y cultura se encuentra subyacente la temática eclesiológica. El tratar el tema de la fe y la cultura obliga a recordar que «la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre» (Pablo VI 1995 [1975]: 34). Desde aquí podemos afirmar que será poco creíble nuestro mensaje si no intenta responder a las realidades con las que se encuentra el ser humano en el medio en que vive. Esto significa que se debe estudiar el estilo de vida común, conocer la cultura latinoamericana y discernir sus modos propios (*Puebla* 1979: 397). Para lograr este objetivo se propuso un plan pastoral de la cultura que contemple la transformación evangélica de la misma (*Puebla* 1979: 395). De esta manera, evangelizar la cultura consiste en anunciar la buena noticia a la cultura de un pueblo o, como afirma *Evangelii nuntiandi*, evangelizar un pueblo «alcanzando su cultura»<sup>27</sup> (Pablo VI 1995 [1975]).

Este documento se presenta como un espíritu común a vivir en la historia del continente latinoamericano que tendrá dos dimensiones: la comunión y la participación. Una comunión con Dios y una participación en la Iglesia. El documento se pregunta cómo se puede vivir más profundamente el Evangelio de Cristo en Latinoamérica, reconociendo que la evangelización lleva cinco siglos presente en el continente. Para ello asume como necesario conocer el contexto sociocultural vigente.

El aporte de la labor evangelizadora ha sido amplio, tanto en el campo de la educación y la asistencia como en el campo de la dinámica intelectual, a través de universidades, escuelas, diccionarios o gramáticas, que son ejemplos de una evangelización que ha buscado promover la cultura, así como unirse en el crecimiento de la Buena Nueva en la cultura del continente.

<sup>26</sup> Nos parece interesante resaltar que el capítulo VI de la conferencia episcopal de *Medellín* invitaba a profundizar en la necesidad de estudios multidisciplinares de la religiosidad, ámbito en el cual se ha desarrollado la obra de Manuel Marzal. Además, este documento valora una pastoral litúrgico-catequética conocedora de las manifestaciones populares, lo cual será profundizado por Diego Irarrázaval. Finalmente, otra propuesta que hacía el documento de *Medellín* era la promoción de las experiencias vivenciales de la fe en comunidad, ámbito que estudiamos en el aporte de Gustavo Gutiérrez en la tercera parte de nuestra investigación.

<sup>27</sup> En esta línea es importante recordar que: «Evangelizar la cultura consiste en alcanzar con la fuerza de la Palabra de Dios ese modo propio del hombre en la sociedad, ese proceso de autorrealización de un pueblo, penetrando la zona más profunda de las razones de vivir y de su actuar, que surgen bajo formas culturales e inspiran la organización de la convivencia social» (Do Carmo Cheuiche 1990: 181).

El documento, al analizar el contexto sociocultural vigente, afirma que se invita a «todos los cristianos a que colaboren en el cambio de las estructuras injustas; comuniquen valores cristianos a la cultura global en que viven y, conscientes de los adelantos obtenidos, cobren ánimo para seguir contribuyendo a perfeccionarlos» (*Puebla* 1979: 77). Queremos remarcar esta invitación a transmitir los valores cristianos en la cultura en la que viven los creyentes<sup>28</sup>. Por otro lado, esta aproximación se acerca a una definición de cultura vivida, es decir, a que la cultura se halla presente en el espacio en que viven los individuos.

El texto asume una concepción de cultura amplia en la que se reconoce que América Latina está conformada por diversas razas y culturas con variados procesos históricos. Sabiendo que ello es verdad, el documento también reconocerá que «en la práctica, se desconoce, se margina e incluso se destruye valores que pertenecen a la antigua y rica tradición de nuestro pueblo. Por otro lado, ha comenzado una valoración de las culturas autóctonas» (*Puebla* 1979: 84). *Puebla* buscará retomar el interés presentado por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del Papa Pablo VI (1995 [1975]), sobre todo en el tema de la evangelización de la cultura. De esta manera, el episcopado de América Latina habla de poder inspirar la cultura con los valores del Evangelio.

En cuanto al aspecto eclesial, el documento de Puebla constata que el peso de la tradición ayudaba a la comunicación del Evangelio, pero que los cambios culturales, sociales y económicos de la época moderna han modificado el contexto. Se afirma que hoy no es así y que, en este sentido, se debe continuar con el mandato de Cristo de proclamar el Evangelio en un mundo en transformación.

Se ha de notar que el documento de Puebla, si bien está marcado por una concepción de cultura más social y antropológica –aquello que los especialistas llaman «la cultura vivida»<sup>29</sup>–, también encontramos en él el uso del término cultura como «cultura alta»: «para formar a los laicos y darles un sólido apoyo en su vida y acción procurará incorporarlos [...] y potenciará todos sus instrumentos de formación, de modo particular los propios del campo de la cultura; solamente así tendrá un laicado maduro y evangelizador» (*Puebla* 1979: 106). Por otra parte, esto muestra la radicalidad del Evangelio, en tanto poco a poco va exigiendo toda la persona en el seguimiento:

Así Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical que abarca a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel personal como social. Porque, si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas. (*Puebla* 1979: 193)

De esta manera, el seguimiento termina marcando la vida de los individuos y de su cultura. Para *Puebla*, ello lleva a constatar que este seguimiento ha de crear testigos, sobre todo testimonios de comunión a la manera de Jesucristo. Nos parece valioso subrayar que el documento de Puebla invita, al igual que la constitución *Gaudium et spes*, al respeto de la dignidad humana: todos los seres humanos son iguales, aunque tengan diversidad de sexos, lenguas, culturas y formas de religiosidad (CEV II 2002 [1965c]).

<sup>28</sup> Hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. Además, se tiene un gran amor a la tierra (*Puebla* 1979: 19).

<sup>29</sup> «La Iglesia debe esmerarse por realizar un esfuerzo de trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y los símbolos de la cultura en que se inserta» (*Puebla* 1979: 404).

Sabiendo que el Espíritu continúa la obra de Cristo, el documento considera que Él ya se encontraba en las culturas precolombinas: «El Espíritu, que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; Él mismo les ayudó a recibir el Evangelio; Él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del continente» (*Puebla* 1979: 119). Este mismo Espíritu debe ser el que guíe el discernir la presencia de Dios en el contexto cultural en que se vive y con la ayuda de las mediaciones que puedan facilitar este objetivo. Por lo tanto, la misión evangelizadora es responsabilidad de todo el Pueblo de Dios, como lo había planteado *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]: 14).

El documento estudia la evangelización de la cultura y así responde a la llamada que hizo la exhortación *Evangelii nuntiandi*, a tal grado que la definición será la misma que presentó este texto (Pablo VI 1995 [1975]: 18).

Con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios [...] de modo que puedan llegar a «un nivel verdadero y plenamente humano» (CEV II 2002 [1965c]: 53). Es el «estilo de vida común» (CEV II 2002 [1965c]: 53) [...] que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de «pluralidad de culturas». (*Puebla* 1979: 172)

Esta definición de cultura incluye todo lo vivido por el pueblo, incluye sus valores y todo aquello que lo une y le brinda una «conciencia colectiva». El reto de la evangelización será llegar hasta las raíces de esta cultura. Además, el documento recuerda el valor creativo de la cultura y su deseo de continuar la obra de Dios. Para ello la Iglesia no ha de evangelizar solamente a los individuos, sino también a las culturas. Esto ha de significar apreciar el valor de la religión de nuestros pueblos, no solo para transformarla, sino para valorar todo lo que ha hecho en beneficio de los hombres. Se ha de reconocer que la cultura no es una categoría estática, la tradición cultural se encuentra siempre desafiada por el cambio cultural. Esto exigirá un estudio de la religiosidad popular para conocer sus valores y su sabiduría, los cuales muchas veces se muestran en la expresión artística, en el modo de celebrar («he hecho un cambio») y en la manera común de vida.

Es interesante resaltar que la fe vivida es siempre transmitida desde una cultura concreta, esta concepción evita tener una interpretación ingenua o equivocada de la inculturación como encarnación, en la cual la presencia del Evangelio llegaría sin intermediarios, donde la Iglesia anuncia el Evangelio, se encarna en las personas y asume sus culturas, estrechando la vinculación con ellas. Hemos de recordar que siempre la cultura se forma y se transforma en relación con la experiencia histórica de los pueblos; ella es recibida, modificada y transmitida, así podemos hablar de una transformación dinámica en cada cultura.

El documento de Puebla presenta una propuesta de interpretación del proceso cultural vivido en América Latina. Asume que se ha producido un mestizaje cultural y racial, sin negar la presencia constante de las culturas indígenas y afroamericanas. Se afirma que entre los siglos XVI y XVIII se forman las bases de la cultura latinoamericana, en donde la evangelización juega un rol clave, lo cual le dará al pueblo latinoamericano un sentido de trascendencia y de cercanía a Dios. Esta cultura, tanto la mestiza como la de las comunidades indígenas y afroamericanas, empieza a sufrir desde el siglo XVI la presencia de la civilización urbano-industrial. Así, muchas culturas quedarán postergadas o aun eliminadas.

A continuación se presentan los aportes del documento de Santo Domingo ante el tema de la fe y la cultura, es decir, las conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de octubre de 1992. El documento de Santo Domingo<sup>30</sup> busca plantear la nueva evangelización en el continente (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1993).

Desde el inicio del documento se especifica que la evangelización implicará inculturación, por lo tanto, ambos procesos se encuentran unidos: «toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio. Así toda cultura puede llegar a ser cristiana, es decir, a hacer referencia a Cristo e inspirarse en él y en su mensaje [...]. Jesucristo es, en efecto, la medida de toda cultura y de toda obra humana» (*Santo Domingo* 1993: 24). El documento es dividido en tres partes: la nueva evangelización, la promoción humana y la evangelización inculturada.

Debemos resaltar que la concepción de «cultura viva» es algo presente en el documento de Santo Domingo, esto significa que no se habla de grupos humanos estáticos, sino de grupos en cambio, donde el Señor desea actuar:

Mirando la época histórica más reciente, nos seguimos encontrando con las huellas vivas de una cultura de siglos, en cuyo núcleo está presente el Evangelio. Esta presencia es atestiguada particularmente por la vida de los santos americanos, quienes, al vivir en plenitud el Evangelio, han sido los testigos más auténticos, creíbles y cualificados de Jesucristo. (*Santo Domingo* 1993: 29)

*Santo Domingo* reconoce que la fe en el continente está presente y viva, sin embargo, invita a constatar que existen nuevos desafíos que enfrentar: «hablar de nueva evangelización no quiere decir reevangelizar. En América Latina no se trata de prescindir de la primera evangelización sino de partir de ricos y abundantes valores que ella ha dejado para profundizarlos y complementarlos, corrigiendo las deficiencias anteriores» (*Santo Domingo* 1993: 33). Esto marca un principio de nuestra investigación: en el mundo andino se tiene cinco siglos de presencia del Evangelio, esto nos hace alejarnos de cualquier lectura que asuma que hemos de iniciar un proceso de inculturación; en este sentido, se afirma que la inculturación del Evangelio ya se hizo, se sigue realizando y es un reto constante.

Para Juan Pablo II la evangelización significaba una radical conformación con Jesucristo, nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión. Así, esta evangelización irá en la línea de la encarnación del Verbo. La primera parte del documento plantea el fundamento teológico de la inculturación, mostrando que el Evangelio debe encarnarse en la cultura como Jesús<sup>31</sup> lo hizo en el mundo judío. Con esto se intenta enfrentar el «catolicismo cultural», en el cual una buena parte de los bautizados no han tomado conciencia de su pertenencia eclesial, de manera que limitan su vida cristiana a momentos concretos, como son los sacramentos.

En el primer capítulo de la segunda parte de *Santo Domingo* se describe el agente de la evangelización. Para que ella sea inculturada, el agente será la Iglesia o el Pueblo de Dios en sus diversas misiones, tanto los obispos como los laicos; y la misma Iglesia ha de inculturarse.

<sup>30</sup> En adelante: *Santo Domingo*.

<sup>31</sup> Esta lectura teológica de la inculturación tiene una marca cristológica donde se resaltan tres misterios: Encarnación, Pascua y Pentecostés (*Santo Domingo* 1993: 263-286).

De manera interesante, se vuelve a encontrar en este documento la concepción de «cultura alta», la cual habla de una cultura adquirida por el cristiano: «los pastores procuraremos, como objetivo pastoral inmediato, impulsar la preparación de laicos que sobresalgan en el campo de la educación, de la política, de los medios de comunicación, de la cultura y del trabajo» (*Santo Domingo* 1993: 72).

También aparece el tema del secularismo considerado como un serio desafío a la nueva evangelización, ya que se piensa que es incompatible con la libertad humana y que la religión es antihumana y alienante porque separa al hombre de su quehacer terrenal. Ello hace que aparezcan nuevos retos en el binomio fe y cultura en Latinoamérica (*Santo Domingo* 1993: 154).

En el segundo capítulo de la segunda parte, sobre «la promoción humana», se muestra el destinatario de la inculturación, el cual debe reconocer lo que ocurre en su contexto, buscando una coherencia entre su experiencia de fe y sus compromisos de vida (*Santo Domingo* 1993: 157-227).

El documento de Santo Domingo culmina con la intención de llevar adelante las orientaciones del Concilio Vaticano II, las cuales han sido aplicadas en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla. Esto se traducirá a partir de la de Santo Domingo en tres compromisos: el inicio de una nueva evangelización para los pueblos de Latinoamérica, la promoción humana integral de los pueblos latinoamericanos y la evangelización inculturada.

Hemos de recordar que en el año 1990 la Conferencia Episcopal Peruana elaboró su *Plan pastoral. Orientaciones para una nueva evangelización* (1990). En ese momento los obispos se planteaban obedecer a dos principios: la mayor fidelidad a la esencia del Evangelio a partir del Concilio Vaticano II y del magisterio posterior y la atención al contexto histórico actual del Perú, al de nuestro continente y del mundo. Los obispos reconocerán que «si bien el Perú no es aún un país debidamente integrado [...], la fe católica ha calado en los diversos sectores sociales y culturales que lo conforman y esto es una promesa de unidad y de identidad común, porque lo religioso, al ser la respuesta a las preguntas más fundamentales que el hombre puede hacerse, es el núcleo de toda cultura integrada» (Conferencia Episcopal Peruana 1990: 6). A su vez, se afirma que la Iglesia es esencialmente misionera y continúa la misión de Cristo; por consiguiente, su manera de anunciar el Evangelio la debe alejar de una postura que trata de expandir la propia institución buscando prosélitos más que haciendo discípulos (Conferencia Episcopal Peruana 1990: 16). De esta manera, la Iglesia intentó dentro de su acción renovar y perfeccionar las culturas a partir del Evangelio; a su vez, buscó promover la conciencia constante de inculturar el Evangelio, encarnándolo en las culturas existentes para que sea vivido a plenitud. Además, se buscará impulsar la evangelización de la cultura, de manera que, partiendo de un serio estudio de nuestra realidad, promueva una cultura más humana. A su vez, se debería estudiar las influencias y corrientes culturales activas en el proceso de mutación cultural (del campo o de la ciudad), buscando precisar las cadenas causales (causas y consecuencias) para promover su correcto desarrollo<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Estos análisis son parte de la propuesta que se hiciera la Iglesia peruana al inicio de la década de 1990 para responder a la nueva evangelización y profundizar en la relación entre fe y cultura en el Perú.



Se considera necesario terminar este capítulo reconociendo el aporte realizado en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America*<sup>33</sup>. Este documento reconoce que se han celebrado ya cinco siglos de predicación del Evangelio en el continente, lo cual significa para la Iglesia de Latinoamérica no solo un don, sino una fuente de grandes responsabilidades, es así que en la reunión de Santo Domingo se invitó a una nueva evangelización.

El Papa Juan Pablo II propuso como tema de trabajo el «encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América». Se dirá que «el tema así formulado expresa claramente la centralidad de la persona de Jesucristo resucitado, presente en la vida de la Iglesia, que invita a la conversión, a la comunión y a la solidaridad» (Juan Pablo II 1999: 6). A su vez, el documento intenta continuar la línea de trabajo realizada por las asambleas generales del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Este sínodo se enmarca también en la propuesta de la Iglesia universal para celebrar el Gran Jubileo del año 2000, lo cual significó la realización de asambleas de obispos correspondientes según continentes: África (1994), América (1997), Asia (1998), Oceanía (1998) y Europa (1999), todas ellas enmarcadas dentro de un espíritu de nueva evangelización: «el tema de fondo es el de la evangelización, mejor todavía, el de la nueva evangelización, cuyas bases fueron fijadas por la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI» (Juan Pablo II 1999: 10).

El documento se centra en la persona de Jesús y en su capacidad de transformar la vida de los seres humanos. Considera que la fe cristiana ha estado presente en la formación de la identidad del continente y dentro de las diversas presencias valora la existencia de una piedad popular profundamente enraizada en los pueblos. Esta piedad popular puede ayudar a promover una conciencia eclesial y es expresión de la inculturación de la fe católica. Sin embargo, ello no es todo, la diversidad cultural presente en la globalización cultural y en la urbanización cambia los rostros de los pueblos.

De principio a fin, la exhortación apostólica postconciliar *Ecclesia in America* resalta que Jesús es el centro de la nueva evangelización: Él es la Buena Nueva y, a la vez, el primer y supremo evangelizador. Un campo para mostrar a Jesús será el de la cultura. Juan Pablo II será seguidor de Pablo VI en este interés, es así que la nueva evangelización debe tener una presencia especial en la evangelización de la cultura. Se encuentra que se siguen los trazos marcados por *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]), de manera que se debe inculturar la predicación para que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de quienes lo reciben.

En este primer capítulo se ha podido apreciar el proceso vivido por la Iglesia en torno al tema de la fe y la cultura. Hemos logrado apreciar cómo este tema ha sido tocado y la importancia que se ha ido dando al mismo. Un punto medular es el reconocimiento de que, en el plano antropológico, el hombre es imagen de Dios y está llamado a una vida digna, ámbito en el cual la Iglesia considera que la cultura es un espacio a valorar. Esto ha llevado a que la Iglesia se sienta invitada a conocer los diferentes lenguajes de nuestro tiempo para hacer presente el Evangelio.

Además, queda claro a través del magisterio posterior al Concilio Vaticano II que el encargado final de presentar el Evangelio a las culturas es el Pueblo de Dios guiado por

<sup>33</sup> Asamblea especial del sínodo de los obispos para América, celebrada en el Vaticano del 16 de noviembre al 12 de diciembre de 1997.

el Espíritu Santo. Desde este principio, se puede apreciar cómo la Iglesia de América Latina toma lo planteado por la Iglesia universal e intenta profundizar en la relación entre Evangelio y cultura desde su realidad. A partir de esto se puede comprender su interés por promover análisis culturales que ayuden a hacer presente el Evangelio en el medio latinoamericano, sobre todo en las culturas autóctonas.

# Capítulo II

## La inculturación

### 1. LA VERDAD HISTÓRICA DE LA REVELACIÓN CRISTIANA

La teología, durante la primera parte del siglo XX, se abre paso hacia una concepción más vital y personal de la fe, lo cual representa una aproximación moderna a los problemas sociales, morales y filosóficos. Esta teología se construye con la sagrada escritura, la tradición y el magisterio. En este ambiente, la teología fundamental se fue presentando como una ciencia de los principios teológicos que tiene como fundamento la revelación, la cual será comprendida como automanifestación de Dios a los hombres, sobre todo buscando sus fundamentos bíblicos. En esta línea, conviene recordar la concepción fuertemente histórica de la revelación presentada en el Concilio Vaticano II.

Por su parte, para el creyente, el conocimiento de Jesús implica el reconocimiento de que Él viene enviado por el Padre. Si consideramos verdadero el sentido revelado de la religión cristiana, ella ha de asumir una economía de la salvación. La experiencia cristiana está centrada en la persona de Jesús, Él es la manifestación plena de Dios. Aquello en lo cual nosotros creemos toma valor en la Pascua, la Muerte y la Resurrección de Cristo, que dan sentido a la historia. Basado en ello, hoy se vive en el tiempo de la espera y la confianza (Uríbarri 2003: 3067). El punto de origen del acto de creer será siempre el mismo: «Jesús es el Hijo del Padre, el Verbo Encarnado, aquel que murió y resucitó, el que nos da el Espíritu». Él no es solamente la palabra encarnada, además es el testimonio de una encarnación redentora, entrando a la vida humana asume el pecado que aleja al hombre de Dios. Todo trabajo teológico ha de partir de lo dicho, J. M. Rovira i Bellosó asumirá este enfoque afirmando:

El criterio fundamental de inculturación no es otro sino el criterio de la encarnación, según el cual la fe se incardina en una cultura determinada para iluminarla y elevarla. Según el criterio de la encarnación, pueden y deben asumirse aquellos elementos de cada cultura que no estén claramente marcados por el pecado, es decir, por la inhumanidad. Este criterio cuenta con una larga historia. (Rovira i Bellosó 2000: 344)

La propuesta de amor brindada por Dios a los hombres tiene un valor de verdad y se les ofrece para que su vida sea vivida en plenitud. Es Dios mismo el que viene a salvar, Él mismo se comunica. En esta línea, hemos de reconocer que Jesús y su mensaje se hicieron presentes en la historia de los hombres, de esta manera nada de ella le es aje-

no<sup>34</sup>. Desde aquí, la invitación de Jesús se hace patente en las múltiples situaciones que viven sus contemporáneos y se comprende que la realizada a las generaciones posteriores de seguidores<sup>35</sup> es la de poder iluminar desde el Evangelio los acontecimientos que les acontecen. Esto será posible porque aquellos seguidores reconocieron la revelación escatológica en la persona de Jesús resucitado, reconocieron que su persona hablaba de algo distinto.

El día de hoy, la teología fundamental, dentro de su quehacer, debe enfrentar los desafíos presentados por el mundo de la cultura, lo que implicará retomar la figura de Jesús, que es la revelación de Dios; figura que debe ser ofrecida respetuosamente a todos los hombres, dado que todos son invitados a la salvación. Esta afirmación es completada con la aproximación planteada por el Concilio Vaticano II al reconocer que «las semillas del Verbo» están presentes en todas las culturas, que la bondad y la verdad están en ellas. Al reconocer esto consideramos que la cultura se abre como un campo interesante para la elaboración teológica.

Por otra parte, la experiencia de fe es también una dimensión importante de la teología. Es así que se afirma que la revelación y la fe guardan una fuerte relación y se entiende la fe como una respuesta a la revelación. Se ha de afirmar que la fe es un fenómeno antropológico y no se limita a ser un fenómeno religioso. La experiencia de ser creyente es algo presente en el ser humano, mucha de nuestra experiencia de aprendizaje parte del creer. La fe guarda una dimensión de encuentro personal como comunión, como comunicación. Cada vez que nos damos a los demás nos revelamos en nosotros mismos.

La sagrada escritura muestra la relación constante entre Dios y los hombres, relación en la cual Dios se muestra al hombre a través del cumplimiento de sus promesas y en su acompañamiento al pueblo elegido. Por su parte, el Pueblo de Dios ha de responder creyendo y poniendo su confianza en Dios. Para el creyente y la comunidad, la fe tiene una fuerte marca personal en tanto implica a su persona y da sentido a su vida; por otra parte, guarda una dimensión cognoscitiva. Los creyentes se unen a un Dios vivo, el cual se muestra como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto ayuda a apreciar que la fe no es la unión a algo sino a alguien. Por lo tanto, hemos de afirmar que los creyentes tienen un conocimiento diverso de sí, de su historia y de la comunidad<sup>36</sup>, de manera que pueden confesar su fe a los otros. Sin embargo, también hemos de afirmar que nunca tenemos una fe pura, la cual asumiría que no se cuenta con elementos culturales, los cuales, es verdad, en ocasiones no son fáciles de reconocer por el creyente.

<sup>34</sup> Nos parece conveniente recordar lo que afirma Felicísimo Martínez: «Toda revelación, aun la más gratuita y sobrenatural, necesita ser mediada por un lenguaje humano y, por consiguiente, por unas experiencias humanas. De lo contrario, nunca llegaría a ser captada como tal revelación. Así sucedió con la revelación que tuvo lugar en la historia de Jesús [...], no hay revelación divina sin mediaciones humanas» (Martínez Díez 1997: 66).

<sup>35</sup> Consideramos importante recordar la trascendencia de Jesús como plenitud de la revelación: «La literatura apostólica presenta constantemente a Jesús como el momento culminante de una larga historia de revelación. Él es la palabra definitiva de Dios (Jn 1,14), la exégesis de Dios (Jn 1,18): “Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas; en estos tiempos nos ha hablado por medio del hijo”. Jesús es presentado como la consumación de la revelación judeo-cristiana, la última palabra de Dios, la revelación definitiva. Según la literatura neotestamentaria, ya no hay otra revelación que esperar» (Martínez Díez 1997: 104).

<sup>36</sup> En este sentido, el conocimiento no se muestra solamente en el plano individual, también se hace presente en el plano comunitario: «La palabra “fe”, además de significar propia y específicamente el “acto individual del que cree”, designa también a la comunidad creyente: a la institución de la fe», de esta manera limitamos cualquier posibilidad de lectura individualista de la fe (Rovira i Beloso 1987: 25).

En la misma vida de Jesús se muestra la salvación. Por su parte, el hombre desde la experiencia de fe acoge la revelación dada. No se podrá tener una experiencia de Jesús resucitado sin una experiencia de fe. Aquí se vuelve importante el rol que cumple la Iglesia, en tanto ella es la unión de aquellos que creen y testimonio del mensaje de Jesucristo. En esta línea, el término inculturación subrayará la universalidad del plan salvífico de Dios y la invitación a todos los seres humanos a responder desde el medio en que viven.

## 2. EL ESTUDIO DE LA INCULTURACIÓN EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Se considera que el objeto de la teología es explicar el misterio de Dios y su deseo de salvación. Dentro de este gran deseo se encuentra la fuerte relación existente entre teología y realidad cultural. Pero si bien ello es verdad, hemos de reconocer que el trabajo teológico ha de escuchar la palabra desde una situación concreta, en servicio a la comunidad (Roest Crolius 2005: 4-5). El término inculturación hace su aparición posteriormente al Concilio Vaticano II y después de *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]). Lentamente se fue clarificando su temática.

Dado el interés contemporáneo por el tema de la inculturación, parece importante profundizar en el significado de este término, sobre todo porque ello brindará elementos para comprender la segunda y tercera parte de nuestra investigación. El término inculturación es nuevo, a pesar de que la relación entre fe y cultura es antigua en la vida de la Iglesia. No se debe olvidar que este término se encuentra inicialmente entre el mundo de la antropología y el de la teología (Roest Crolius 1978: 726). Se puede afirmar que el tema de la inculturación ha sido desarrollado de manera interdisciplinaria; teólogos, filósofos y antropólogos han dado una palabra sobre él, es decir, «el término inculturación cobra fuerza con el progreso de la teología y la antropología cultural» (Carrier 1997: 31). Sin embargo, al ser utilizada como un elemento en la elaboración teológica, la idea de inculturación asume un sentido diverso al de la antropología cultural. El discurso teológico se dirigirá hacia el tema de la salvación presente en Jesucristo. El fundamento teológico de la inculturación se encuentra en la Encarnación del Hijo de Dios que asumió las condiciones culturales de los pueblos. Esto obliga a resaltar dos aspectos importantes de la evangelización que no se pueden olvidar: la inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura. Finalmente, lo que está en juego es cómo se puede aproximar la fe cristiana a las personas. Recordemos que la inculturación no es un acto puntual, sino que implica un proceso. Esto supone conocer la cultura en tanto espacio de realización del hombre y de tal manera que se pueda responder según el medio en el cual el Evangelio se hace presente. A su vez, interesa reconocer la bondad del Evangelio como «semilla» enriquecedora de la cultura.

Las partes siguientes de esta obra buscan reconocer que en el medio andino se ha buscado conocer y profundizar en la cultura propia, de tal manera que el Evangelio se haga patente, sobre todo después del Concilio Vaticano II, sin negar que este proceso es ya antiguo en esta tierra y que la fe ha dado grandes frutos. En esta línea, parece importante una acción pastoral cuidadosa, la cual debe mirar a la cultura, en particular a aquella que denominamos cultura viva, es decir, al conjunto de principios y valores que fundamentan a un pueblo; también se deben tener en cuenta los códigos de conducta recibidos por un grupo humano. Estas culturas vivas deben conocerse para hacer cada vez más patente la presencia del Evangelio.

Antes de seguir con este capítulo parece importante resaltar la clave escatológica planteada: no existe cultura que goce plenamente en sus hábitos, costumbres y tradiciones del mensaje de Jesús. Esto significa que se está siempre en un proceso continuo para hacer presente el mensaje del Evangelio en las culturas. Ahora podemos abrirnos a una concepción donde todos los creyentes se encuentren por igual en su seguimiento al Señor y el criterio para conocer la profundidad de nuestro seguimiento es el Evangelio.

### 3. LA COMPRESIÓN DE LA CULTURA

El tema de la cultura se abre para la fe cristiana como un espacio importante a enfrentar. Es así que se busca presentar este tema desde lo que se considera una dimensión importante para mostrar el Evangelio. Antes de ello parece interesante reconocer que cultura y sociedad son conceptos distintos, pero también hemos de decir que toda cultura tiene expresiones sociales y que toda sociedad se basa en presupuestos culturales. Esto ayuda a evitar una visión de cultura alejada de la idea de sociedad (Azevedo 1990; Latourelle y Fisichella 1992: 689-701). Por lo tanto, no nos centraremos en la concepción de alta cultura, aquella que acostumbamos llamar cultura «cultura», sino en una concepción antropológica cultural<sup>37</sup> del término. En este sentido, la riqueza y la diversidad de las culturas se vuelven desde siempre para la fe cristiana y para la elaboración teológica un ámbito en cuyo conocimiento se debe seguir profundizando.

Se sabe que el Concilio de Jerusalén tuvo consecuencias importantes para la expansión del Evangelio en el mundo griego. Ello crearía cierto pluralismo cristiano; así, se puede encontrar en Jerusalén una impronta más judía y en Antioquía una impronta más helenista. En este sentido, el día de Pentecostés la presencia del Espíritu Santo inicia una nueva relación entre fe y culturas. Ello no instaura una uniformidad de culturas, dado que se comunica en la diversidad, siempre buscando la comunión (CTI 1998a: 405). Desde el principio, la evangelización no se dio al margen de los contextos culturales.

El origen latino de cultura, el verbo *colo*, con sus derivados *colonus*, *incola*, *agricola*, *cultus* y *cultura*, parece indicar una relación estable y activa en un lugar: cultivar la tierra y honrar la divinidad de esta tierra. Estos significados de *colo* indican una relación entre religión y cultura (Roest Crollius 2005: 17).

Hemos de recordar la definición de cultura que diera E. Tylor: «La cultura es todo un complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y todas las demás disposiciones y hábitos adquiridos por el hombre, en tanto que miembro de una sociedad» (Tylor 1920: 1)<sup>38</sup>. De esta manera, la cultura es comprendida como totalidad sistemática que el individuo adquiere por aprendizaje en cuanto miembro de una sociedad particular. El sujeto principal de la cultura será el ser humano. Resaltamos como rasgos propios de la cultura el hecho de ser adquirida desde el ambiente en el que se crece; a su vez, será importante la socialización, aquello que

<sup>37</sup> Una aproximación que ayudará ante el tema de la cultura: «Desde entonces el estudio de la cultura se asume por los antropólogos como asunto esencialmente suyo. Pero con una particularidad: ellos toman una cultura como algo que, en vez de diferenciar a las personas cultas de las menos cultas, caracteriza a todas las personas en común frente al mundo animal» (Tornos 2001: 20).

<sup>38</sup> Esta definición de E. Tylor ayuda a no tener una visión acabada de lo que es la cultura y le brinda un sentido dinámico. Sin embargo, no podemos negar que la cultura colectiva tiene un fuerte nivel inconsciente, el cual no es observado por los miembros de los diversos grupos humanos.

nos hace partícipes con otros de maneras comunes de vivir y plantearnos la vida. No conviene olvidar que las culturas ayudan a brindar una identidad, así los individuos se encaminan a una identidad propia en su crecimiento. Por lo tanto, el individuo puede comprenderse a partir de su cultura.

Antes del Concilio Vaticano II, el tema de la valorización de la cultura no estaba tan presente y para mucha gente solamente significaba algo del plano intelectual y sin ninguna relación antropológica. No se utilizaba la palabra cultura en el sentido socio-histórico. Tiempo después, el tema del binomio fe y cultura se encuentra presente en el Concilio Vaticano II y luego la constitución pastoral *Gaudium et spes* ayudará a reconocer la pluralidad de culturas existentes (CEV II 2002 [1965c]).

Se ha afirmado que *Gaudium et spes* presenta el tema de la cultura desde dos enfoques, uno donde se habla de la cultura en particular, de carácter más humanista, la cual cada ser humano está llamado a adquirir, guardar y transmitir; y otro, de carácter más etnológico, en donde se habla de las culturas en plural, en referencia a las maneras de vivir en común de los pueblos<sup>39</sup>. Este segundo enfoque será el más desarrollado en la discusión posterior al Concilio Vaticano II, lo cual se verá complementado con la aclaración de que la Iglesia no se identifica con ninguna cultura en particular y que todo pueblo es siempre invitado a transformarse más claramente a la luz del Evangelio. Se puede decir que esto reafirma una clave en la perspectiva de la pluralidad de culturas, propia de la historia humana. De esta manera se reducen las formas de comprensión que asumen la separación entre culturas primitivas y modernas y se muestra que la Iglesia, que también es portadora de valores culturales, está situada entre factores diversos y contradictorios.

Una de las principales áreas de trabajo de la fe cristiana luego del Concilio Vaticano II ha sido la de la cultura, así la evangelización de la cultura se ha vuelto algo importante. En este sentido, es interesante analizar el período que va desde la constitución pastoral *Gaudium et spes* hasta la exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo moderno *Evangelii nuntiandi* (Peelman 1993: 69).

Por otra parte, *Gaudium et spes* resalta un sentido histórico y social de la cultura, esto significa que la cultura tiene una connotación de conjunto. Esta concepción de cultura se refiere a un sistema vivo, capaz de transformarse, y por tal razón debemos estudiar los dinamos que se dan a su interior. Dicha concepción, además, se aleja de la visión de falta de cultura como ausencia de conocimientos<sup>40</sup>. La lectura antropológica ayudará a explicar la base de la cultura, con lo cual se da el salto de una concepción de cultura «elevada» a una concepción de cultura como condición de vida, como organizaciones y como reconocimiento de varias formas de vida, lo cual explica la diversidad cultural a lo largo de la historia (Gallagher 1999: 59). Volviendo entonces a lo que se ha venido desarrollando, se puede decir que se encuentran dos dimensiones de la cultura: la cultura en el sentido humanista clásico y la cultura considerada como estilo de vida o como antropología viviente (Carrier 1988: 12)<sup>41</sup>. El documento *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c]) mostrará tanto la visión clásica de cultura, es decir, la primera dimensión, como también una visión más antropológica, es decir, la segunda dimensión.

<sup>39</sup> «La cultura, vista desde la antropología, reflexiona sobre la diversidad de pueblos, buscando mostrar sus fundamentos y razones de ser» (De França Miranda 2002: 57).

<sup>40</sup> Achiel Peelman confirma esta opinión: «No hay ningún grupo humano o persona individual sin cultura. Además, para cada grupo humano o persona individual, la cultura es más un proyecto de vida a realizar que un producto acabado» (Peelman 1993: 44).

<sup>41</sup> Lo que es nuevo en este enfoque es la aproximación antropológica del concepto de cultura, ella hará referencia a mentalidad o estilo de vida.

Resaltamos la importancia que se le da a la comprensión antropológica del término cultura, la cual ayuda a presentar un nuevo enfoque de este tema. Esto ayudará a comprender que los individuos sin su propia cultura se sentirían limitados en lo que son, ya que la cultura ayuda al reconocimiento de uno mismo y confirma la dignidad. Joseph María Rovira i Belloso presenta este tema de la siguiente manera: «cultura no es algo accidental a la vida humana, ni distinción para unos pocos; es atributo esencial del ser humano y, por consiguiente, dimensión universal: para todos los hombres» (Rovira i Belloso 2000: 14). El texto de *Gaudium et spes* considera que Dios se revela a los hombres mediante la cultura propia, de esta manera, la fe cristiana ha de estar abierta a las diversas culturas. Se puede afirmar que el Concilio Vaticano II ayuda a comprender la relación entre fe y cultura desde un nuevo enfoque, en el cual se resalta la aproximación antropológica. Solo recientemente se ha dado un sentido más sociológico o histórico-antropológico a esta relación, siendo entendida como el universo humanizado que una colectividad crea, el cual incluye hábitos, creencias, comportamientos y cualificaciones (Gigliani 1999: 22).

Hemos afirmado que el Concilio Vaticano II dará el fundamento para el desarrollo posterior del tema de la inculturación:

La semilla, que es la palabra de Dios, germinando en tierra buena, regada con el rocío divino, absorbe la savia, la transforma, la asimila para dar al fin fruto abundante [...], para lograr este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y palabras revelados por Dios consignados en la Sagradas Escrituras y explicados por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. (CEV II 2002 [1965b]: 582)

Una verdadera presencia del Evangelio en la cultura necesita una profundización teológica, antropológica y cultural para mostrar verdaderamente el mensaje evangélico. Es así que la obra de Manuel Marzal se vuelve de gran valor para la evangelización en el mundo andino. Hervé Carrier resalta la importancia del análisis cultural en el proceso de evangelización cuando dice que «la maduración del diálogo evangélico se ha beneficiado de la reflexión teológica y sociológica más reciente, que ha hecho a los católicos más solidarios de su época y les ha apremiado a adoptar los métodos de análisis cultural para mejor definir su servicio del hombre y su acción evangelizadora en el mundo» (Carrier 1988: 9). Es esta invitación a ser más conscientes de la cultura para promover la evangelización la que motiva la obra de Manuel Marzal.

Posteriormente, luego del Concilio Vaticano II, el IV Sínodo de Obispos de septiembre de 1974 trató el tema de la evangelización en el mundo. Al final de este encuentro, los obispos pidieron al Papa Pablo VI que elaborara algunas instrucciones sobre el tema. Es así que, en 1975, Pablo VI publicó la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, la cual puede ser considerada como el documento más apropiado para el tema de la evangelización de la cultura. En este texto se asume la preocupación por la cultura, sin embargo, hemos de reconocer que ni Pablo VI ni el Concilio Vaticano II usaron el término inculturación. Se considera que evangelizar no es transmitir un mensaje a individuos, sino transmitir un mensaje a la conciencia de personas y colectividades (Pablo VI 1995 [1975]: 18), a sus juicios, valores, intereses, maneras de pensar y modelos de vida (Pablo VI 1995 [1975]: 19) y ello apuntará a evangelizar la cultura y las culturas de los hombres (Pablo VI 1995 [1975]: 20). Esta aproximación de *Evangelii nuntiandi* marca la nueva aproximación que se irá estableciendo en la comprensión de la relación entre fe y cultura. Es así que la vida debe ser marcada por el Evangelio, toda ella, de manera que la



cultura pierde su connotación de élite. La atención al uso en plural del término cultura marcará un cambio importante.

A su vez, se afirmará que el Evangelio no se identifica con ninguna cultura, en tanto ellas son formas temporales de realización (Pablo VI 1995 [1975]: 20). De la misma manera, no puede existir ninguna cultura que se asuma plenamente como cristiana, sin negar que la fe siempre está encarnada en una cultura. El Evangelio trasciende todas las culturas, pero, a su vez, pensar en un Evangelio ausente de la cultura no sería posible. La Iglesia no se identifica con ninguna cultura en particular, entra en comunión con todas las formas culturales para purificarlas y enriquecer la comunidad eclesial<sup>42</sup>. De esta manera, el mensaje evangélico purifica y transforma las culturas. Además, la Iglesia no tiene una relación única con una cultura. Por otro lado, esta matización es importante para entender que las culturas no son neutrales, ella están elaboradas por seres humanos; son construcción humana.

#### 4. HACIA UNA DEFINICIÓN DE INCULTURACIÓN

Si bien el tema de la inculturación se desarrolló posteriormente al Concilio Vaticano II, es un tema antiguo en la Iglesia.

La Iglesia se pregunta cuál será el lenguaje que contemple la cultura y en el deseo de adaptación a las culturas irá fraguando el término inculturación. En general, son diversos los términos que se han utilizado para comprender las relaciones entre Evangelio y cultura: adaptación<sup>43</sup>, contextualización<sup>44</sup>, indigenización<sup>45</sup>, aculturación<sup>46</sup>, enculturación<sup>47</sup>, encarnación<sup>48</sup> e inculturación<sup>49</sup>.

Si bien se establece una relación entre encarnación e inculturación, en donde se resalta el que Jesucristo se haya hecho hombre por todos los seres humanos, sin embargo, esta relación ha recibido críticas, en tanto considera la inculturación de una manera fija y sin movimiento, negando que la fe siempre es fe inculturada.

<sup>42</sup> Esta afirmación es presentada en *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c]: 58).

<sup>43</sup> Hacía referencia en las décadas de 1950 y 1960 a la actitud que debía tener el misionero. Con adaptación se asumían algunos elementos de otra cultura, pero no había interés por el *ethos* cultural.

<sup>44</sup> Proviene de círculos protestantes y pone énfasis en los aspectos sociales, buscando que el Evangelio sea contextualizado en cada realidad.

<sup>45</sup> Hace referencia a los individuos que pertenecen a una cultura nativa y que tienen por labor hacer suyo el mensaje cristiano.

<sup>46</sup> Es un término propio de la antropología cultural y designa el proceso de transformación en el encuentro de dos grupos culturales distintos. La antropología religiosa lo ha utilizado para explicar las relaciones entre religión y cultura. La palabra aculturación fue empleada inicialmente por antropólogos norteamericanos a fines del siglo XIX. Esto es confirmado por Peelman (1993: 48).

<sup>47</sup> Hace referencia al proceso de una persona para ser introducida en su cultura; incluye los códigos, valores y normas de un determinado grupo, los cuales son transmitidos a las nuevas generaciones.

<sup>48</sup> Si bien en el plano teológico es un término referido a la persona de Jesús y lo pone como modelo, puede limitarse a ser un paralelismo (recordemos *Ad gentes* [CEV II 2002 [1965b]: 10]) que no deja claro que la fe está ya siempre inculturada. Esto hace caer en la cuenta de que no hay mensaje cristiano que no esté ya traducido a una cultura. Esta posición crítica es defendida por A. Roest Crolius (1978), M. De França Miranda (2002) y Geffré (1984).

<sup>49</sup> Consideramos que la definición más apropiada de inculturación es la que propone A. Roest Crolius, la cual es presentada más adelante en este mismo capítulo. En el artículo «What is so New about Inculturation?», A. Roest Crolius presenta detalladamente el proceso histórico del término inculturación en el pensamiento de la Iglesia (1978). Además, el mismo autor, en «Inculturation and the Meaning of Culture», considera que el término inculturación no es un nuevo nombre para adaptación sino una condición concomitante en el proceso de evangelización.

En 1962, J. Masson utilizó el término *inculturación* para hacer referencia a la Iglesia. Luego, este término fue retomado por la Asamblea de Conferencias Episcopales de Asia en 1974 y en 1975 por la Congregación General XXXII<sup>50</sup> de la Compañía de Jesús.

La *inculturación* significa que la fe crece en el interior de la cultura en la cual se hace presente y no lo hace como algo externo o superficial a ella. Además, ese crecimiento de la fe no tiene un límite, siempre continúa y se puede desarrollar más. Por ello, toda comunidad que recibe el Evangelio lo hace desde su cultura y, al mismo tiempo, los portadores del Evangelio conocen las formas de pensar y las situaciones que se viven en el nuevo ambiente. Además, el Evangelio establecido en una cultura tendrá que ser capaz de transformarla desde dentro.

Para establecer la relación entre la fe y las culturas existirían requisitos a cumplir, los cuales, si se desea definirlos, podrían ser: hacer comprensible la relación entre realidad humana y realidad cultural; tener una visión global del fenómeno cultural; explicar la relación entre cultura y culturas.

Dicho lo anterior, podemos asumir como definición de *inculturación* la siguiente:

La *inculturación* de la fe es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura del pueblo en que reside, de tal modo que esa experiencia no solo se expresa conforme a lo específico de dicha cultura, sino que además llega a convertirse en una fuerza que la anima, orienta y renueva, creando en ella una nueva unidad de comunión enriquecedora para ella misma, pero también para la Iglesia universal. (Roest Crolius 1978: 73)

La *inculturación* del Evangelio es la forma concreta de evangelizar las culturas. El proceso de *inculturación* pide un camino de cambio para que el Evangelio se haga verdaderamente presente en una cultura. La *inculturación* significa transmitir el mensaje en el lenguaje de los otros; el acto de comunicar se vuelve importante. Esto implicará que no creamos que nuestra propia visión del mundo es la única o mejor que otras. Por otro lado, la *inculturación* llamará a una unidad en la pluralidad, en la cual el Espíritu Santo guíe a la Iglesia. El proceso de *inculturación* no termina, porque el Espíritu –el cual actúa en libertad– sigue haciéndose presente o también porque las culturas mismas siguen transformándose (De França Miranda 2002: 49).

Como se afirmaba en el primer capítulo, el aporte de Juan Pablo II al tema de la cultura y la evangelización es importante; ello es mostrado en la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*. En ella se hace referencia a la *inculturación* del misterio encarnatorio, para que se pueda llevar el Evangelio a la cultura y a las culturas. Esto demandará a la catequesis conocer las culturas y sus elementos.

## 5. CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS PARA LA FE INCULTURADA

La historia del cristianismo está marcada por un continuo esfuerzo por acercar su expresión y su práctica al hombre según las épocas con la intención de que los cristianos puedan vivir experiencias salvíficas en sus vidas. Partiendo de esta verdad, se considera, por un lado, que la palabra salvación no es accesoria: el hombre contemporáneo tiene necesidad de experimentar en la transmisión de la fe que está invitado a trascender y, por otro lado, que el mensaje cristiano es fuente de salvación para el ser humano.

<sup>50</sup> Hablamos del decreto 5 de la Congregación General 32, celebrada entre diciembre de 1974 y marzo de 1975.

En el año 1985, la Comisión Teológica Internacional publicó un informe llamado «Temas selectos de teología» (CTI 1998b)<sup>51</sup> con ocasión de los veinte años de clausura del Concilio Vaticano II. En este informe se buscaba hacer un balance de la recepción que había tenido este concilio en el mundo: ¿qué había cambiado desde 1965? El informe continúa en la línea de lo dicho en el Concilio Vaticano II al afirmar que «la comunidad que ellos [los cristianos] forman está compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y han recibido el mensaje de salvación para proponérselo a todos. Por ello, se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia» (CEV II 2002: 238).

Esto significará que los cristianos se sienten llamados a anunciar la palabra de Dios bajo la guía del Espíritu Santo, reconociendo la riqueza de cada cultura. Por eso, la Iglesia o Pueblo de Dios, al hacer presente este Reino, no quita ningún bien temporal a ningún pueblo. Al contrario, favorece y asume las cualidades, riquezas y costumbres de los pueblos en la medida en que son buenas y, al asumirlas, las purifica, desarrolla y enaltece. Esta valoración del tema de la cultura será confirmado en el informe de la Comisión Teológica Internacional, desde donde se sigue lo que afirmara Juan Pablo II: «portar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas» (1995b: 53)<sup>52</sup>. De esta manera, se mantiene la invitación a que la comunidad cristiana, siguiendo el ejemplo de Cristo y con la ayuda del Espíritu, se pueda encarnar en cada lugar, en cada tiempo y en cada pueblo. Vale la pena recordar que asumimos que el agente principal de la inculturación es el Espíritu Santo, el cual actúa en la comunidad cristiana organizada como Iglesia.

El informe mencionado considera que la inculturación no es solamente asumir tradiciones culturales diversas, sino que significa una acción o servicio de todo el hombre y a todos los hombres; ella penetra y transforma todas las relaciones, está atenta a los valores del pasado y mira también al futuro (CTI 1998b: 345). Se parte de que la condición humana es una, todos comparten la misma naturaleza, pero las culturas son diversas. Es en esta situación que el Evangelio llama a lo más profundo del hombre, en tanto su valor es transcultural.

Tiempo después, la Comisión Teológica Internacional presentó su estudio sobre el tema de la fe y la inculturación (CTI 1998a)<sup>53</sup> y, dado que intenta enmarcarse en la línea de lo que ha sido el pensamiento de la Iglesia en estos años, lo tenemos en cuenta. El informe retoma la convicción de Juan Pablo II de que la encarnación ha sido una encarnación cultural. Esto significaría que, al igual que la humanidad de Cristo, las culturas pueden ser un espacio para mostrar la fe cristiana. Sin embargo, se recuerda la trascendencia de la revelación, en tanto la palabra de Dios no puede identificarse de manera exclusiva con los elementos culturales que la acogen. Por otra parte, se invita a reconocer la necesidad de la evangelización de las culturas, debido a que la cultura es el espacio propio para el crecimiento del hombre (CTI 1998a: 395).

<sup>51</sup> Informe publicado el 2 de octubre de 1985.

<sup>52</sup> H. Carrier afirma que la perspectiva teológico-cultural que apareció en el Concilio Vaticano II se vio reforzada con la atención al tema de la cultura que mostró Juan Pablo II (Carrier 1988: 36).

<sup>53</sup> Este documento fue publicado al final de la sesión de octubre de 1988 de la Comisión Teológica Internacional. Se considera trabajar este tema por dos razones: la importancia que ha tomado y la insistencia con que el magisterio lo ha tocado después del Concilio Vaticano II. Es importante resaltar que la noción de cultura que presenta es aquella de *Gaudium et spes* (CEV II 2002 [1965c]), la cual muestra una dimensión personal y dinámica.

El texto parte de afirmar una relación entre naturaleza y cultura, es decir, sabiendo que la naturaleza es aquello que constituye al ser –y que Dios es el que da lo que las naturalezas son–, por lo tanto, las culturas están marcadas por un significado en el cual el hombre puede reconocer la voluntad de Dios. De esta manera, los múltiples campos de la cultura humana ayudarán al desarrollo del ser humano. En el nivel antropológico, se ha de reconocer que el centro de la cultura es la persona humana, pero una persona que es ser de comunión, de manera que la experiencia de dar y recibir es un rasgo propio de su ser. Esto evita cualquier repliegue de la persona sobre sí misma o sobre su cultura, posición que ayuda a valorar el dinamismo de la experiencia cultural en las personas.

Por otro lado, se parte de considerar al hombre como un ser religioso, asumiendo que la orientación hacia lo absoluto está inscrita en su ser profundo. De tal manera, la religión es parte de la cultura y las grandes religiones muestran el movimiento ascendente del hombre hacia Dios.

El origen soteriológico de la inculturación se puede desarrollar en tres momentos<sup>54</sup>: la Alianza, la centralidad de Jesús y el Espíritu Santo y la Iglesia de los apóstoles. La Alianza de Dios hecha con un pueblo concreto será realizada para bien de toda la humanidad. El Antiguo Testamento es prueba de la fidelidad de Dios a su pueblo. Este Dios vivo acompaña a su pueblo elegido y la revelación escrita muestra las huellas de las experiencias culturales y sociales del pueblo de Israel y de pueblos vecinos.

En el Nuevo Testamento se pueden encontrar tres momentos importantes en el tema de la fe y la cultura: el primero está marcado por el testimonio de Jesús, el segundo sería la comunidad cristiana primera dentro del contexto judío y, por último, el tercero, la labor evangelizadora en el mundo helénico y pagano.

La figura de Jesús es el centro de la salvación y el centro del mensaje cristiano. Jesús será capaz de criticar la religión y la cultura de su tiempo (Mt 20,1-16; Lc 15,11-32; 18,9-14). Desde aquí entendemos que la inculturación busque mostrar el mensaje salvador de Cristo, el cual no puede estar ausente en la evangelización de la cultura. El cristianismo introduce un dato nuevo en la historia: la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre que ingresa en la historia de la humanidad para realizar la salvación de los hombres. Él funda un pueblo nuevo y lo envía a las gentes a través de los tiempos. En esto podemos encontrar la radicalidad de Jesucristo: «entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según su cultura propia de las diversas épocas» (CEV II 2002: 58). Finalmente, Jesucristo mismo será el sujeto y el actor principal de la inculturación, puesto que Él es la palabra proclamada. Decíamos que la Encarnación de Cristo había sido una encarnación cultural. «Cristo mismo, por su Encarnación, adoptó las condiciones sociales y culturales peculiares de los hombres con los que vivió» (CEV II 2002: 565). Él se hace presente en una historia y en una cultura determinada, donde a su vez, trasciende todo particularismo para hacerse presente a todo ser humano y cultura.

En Pentecostés, con la presencia del Espíritu Santo, la promesa de la salvación se hace presente en los creyentes. La presencia del Espíritu será causa de comunión entre los hombres. Este Espíritu no crea una nueva cultura, sino que ayuda a los creyentes a

<sup>54</sup> Este esquema responde a la propuesta planteada por la Comisión Teológica Internacional en su documento sobre la fe y la inculturación (1998a).

vivir unidos en la diversidad<sup>55</sup>. Tampoco más adelante, tras el Concilio de Jerusalén, se asume que los nuevos creyentes deban abandonar su cultura para adoptar la fe de la ley del pueblo judío (CTI 1998a: 405). Más adelante, la Iglesia antigua realizó una inculturación de la fe, en donde asume elementos de la filosofía y de la cultura griegas, sin que ello signifique la ausencia de ruptura con algunos elementos de esta cultura. Esto repite lo que todo proceso de inculturación ha de cumplir: por un lado, la asimilación de la cultura donde el cristianismo se hace presente y, por otro, la crítica y transformación de tal cultura desde el Evangelio.

## 6. LA ACCIÓN ECLESIAL FRENTE AL BINOMIO FE Y CULTURA

La tradición participa en la transmisión de la fe y es un punto radical. Esta transmisión representará asimilación, reinterpretación y proceso de crecimiento propio en la asimilación, sobre todo si se desea enfrentar los nuevos retos que presentan los nuevos tiempos y contextos. Ella no deja de enmarcarse en el impulso misionero de la Iglesia primitiva y es consecuencia de la experiencia pascual de los discípulos. No se ha de olvidar que los relatos de encuentro con el resucitado terminan con un envío en misión.

Sabiendo que la evangelización de la cultura no es posible sin la inculturación del Evangelio, se puede afirmar que la comunidad eclesial es el agente privilegiado de la inculturación.

La Iglesia es testimonio de Cristo e intenta servir a la construcción del Reino de Dios: «el presupuesto eclesiológico de toda inculturación es la misión universal que el Cristo ha confiado a su Iglesia» (Carrier 1997: 56). Esto le da una universalidad que busca estar abierta a todas las culturas. La obra de evangelizar las culturas es un acto de humanización a la luz del Evangelio, en el cual la figura de Jesucristo aparece como modelo de nueva humanidad, como ya hemos afirmado. En esta situación la definición de cultura del Concilio Vaticano II es clave para la comprensión dinámica de la eclesiología.

Cada comunidad vive desde el Espíritu Santo y crece desde la Iglesia que proclama el Evangelio, desde el mismo Evangelio que penetra en la vida de los pueblos y gracias a las culturas que lo acogen. Todo ello da la vitalidad al cuerpo. No se ha de olvidar que en la eclesiología del Concilio Vaticano II, la Iglesia es concebida como una comunión de comuniones. Por lo tanto, la propuesta de evangelizar la cultura significará «convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos» (Pablo VI 1995 [1975]: 24). En lenguaje antropológico, se puede hablar de un cambio en las formas colectivas de interpretación del mundo de los grupos humanos.

Tomamos a continuación la definición que realiza Juan Martín Velasco: «Transmitir la fe es, fundamentalmente, educar a la persona en la experiencia de Dios presente en su interior, provocando en ella la adhesión de la fe y la experiencia de esa adhesión» (Velasco 2002: 86). Desde esta línea, la experiencia y el testimonio se vuelven cruciales para la transmisión de la fe y el proceso de identificación con personas y grupos que viven el

<sup>55</sup> La Comisión Teológica Internacional lo presenta en estos términos: «El modelo es *Koinonía* de fe y de *ágape*, que se comunica en la pluralidad sin dividirse, es Cuerpo de Cristo cuyos miembros están unidos sin uniformidad» (1998a: 405).

Evangelio será el mejor testimonio. La evangelización de la cultura no es obra de apóstoles solos, es una labor de toda la comunidad cristiana. Desde siempre el testimonio ha sido una invitación a creer, en él se sintetiza lo que se cree. El centro se encuentra en la persona de Jesucristo y desde aquí los creyentes irán configurando su vida. Si se pudiera cumplir una labor pedagógica, esta sería la de facilitar al sujeto experiencias de trascendencia, algo que lo ayude a reconocer que el mundo no se limita a lo visible, a lo material o a sí mismo. Ello implica un proceso de descentramiento en el ser humano, lo cual significa en clave cristiana seguir el modelo de Cristo, y traerá como consecuencia la atención a los más pequeños, a los pobres, a las víctimas. Es así que cada grupo humano deberá hacerse cargo de las personas más desfavorecidas.

Para ello se ha de valorar los aportes de la antropología cultural, resaltando su dimensión religiosa. Es decir, un estudio serio sobre la cultura. Este proceso logrará que las Iglesias particulares sean más conscientes de su ambiente cultural y hará a la comunidad verdaderamente teológica, como comunidad que busca entender su fe y transmitirla a otros. No se ha de olvidar que la inculturación es un proceso que demanda la maduración gradual al interior de la comunidad cristiana.

Dios se encuentra presente no solo de manera trascendente, sino también de manera inmanente en nuestro mundo, por ello la cultura es algo propio de esta búsqueda. Hemos de asumir que siempre hay algo teologal cuando el hombre busca trascenderse y deja libre su deseo de absoluto. En ello se encuentra algo de Dios: «la cultura, si bien está sujeta a la ambigüedad por el hecho de surgir de la finitud humana y del egoísmo, ella logra hacer transparente el dinamismo del Espíritu Santo en el ser humano» (De França Miranda 2002: 142). No hemos de olvidar que afirmamos que las semillas de lo cristiano se encuentran en todas las culturas<sup>56</sup> en tanto todo es creado por Dios. La presencia cristiana se encuentra donde el Espíritu de Cristo hace surgir un hombre nuevo en el hombre como ser individual y ser colectivo.

Esto obliga a ver con otros ojos los procesos religiosos y culturales. Lo cual significa revalorar antiguos y nuevos espacios para hacer presente el Evangelio. Es así que la Comisión Teológica Internacional considera la piedad popular como la unión de la fe y la piedad cristianas con las formas de la religión anterior de los pueblos. Estas también se pueden entender como devociones con las cuales los cristianos muestran su sentimiento religioso en el lenguaje simple, ya sea en fiestas, peregrinaciones, teatro o danzas (CTI 1998a: 408). Pero se ha de estar atentos a no trasladar un tronco filosófico cultural común, lo que implica crecer en una comunicación intercultural que ayude a su vez a crecer en el diálogo y, por lo tanto, prestar más atención a las tradiciones filosóficas, culturales y religiosas. No se puede olvidar que, desde sus orígenes, el cristianismo debió asumir la particularidad de una determinada cultura; de la misma manera, las Iglesias locales irán aportando sus riquezas al cristianismo. Así, se sigue el camino trazado por *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]). Por su parte, Achiel Peelman considera que «las zonas que la Iglesia es llamada a evangelizar en este momento no son solamente geográficas, además son culturales y sus fronteras atraviesan las instituciones tradicionales de nuestra sociedad: la familia, la escuela, el barrio y la ciudad» (Peelman 1993: 72).

En la línea de lo realizado por los autores que se estudian en esta investigación, la Comisión Teológica Internacional invita a conocer profundamente las culturas y sus expresiones religiosas, de tal manera que el Evangelio sea transmitido de una mejor ma-

<sup>56</sup> Hacemos referencia a la doctrina de San Justino sobre el *lógos spermatikós*.

nera: «tenemos que desarrollar una capacidad de analizar las culturas y de percibir sus incidencias morales y espirituales. Una movilización de toda la Iglesia se impone para que sea afrontada con éxito la tarea extremadamente compleja de la inculturación del Evangelio en el mundo moderno» (CTI 1998b: 414).

Por otra parte, se ha de reconocer que durante el proceso de evangelización algunos elementos culturales pueden aparecer en contradicción con el Evangelio y en esta situación el Evangelio irá cambiando los corazones y los hábitos. La invitación no es a vivir o crear manifestaciones nuevas, se trata de ser y vivir en el modo cristiano. El proceso de inculturación es un proceso continuo que incluye comportamientos y modos de pensar, vivir, celebrar o relacionarse. Podemos decir que la inculturación se realiza cuando el Evangelio transforma la vida de la comunidad y se conforma en el fundamento de su comportamiento, concepción de vida, valores y acciones (De França Miranda 2002: 80-81). Esta visión ayudará a evangelizar de una manera profunda, partiendo de lo que viven las personas. Nos parece interesante resaltar los cuatro aspectos a evangelizar que señala Achiel Peelman: en primer lugar, hemos de evangelizar nuestra fe para que podamos anunciar al Dios de Jesucristo y no a otro Dios. En segundo lugar, hemos de evangelizar nuestra oración para que nuestra vida sea completamente entregada a Dios. En tercer lugar, se invita a evangelizar nuestra esperanza, poniendo la confianza en Dios y no en nuestras seguridades. En último lugar, hemos de evangelizar nuestra generosidad, lo que nos ayudará a reconocer que hemos crecido al interior de una cultura en la cual hemos estado sostenidos por un número incalculable de gestos gratuitos (Peelman 1993: 99). Esta presentación puede ayudar a innovar nuestro camino en la presentación del Evangelio.

El reto es ayudar en el crecimiento del seguimiento de Jesús, invitación que es propuesta a todos los seres humanos, lo cual le da trascendencia al mensaje cristiano y lo hace transcultural (Tamayo-Acosta 2004: 35). En esta misma línea, parece importante analizar cómo se hace presente el tema de la inculturación en América Latina.

## 7. LA INCULTURACIÓN EN AMÉRICA LATINA

El lenguaje de la Iglesia latinoamericana sobre el tema de la cultura fue asumiendo una aproximación antropológica y teológica a la luz del Concilio Vaticano II. Es interesante ver cómo el pensamiento eclesial ha ido asumiendo la valoración de las culturas autóctonas en el continente latinoamericano a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]). Recordemos lo que dijo el documento *Ad gentes* en torno a la valoración de la cultura en la formación de los nuevos sacerdotes en la Iglesia postconciliar:

Estas exigencias comunes con la formación sacerdotal, incluso pastoral y práctica, deben armonizarse, según las normas del Concilio, con el afán de ir al encuentro del modo de pensar y actuar de la propia nación. Ábranse, pues, y agudícense las mentes de los alumnos para que conozcan bien y puedan juzgar la cultura de su nación; en las disciplinas filosóficas y teológicas vean con claridad las relaciones que existen entre las tradiciones y la religión patria y la religión cristiana. Además, la formación sacerdotal debe tener en cuenta las necesidades pastorales de la región. (CEV II 2002: 573)

Mas adelante, *Ad gentes* considera que:

Para lograr este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y las palabras revelados por Dios consignados en la Sagrada Escritura y explicado por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. (CEV II 2002: 582)

Esto lleva a que se produzca un diálogo entre el mensaje del Evangelio y el medio en el cual se hará explícito. Parece importante volver a resaltar que el proceso de inculturación del Evangelio no es nuevo en el medio andino, sino que es parte de la historia y la tradición propia de la presencia de la fe cristiana<sup>57</sup> en nuestro medio. Los primeros misioneros fueron constatando que necesitaban conocer a las comunidades y realizar una adaptación y, a la vez, conocer sus idiomas, culturas y religiones; todo ello sin negar los errores cometidos en el proceso de evangelización. Sin embargo, partiendo del principio de que la inculturación es un proceso jamás acabado, consideramos que interesa conocer lo que se ha pensado y realizado, en nuestro medio, sobre todo después del Concilio Vaticano II.

Las mismas asambleas episcopales de Latinoamérica intentaron ser lecturas creativas del Concilio Vaticano II desde un medio concreto. Esto lleva a afirmar que la nueva evangelización se ha ido elaborando en un largo período.

En primer lugar, el documento de Medellín consideraba que América Latina se encontraba en una nueva etapa histórica dentro de la coyuntura mundial, lo que pedía una nueva evangelización. Será justamente la reunión de Medellín la que brinde un nuevo impulso teológico y eclesial y en ella se resaltarán, de manera especial, la opción preferencial y solidaria con los pobres:

El particular mandato del Señor de «evangelizar a los pobres» debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas y estudios que con ese fin ya se hacen [...]. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre y en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones. (*Medellín* 1995: 139)

Finalmente, esto llevará a que *Medellín* presente como grandes temas de discusión los siguientes: una lectura teológica de la pobreza, el sentido de la liberación integral y un nuevo modelo de Iglesia. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]) marcó todo este proceso de evangelización vivido a mediados de la década de 1970 en Latinoamérica.

En segundo lugar, el documento de Puebla muestra la centralidad de Jesucristo, la misión de la Iglesia, el hombre y su dignidad. Pero, además, en clave histórica resalta la evangelización y la cultura, la religiosidad popular, la liberación y la promoción humana y la evangelización ante las ideologías y la política. Se resalta que la evangelización ha de buscar «la redención de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos» (*Puebla* 1979: 343).

<sup>57</sup> No podemos olvidar que muchas ciudades, universidades, arzobispados y obispados fueron ya fundados en el siglo XVI siguiendo el modelo español. Esto significa que existía una relación directa entre lo que se vivía en España con lo que se establecerá en América Latina, sobre todo en lo que se refiere a la religión cristiana del pueblo.



Para ello, parece importante recordar lo que dijera el documento de Puebla en torno a la larga relación entre fe y cultura en América Latina:

Somos conscientes de la insuficiente proclamación del Evangelio y de las carencias de nuestro pueblo en su vida de fe. Sin embargo, herederos de casi quinientos años de historia evangelizadora y de los esfuerzos hechos principalmente después de *Medellín* [...] han producido en numerosos sectores del pueblo de Dios un mayor acercamiento al Evangelio y una búsqueda del rostro siempre nuevo de Cristo que llena su legítima aspiración a una liberación integral. (*Puebla 1979*: 111)

En la reunión de Puebla se consideró importante la renovación y transformación evangélica de la cultura, pero ello debía suponer una inculturación de la fe. Esto significaba encaminarse a una síntesis cultural que pudiera poner de acuerdo con los tiempos la obra evangelizadora de la Iglesia; es así que «la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las culturas y del ambiente social» (*Puebla 1979*: 172). Esto apunta de manera clara a la evangelización de la religiosidad popular, la cual expresa el sentir religioso del creyente.

La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano puso su atención sobre los «rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas pueden ser considerados los más pobres entre los pobres» (*Puebla 1979*: 81), los cuales son identificados como rostros del mismo Jesucristo. Esta afirmación marcará la experiencia de inculturación de la Iglesia en Latinoamérica.

En tercer lugar, la Asamblea General de los Obispos de América Latina realizada en Santo Domingo intentó ubicar el tema de la inculturación en el corazón de la nueva evangelización de las culturas. El documento de Santo Domingo presenta como objetivos: la proclamación de Jesucristo y su mensaje, la promoción humana y la evangelización de la cultura y de las culturas.

De manera clara, *Santo Domingo* considera que la nueva evangelización debe ser inculturada. Aquí se pueden encontrar presentes, de manera más patente, la evangelización y la inculturación.

La búsqueda por aproximar el Evangelio a las culturas trae como consecuencia que el Evangelio se asuma, de manera figurativa, con los rostros propios de los que se abren a su mensaje, es decir, sus propias culturas y tradiciones. Esto nos tiene que llevar a clarificar el término cultura, ya que deseamos alejarnos de una concepción que separaría a los que tienen cultura y a los que no la tienen, sean hombres o comunidades. Desde el contexto latinoamericano parece importante presentar la consideración de Monseñor Samuel Ruiz:

Se usa en forma ambigua la palabra cultura, a veces decimos que una persona es inculta para afirmar que no tiene la educación básica o la elemental información escolar; desde el punto de vista antropológico no hay un solo grupo humano que no tenga cultura, y esta cultura es con frecuencia el fruto milenar de su caminar, de su peregrinar. (Ruiz 1990: 309)

Consideramos que desde la década de 1950 el proceso de evangelización ha sido un camino marcado por las búsquedas y ello ha producido un crecimiento en la experiencia de fe. Esto llevó a descubrir que en los ámbitos de la pobreza no subyacía la incultura –aunque sí existe falta de instrucción–, sino culturas originarias provistas de su propia

sabiduría a las que en estos años comenzó técnicamente a designarse culturas de la pobreza, como las denominó Monseñor Samuel Ruiz. Así, la situación de menosprecio hizo que no se reconocieran sus valores y su aporte a la Iglesia y a las naciones.

La obra de Manuel Marzal se enmarca dentro del deseo de conocer el mundo andino a partir de la antropología religiosa. El conocimiento de una cultura ancestral y la manera como el Evangelio se ha hecho presente en ella es lo que desea presentar esta investigación. El mundo andino plantea el reto de reconocer su sabiduría y valorar sus aportes, los cuales están presentes como cultura viva hasta el día de hoy.

Se puede afirmar que América Latina ha preferido hablar de «evangelización de la cultura»<sup>58</sup>, siguiendo lo que propuso en su momento *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]) e intentando encarnar el Evangelio en la cultura: «el Evangelio debe, de hecho, estar de tal modo dentro de las prácticas sociales de un grupo que sea afirmado, caracterizado, testimoniado, en una palabra, vivido en esta cotidianidad que constituye la vida humana y que encuentra en la cultura, dialécticamente, su cuadro referencial y su expresión» (De França Miranda 1994: 290).

La inculturación en América Latina ha tenido como base la Palabra de Dios y la vida de los pobres, ya que no puede entenderse al margen de la realidad de pobreza existente. Esto ha significado un prolongado proceso de elaboración espiritual a lo largo de las últimas décadas, porque si la inculturación desea ser experiencia espiritual ha de entrar en la cultura de los pobres en el medio latinoamericano.

Sabiendo el carácter histórico de la realidad cultural, el proceso de inculturación no se puede considerar nunca como acabado. Ello implicará pensar en nuevos modelos pastorales para que se cumpla lo planteado por Juan Pablo II: una evangelización nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión (Juan Pablo II 1992b: 46). Esto guarda como base el reconocimiento de que las expresiones de otros tiempos pueden ser incapaces de reestructurar la vida de nuestros contemporáneos, porque se pueden volver arcaicas y no orientar más las experiencias significativas de una generación que afronta nuevos retos (De França Miranda 1994: 285-300). Esta manera de plantearse la relación entre Evangelio y cultura evita posibles anquilosamientos y seguridades conocidas en el proceso de inculturación.

En conclusión, el documento de Santo Domingo continúa con las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II, las cuales han sido aplicadas en las conferencias generales del episcopado latinoamericano, tanto en Medellín como en Puebla. La lectura de este proceso muestra el dinamismo y la evolución de la inculturación en las últimas décadas.

## 8. TEOLOGÍA, RELIGIÓN Y CULTURA

Es importante plantear la relación existente entre teología, religión y cultura antes de empezar a desarrollar la segunda parte de nuestra investigación, sobre todo porque la investigación de la obra de Manuel Marzal obligará a mantener el diálogo con el tema de la inculturación. El trabajo de antropología religiosa realizado por Manuel Marzal ofrece un aporte para el conocimiento de la presencia del catolicismo en el mundo andino.

<sup>58</sup> No se ha de olvidar que el término inculturación se empieza a usar oficialmente con Juan Pablo II. Sin embargo, las investigaciones sobre el Evangelio y la cultura ya estaban presentes en la época de Pablo VI.

Desde esta idea se desea mostrar que su obra será importante para cualquier investigación sobre la inculturación en el contexto religioso latinoamericano.

Dado que la inculturación de la fe se produce dentro de una religión y que esta se encuentra presente en las culturas, se considera importante tratar el tema de la relación entre teología, religión y cultura. Iniciamos este tema con una breve distinción que en ocasiones se plantea: teología y religión marcan su distinción en el hecho de que la teología tiene una relación con la revelación y la religión la tiene con las mediaciones humanas concretas por vivir la experiencia de pertenencia a una tradición y una comunidad espiritual. Por esto, se buscará presentar el ámbito de ambas en la medida en que ayuden a comprender su relación con el tema de la cultura.

Durante el siglo XX, la Iglesia vive la recuperación de la patrística y de los estudios bíblicos. Por otra parte, la teología católica ha profundizado en los estudios de antropología religiosa y todo ello ayudará a brindar un nuevo rumbo a la antropología teológica. Así, podemos leer:

Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos? (CEV II 2002: 701)

La Iglesia expresará en el Concilio Vaticano II el interrogante religioso como elemento existencial del hombre; esta pregunta profunda ha de llevar a abrirse al misterio de Dios por parte del ser humano. Es así que:

La antropología religiosa y la antropología teológica vienen entonces a interesarse y a estimularse mutuamente en el terreno de la experiencia religiosa fundamental, que se revela como el punto de contacto de la entrega divina a los hombres, un punto de contacto de innumerables facetas, dotado de muchos reflejos, según la dotación espiritual de los individuos y los pueblos. (Rossano 1982: 421)

Sería una equivocación considerar el hecho religioso como un simple hecho mítico, sentimental y arcaico que se encuentra en oposición al hombre adulto moderno. El reto es pensar este hecho para los tiempos actuales. La fe cristiana tiene ella misma un fenómeno religioso propio a estudiar; es así que el lenguaje, el simbolismo y la antropología religiosa pueden brindar un gran aporte: «el hombre tiene necesidad de agarrarse a una mediación simbólico-ritual para relacionarse con lo invisible y con el más allá, que es el término normal de la tensión religiosa» (Rossano 1982: 437). El ámbito teológico está invitado a valorar las maneras como el ser humano expresa su vida espiritual.

Tratar el tema de la cultura como ámbito clave para nuestra reflexión teológica y pastoral ayuda a cambiar nuestro centro metodológico. La cultura, sus símbolos, narraciones y ritos son valiosos para nuestra reflexión en cuanto enriquecen la reflexión sobre lo humano. Se parte de afirmar que «el fundamento y el centro de la teología es la revelación de Dios en Jesucristo. Su objetivo particular es la inteligencia crítica del contenido de la fe para que la vida creyente pueda ser plenamente significativa» (Seckler 1990a: 1411). Esto significa que la revelación de Dios en Jesucristo llevará a reconocer un proceso encarnatorio de parte del Hijo. Por otra parte, cuando todas las expresiones

humanas y sociales de una comunidad vinculada hacen referencia a Jesús, entonces se habla de religión cristiana; luego, la labor teológica será la reflexión sobre la acogida y el seguimiento que el creyente hace de la persona de Jesucristo como revelador de Dios Padre. Así se puede encontrar la presencia de Dios encarnado en una comunidad de seguidores que reflexionan su fe.

El ámbito teológico busca responder a la pregunta personal del creyente: ¿por qué creo? De esta manera, se vuelve importante conocer todos los elementos culturales y religiosos para lograr responder a esta dimensión cognitiva.

Buscamos iniciar un reconocimiento del aporte de las ciencias humanas al estudio de la relación entre la religión y la cultura. Para ello, partimos de que la cultura y la religión están íntimamente vinculadas entre sí. La religión ha sido considerada como el fundamento de la cultura por algunos estudiosos, llegando a verla como fundamento del comportamiento humano. Este enfoque asume que si toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y del hombre en particular y si es, pues, una forma de expresar la dimensión trascendente de la vida humana, la religión, es decir, la aproximación del misterio de Dios, es significativa en tanto busca responder al sentido existencial del ser humano. De alguna manera, la religión puede ser considerada como ese deseo del ser humano a la trascendencia presente en la naturaleza humana. Dicho esto, se puede afirmar que el progreso cultural del hombre está de por sí abierto a lo trascendente, y por esto el Evangelio puede ser generador de cultura en la vida de las personas (Carrier 1988: 23).

Por su parte, el cardenal Joseph Ratzinger desarrolló la relación entre religión y cultura en el marco del encuentro de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia<sup>59</sup>. Él inicia esta reflexión afirmando, en aquella ocasión, que en todas las culturas históricas la religión es un elemento esencial de la cultura, es decir, su alma. Para Ratzinger, la fe misma es cultura. La fe desnuda o la religión pura no existen. Dicho de otro modo, en la medida en que la fe ayuda al hombre a saber quién es y cómo debe humanizarse, ella es cultura.

En ocasiones parecería que la religión se enmarca dentro del campo de las experiencias individuales, en el campo de la interioridad y el sentimiento, sin embargo, ella se refleja en creencias, costumbres, tradiciones y ritos, lo cual le da un sentido social. La definición de religión no es fácil. En un sentido funcional, la religión brinda un sentido global de la realidad, buscando darle unidad, haciendo posible la vida social y ayudando a la identidad del individuo. Sin embargo, esto es insuficiente, porque la religión significa el trascender lo cotidiano y el dirigirse a una realidad totalmente otra, fuera del ámbito humano, pero que actúa y se manifiesta en la vida humana. Esto significa que el hombre es un ser abierto a la realidad que lo trasciende (De França Miranda 2002: 67). De esta manera, el fin último de la religión es la orientación del espíritu del hombre hacia el fin último de su vida y brinda así sentido a su existencia.

El ser humano es un ser abierto a una realidad que lo trasciende. Intentando definir teológicamente el término religión, hemos de afirmar que es la relación del hombre con Dios, relación que se puede dar en toda actividad humana y en toda modalidad cultural. Por otra parte, en el campo de la teología fundamental se asume que la relación con Dios no es un monopolio de las religiones; la ética, el arte o la ciencia pueden acercar a la experiencia de Dios (De França Miranda 2002: 73). De esta manera, se mantiene la admiración ante la obra de Dios a través de la humanidad.

<sup>59</sup> Realizado en Hong Kong, del 2 al 5 de marzo de 1993.

La teología ha de ponerse en diálogo con otras ciencias o disciplinas que la ayuden a apreciar mejor su comprensión de Dios, ayudándola a ampliar su método y su enfoque. Esto significa un espíritu de apertura e interdisciplinariedad. Un pensamiento teológico separado de otros puede representar una abstracción intelectual sin contacto con el mundo y con la historia. Este camino interdisciplinario llevará a un crecimiento en nuestra comprensión del fenómeno religioso<sup>60</sup>. Entonces, una mayor valoración de diversas disciplinas enriquecería el trabajo teológico, como es el caso de la filosofía de la religión, la sociología de la religión y la psicología de la religión. Hacerlo implicará un espíritu de diálogo y de mutuo desarrollo. Hemos de utilizar, pues, los resultados de otras ciencias humanas en nuestra elaboración cognitiva. Se puede asumir que es un rasgo propio del conocimiento teológico la historicidad de la reflexión de la fe, la cual nos permite mantener viva la pregunta sobre la inteligibilidad del misterio. Esto hará que la elaboración responda a las preguntas del ser humano en la época que le corresponda a partir de nuestra tradición cristiana.

La fenomenología de la religión buscará encontrar puntos comunes en la estructura religiosa a partir de manifestaciones, sea en el ámbito de lo sagrado, en la actitud religiosa del sujeto o en las mediaciones, creencias y formulaciones doctrinales (Tamayo-Acosta 2004: 181-182). Estos elementos ayudan a tener una visión más global, de tal manera que se comprenda el fenómeno religioso. Por otra parte, el estudio de la religión ayudará a reconocer las funciones sociales del hecho religioso, mientras que la antropología de la religión aportará al trabajo de la teología fundamental la pregunta por el a priori religioso en el ser humano, resaltando la religión como un sistema cultural, de símbolos y de fe y acción. De manera clásica, la antropología de la religión engloba comportamientos religiosos, ritos, mitos, valores y creencias, así como la organización religiosa. Este es el ámbito del estudio de lo sagrado en el ser humano.

A lo largo de la historia, la religión se ha ubicado en momentos importantes de la vida del ser humano: nacimiento, proceso de crecimiento, establecimiento de parentesco y muerte. Esto ha ido planteando el tema del encuentro con lo divino a lo largo de la vida humana en momentos importantes.

Finalmente, se puede afirmar que la teología busca pensar el acercamiento de Dios a los seres humanos, mientras que la religión es el continuo camino del ser humano en la búsqueda de Dios, lo cual incluye diversas mediaciones para llegar a Él, las cuales se agrupan como símbolos, ritos, doctrinas, celebraciones y prácticas religiosas. Podemos constatar que no existe teología sin religión, ni religión sin teología, pero a su vez, cada una guarda sus especificidades.

<sup>60</sup> En este sentido hemos de recordar que «ningún fenómeno puede ser sólo y exclusivamente religioso» (Dhavamony 1990a).



SEGUNDA PARTE

LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ANDINO EN  
LOS ESCRITOS DE MANUEL MARZAL





# Capítulo III

## La misionología jesuita en los Andes

### 1. LA ESCUELA DE SALAMANCA: AMÉRICA A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA

En 1493 el Papa Alejandro VI pidió a los Reyes Católicos que se encargaran de la cristianización de los indígenas descubiertos. Así empieza la relación entre la Corona española y la evangelización americana. La evangelización dependió jurídicamente de la Corona española. Durante la primera parte del siglo XVI, la fisonomía de Europa cambiaba, sobre todo en el plano eclesial y religioso, y el modelo medieval eclesial resultaba insuficiente. La renovación de la escolástica tuvo un teólogo innovador en la persona de Francisco de Vitoria, quien entre 1526 y 1546 fue profesor en Salamanca y explicó a Santo Tomás a partir de la *Summa theologiae*. Vitoria escribió *De indis recenter inventis* (1538) y *De iure belli* (1539). Si bien hasta entonces el clero había participado en las Indias de América a través de misioneros, confesores y obispos, ahora lo haría desde el pensamiento teológico por medio de la Escuela de Salamanca. El tema era la justicia de la conquista de América.

Para comprender la relación planteada entre fe y cultura en los jesuitas y en sus misiones, conviene reconocer la formación y el estudio que ellos realizaban, de manera que se pueda comprender su pensamiento teológico y sus opciones pastorales. La Escuela de Salamanca estará presente en su reflexión teológica y en su acción<sup>61</sup>. La aparición de una mitad del mundo no cristiana en pleno siglo XVI de la era cristiana puso en cuestión la cultura de la época, surgiendo el tema de la salvación del hombre americano. El sentido teológico de salvación hacía referencia en aquella época a una situación precedente de pérdida e imperfección, la cual debía ser regenerada.

Los eclesiásticos que vinieron a América lo hicieron con el deseo de iluminar a quienes consideraban en tinieblas. Se pensaba que por la autoridad temporal del Papa y la jurisdicción universal del emperador se tenía derecho a la presencia en el continente<sup>62</sup>

<sup>61</sup> La Escuela de Salamanca estuvo formada por el conjunto de catedráticos que, a partir de las enseñanzas de Francisco de Vitoria en Salamanca, se forman y enseñan en la Universidad de Salamanca durante los siglos XVI y XVII. Muchos de estos teólogos tuvieron un rol importante en el Concilio de Trento.

<sup>62</sup> Conviene recordar que el traslado del poder al Imperio Romano de Oriente hizo que la Iglesia se encontrara como institución con una estructura organizada en el mundo occidental: «De esta forma creció en la Iglesia la conciencia de tener una misión histórica, social, política, llegando a tal nivel de intensidad que dio origen en la edad media a la ideología teocrática del poder espiritual como único capaz de instituir y de juzgar al poder temporal» (Dianich 1998: 96).

en relación a la manera como se había caracterizado al indígena: indígena significaba infiel. Sin embargo, había teólogos que consideraban ilícito extender las jurisdicciones europeas más allá de los límites occidentales (Laboa y Almandoz 1998: 172). Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca denunciaron tempranamente el costo del etnocidio y de la explotación en el proceso de establecimiento del régimen colonial<sup>63</sup>.

En un mundo cultural y religioso difícil, con una fuerte crisis eclesial y con la presencia del humanismo y la Reforma protestante, la Escuela de Salamanca buscó reformar el pensamiento teológico, es decir, la renovación de la teología escolástica en un contexto de crisis en el cual ella misma se incluía; y también resaltar la dimensión humanista de la teología<sup>64</sup>. En aquel tiempo la teología escolástica recibía críticas tanto del mundo protestante como del humanismo. Juan Belda Plans define esto así: «resultaba completamente evidente que la teología académica al uso (comienzos del siglo XVI) no era ya válida para las graves tareas que había de desempeñar en los albores de una nueva época histórica y en el marco de un clima cultural nuevo» (Belda Plans 2000: 313).

Una posibilidad que se presentaba era dejar de lado la teología escolástica previa, posición cercana a la de Martín Lutero y el humanismo. Otra opción era revisar la teología existente y tratar de recuperar lo que podía ponerse en diálogo con los nuevos enfoques. Esta segunda opción es la que tomarán Vitoria y la Escuela de Salamanca. Esta opta por el pensamiento de Santo Tomás, aunque sin limitarse a él. En este sentido, se valoran elementos propuestos por el humanismo: «parece que de todo el complejo mundo humanista se aceptan aspectos importantes y valiosos para la teología: la vuelta a las fuentes teológicas (teología positiva); la elegancia formal; el aprecio por el mundo clásico greco-romano; la importancia de la teología práctica y pastoral» (Belda Plans 2000: 209). El fruto de este proceso será una teología renovada que busca la unión de escolástica y humanismo, con el deseo de ir más allá de la escolástica medieval.

El tomismo de la Escuela de Salamanca busca superar las lecturas cerradas de Santo Tomás, es decir, reconoce su aporte importante, pero es capaz de valorar a otros autores: «los teólogos salmantinos consideran a Santo Tomás como el mejor teólogo y, por tanto, como el mejor modelo para la iniciación en el estudio e investigación de la teología; lo consideran asimismo como punto de partida obligado para reconocer las aportaciones teológicas anteriores, sistematizadas por el de Aquino en un todo armónico» (Belda Plans 2000: 23). Santo Tomás es valorado por lo que significa en cuanto a unión con el pensamiento teológico existente, por su capacidad de análisis, por la santidad de su vida, por su análisis filosófico y por su método teológico. A ello habrá que sumarle la valoración del pensamiento del propio teólogo en su trabajo y elaboración teológica.

Francisco Vitoria se formó en París y es conocido por su apertura hacia otras escuelas de pensamiento. La Escuela de Salamanca reconocía el aporte del humanismo, pero era crítica de este en su positivismo bíblico excesivo y en su limitación a lo filológico y gramatical. Por otro lado, esta escuela valoraba el interés por la cultura planteado por los humanistas y redescubre al hombre y los valores humanos, buscando recuperar en el trabajo teológico los elementos humanos. En este sentido, integra en la labor teológica

<sup>63</sup> La Universidad de Salamanca buscó estudiar el tema de la justicia desde su claustro. En 1538, Francisco de Vitoria en *De indis* declara que los indígenas no son seres inferiores, sino seres libres con iguales derechos que los españoles.

<sup>64</sup> Dentro de los grandes teólogos de Salamanca tenemos a Melchor Cano, Domingo de Soto, Domingo Ibáñez y Francisco Suárez.

grandes temas antropológicos. El artífice de ello será Francisco de Vitoria por medio de la valoración de la cultura humanística y de los autores clásicos, a quienes integra en el trabajo teológico. Desde aquí podemos encontrar elementos para el análisis realizado por Vitoria a nivel teológico y filosófico ante el hombre americano:

Otra nota de la teología vitoriana que sin duda hay que relacionarla con el clima cultural humanista es el aprecio por el hombre y los valores humanos, una de cuyas principales derivaciones es la predilección que sentía Vitoria por la orientación moral y práctica de la teología [...]; en este caso no se trata ya de aspectos formales y externos, sino más bien del contenido y de la orientación de la tarea teológica. Una de las notas más características de la teología vitoriana será precisamente este enfoque moralista y práctico; y en particular su interés por los problemas humanos candentes del momento. (Belda Plans 2000: 257)

De este modo, nos aproximamos a afirmar que los jesuitas misioneros del siglo XVI estuvieron formados en parte bajo estos elementos, dada la formación que recibieron. No olvidemos que ellos llegaron al Perú y al mundo andino varias décadas después de las discusiones de Valladolid<sup>65</sup>.

El maestro de esta tendencia fue Francisco de Vitoria, renovador del pensamiento teológico español del siglo XVI, promotor de la renovación cultural posterior, iniciador del derecho internacional moderno y, finalmente, impulsor de un sistema de colonización más humanitario y menos violento en América.

Dentro de las nuevas realidades que pedían una posición desde la teología, estaban las de la colonización y la evangelización americanas, sobre todo después de las guerras de conquista<sup>66</sup>. En este sentido, Francisco de Vitoria utiliza la renovación teológica y los aportes culturales del humanismo cristiano para su renovación teológica y, de este modo, la Escuela de Salamanca incluye desde lo teológico hasta lo jurídico internacional y la ética, de manera que se unen temas de actualidad con elementos de talante teológico. La influencia de la Escuela de Salamanca se vio en toda Europa, pero de modo especial en España y también en el mundo hispanoamericano.

Desde esta escuela se intentará que la teología no se limite al plano académico, es decir, que no se mantenga al margen de los problemas concretos de los creyentes. Los problemas morales planteados por la cuestión americana pedían una palabra de la teología y los teólogos. Desde la revelación y la fe cristiana podrían aproximarse a lo acontecido en la colonización del continente americano:

La doctrina teológica vitoriana surge inicialmente en relación a la magna cuestión de la colonización americana (o *duda indiana*, como se llamó), muy pegada al decurso de los

<sup>65</sup> La controversia de Valladolid enfrentó a Bartolomé de las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda. Carlos V convocó en 1550 en la ciudad de Valladolid a los representantes de las dos posiciones que existían frente al tema de los indígenas. En este encuentro se presentaron posiciones medievales y de monarquía universal y otras modernas centradas en el Estado nacional. Juan Ginés de Sepúlveda consideraba que la guerra era justa en cuanto ayudaba a sacar a los indígenas de la idolatría. De modo contrario, los teólogos de Salamanca se opusieron a ello y pensaban que el Papa tenía dominio sobre los espíritus, pero no sobre los asuntos temporales. Francisco de Vitoria consideraba que España podía hacer valer sus derechos sobre América, pero ello no se basaba en razones teológicas, sino en el derecho de gentes (Laboa y Almandoz 1998: 182-183).

<sup>66</sup> Se intentó responder al tema de la *duda indiana*: «Trató de aclarar la licitud de ciertas guerras emprendidas por los conquistadores españoles contra los indios recientemente descubiertos, la licitud de ciertos modos de evangelización ensayados con los nuevos infieles y la licitud de ciertas formas de apropiación y sometimiento que se habían aplicado en la política colonial» (Pereña 1992: 634).

acontecimientos históricos concretos. El descubrimiento y la conquista de América planteó múltiples problemas económicos, comerciales y políticos; pero sobre todo planteó graves cuestiones morales y teológicas en la Europa cristiana. (Belda Plans 2000: 379)

A partir de las protestas de Antonio de Montesinos, O. P. y de Bartolomé de las Casas, O. P. se fue conociendo en España lo que sucedía en América. Sus personas intentan recordar el interés de la Iglesia en la defensa de los derechos de los indígenas. Esto produjo las Leyes de Indias y la supresión de la esclavitud. En esta época se discutía la justificación de la conquista y de la colonización americana por parte del Rey de España, discusión que fue anterior a la época de José de Acosta<sup>67</sup>, cuando el régimen colonial estaba establecido en América. Vitoria se pregunta, por ejemplo, si hay derecho a hacer la guerra a los pueblos bárbaros que cometen pecados, como son los sacrificios. Por otra parte, este autor buscó ofrecer una solución teológico-jurídica ante el derecho de España a ocupar las nuevas tierras y establecer su gobierno. En *De indis recenter inventis* se dirá que los indígenas antes de la llegada de los españoles tenían pleno derecho y eran propietarios de sus territorios.

El teólogo de Salamanca consideraba que la teología debía decir algo, dado que en todo problema político existe un tema teológico y moral que afecta la conciencia de los cristianos: «la licitud de ciertas guerras emprendidas contra los indios, asimismo la licitud de ciertos métodos de evangelización y la licitud de ciertas formas de apropiación y de sometimiento aplicadas en la política colonial, son distintos aspectos planteados de la *duda indiana*» (Belda Plans 2000: 383). Sin embargo, Francisco de Vitoria no se cuestiona la licitud de la conquista, lo que busca es legitimar lo sucedido y también nuevos fundamentos para la colonización y la administración de las Indias. En el plano ético y teológico intenta pues pensar la legitimidad.

Vitoria cree en el derecho pleno de los indígenas a sus tierras y a su soberanía. Por ello afirma que a nadie se le puede privar de un derecho sino es por un **título legítimo**. Entonces, ¿cuáles son los títulos de los españoles? Vitoria trata de presentar los falsos argumentos para luego presentar los títulos legítimos y establecer el derecho nuevo o derecho de gentes, con lo cual justifica la colonización y la evangelización, considerando que la fe impuesta por la violencia es contraria al Evangelio. Las bases que presenta son novedosas: «se siguen dos perspectivas complementarias: una universal o internacionista que mira a las exigencias de las sociedades civiles y otra particular o personalista que se funda en la divinidad de la persona humana como imagen de Dios con sus derechos inalienables» (Belda Plans 2000: 387). Todo esto establecería que indios y españoles eran iguales, libres y racionales por naturaleza, creados a imagen y semejanza de Dios y llamados a la salvación<sup>68</sup>.

Francisco de Vitoria, casi cincuenta años después de la Conquista, considera que la evangelización ha de continuar y que, dada la conversión a la fe cristiana de mu-

<sup>67</sup> El pensamiento de la Escuela de Salamanca era conocido y asumido en el medio americano: «El pensamiento teológico, tanto español como americano, se caracteriza por su filiación salmantina, por la experiencia indiana y por el criticismo político» (Pereña 1992: 638).

<sup>68</sup> Vitoria defiende la simetría natural de todos los seres humanos, porque todos los hombres somos iguales ante la ley de Dios. Por otra parte, afirma la asimetría histórica entre los hombres, pues la vida depende del desarrollo logrado por los grupos humanos. Propone una simetría entre todas las culturas y desarrolla una teoría de la igualdad fundamental de todos los pueblos. Esta misma posición fue defendida por el jesuita Francisco Suárez (1548-1617).

chos indígenas, no sería conveniente detenerla. Los títulos legítimos que encuentra verdaderos para entender la presencia en América son, en primer lugar, la sociedad y la comunicación, ya que por ellos los españoles pueden permanecer en los territorios sin causar daños a los bárbaros y pudiendo negociar con ellos. En segundo lugar, otro título legítimo será el de la propagación de la fe: los cristianos pueden predicar el Evangelio y el Papa puede encomendar misiones a los españoles; esta posición era compartida por Domingo de Soto. El tercer título legítimo afirmará que si son muchos los bárbaros convertidos, entonces se les puede imponer un príncipe cristiano entre otros (Baciero 1988: 144).

Francisco de Vitoria aconseja una administración más justa para los temas de indígenas, tanto a través de leyes buenas como de autoridades que las hagan cumplir. La primera consecuencia de esta posición fueron las Leyes Nuevas<sup>69</sup> de 1542, que buscaron reconocer los derechos de los indígenas, pero con muchos límites en su aplicación.

Vitoria abrió pues una nueva línea de interpretación, la cual se hará presente en la Universidad de Salamanca con la colaboración de sus discípulos Soto y Covarrubias y luego con la de otros maestros posteriores. Se consideraba que la evangelización debía ir acompañada de un proceso de humanización, respetando la libertad y promoviendo la educación.

La historia de la Compañía de Jesús nos dice que la primera expedición de jesuitas que llegó al Perú estuvo a cargo del Padre Jerónimo Ruiz de Portillo, en 1568. Ruiz de Portillo fue nombrado Superior Provincial de Indias. Él preguntó al Padre General cómo debería ser su posición en relación a los encomenderos, conquistadores y mercaderes (Egaña 1954: I, 176,5). Dos años después llegó la segunda expedición y la tercera arribó en 1572. En esta última se encontraba José de Acosta, el cual sería el segundo Provincial jesuita del Perú. Nos interesa aquí resaltar la preocupación ética y la relación con el pensamiento de la Escuela de Salamanca que tuvieron los primeros jesuitas en el Perú.

En esos años, en 1573, el Padre Everardo Mercuriano envía al Padre Juan de la Plaza como visitador al Perú<sup>70</sup>. Este visitador se hace la pregunta sobre el derecho de España a tener presencia en estas tierras. El visitador Juan de la Plaza conocía el documento *Relectio de indis* de Francisco de Vitoria, donde se revisa el derecho a ocupar las nuevas tierras, al cual se llamó «títulos legítimos», para afirmar que era lícito estar presentes en América. La respuesta del Padre General invitaba a conocer las resoluciones que llevó el Virrey Francisco Toledo, revisar los sínodos provinciales y consultar al Padre José de Acosta sobre el tema. En definitiva, se trataba del «problema moral de la restitución, todavía sin resolver a plena satisfacción de todos, a pesar de los profundos estudios que habían precedido ya para entonces por parte de los maestros de la Escuela de Salamanca. Legitimidad de la conquista y restitución: he aquí los dos grandes problemas que dentro de un contexto general agitaban la conciencia de los primeros jesuitas del Perú» (Baciero 1988: 140). Los primeros jesuitas enviados al Perú habían recibido la influencia del pensamiento de Vitoria por intermedio del canonista y profesor de Salamanca Diego de Covarrubias y Leyva. Este teólogo y canonista consideraba que el hombre es libre y cuenta con una doble libertad, tanto natural como religiosa. Por otro lado, al inicio de

<sup>69</sup> Estas leyes establecieron la prohibición de esclavizar a los indígenas y abolieron las encomiendas hereditarias.

<sup>70</sup> La carta de Mercuriano será estudiada detenidamente por Carlos Baciero, en el artículo que lleva por nombre «La ética en la Conquista de América y los primeros jesuitas del Perú» (1988).

la década de 1550 estudiaron en Salamanca los jesuitas Juan de la Plaza y Bartolomé Hernández y allí debieron conocer y escuchar a Domingo de Soto y a Pedro Sotomayor.

Frente a la evangelización quedaría clara la posición de la Escuela de Salamanca ante lo que planteaba Juan Ginés de Sepúlveda. No se consideraba posible pensar en la esclavitud natural de los indios y los pecados que cometen; en cambio, se planteará:

En ningún caso y con ningún tipo de coacción se puede compeler a los indios, sean o no súbditos (es decir, ni antes ni después de la ocupación), a abrazar la fe, porque el acto de fe es absolutamente libre y esencialmente interno. Y es indudable que someterlos primero con las armas con el fin de poder después evangelizarlos con más comodidad (este era el proyecto de Sepúlveda), es una coacción contra la libertad de conciencia. Sólo es lícito defenderse contra los que impiden el derecho de predicar o de oír la predicación. (Baciero 1988: 147)

Los padres Juan de la Plaza, Bartolomé Hernández y Luis López tenían en mente estos temas y buscaron reflexionar desde lo que había aportado la Escuela de Salamanca ante el Nuevo Mundo. Esto se verá complementado con lo que José de Acosta conoció y estudió en su viaje de dieciséis meses a lo largo de los pueblos andinos y otras zonas de América. La posición de José de Acosta se encuentra dentro de las líneas que planteó la Escuela de Salamanca. Él no duda acerca de la legitimidad de presencia de España en América, pero se opone a las crueldades de la Conquista y de los encomenderos<sup>71</sup>. Ya en la época de José de Acosta, el tema de los títulos legítimos era algo pasado y, según su conciencia, la presencia de la Corona será necesaria. Todo ello llevará a que en *De procuranda indorum salute* (1984 [1588]) elabore un nuevo proyecto de evangelización andina, ayudando a las problemáticas teológicas y pastorales que vivía la Iglesia (Baciero 1988: 157).

## 2. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA MISIÓN

La misionología es una parte de la eclesiología dentro del ámbito de la teología. La misión hace referencia a la acción de enviar a una persona a cumplir una función preestablecida. Es en el siglo XVI cuando se comienza a utilizar el término misión, sobre todo a partir del lenguaje de San Ignacio de Loyola y su cuarto voto sobre las misiones, mediante el cual el jesuita es enviado a vivir su ministerio en un determinado territorio o misión. Posteriormente, con la creación de Propaganda Fide<sup>72</sup> en el siglo XVII, la idea de misión hacía referencia a la salvación de los no bautizados. Además, hemos de recordar que en la época posterior al Concilio de Trento, se popularizó la idea de misión cuando se hablaba de «misión popular» como un nuevo modo de predicación buscando la reforma espiritual, animando en la fe y combatiendo la herejía. La misión buscará recordar a la humanidad la acción divina para la salvación. Por su parte, la idea de evangelización hace referencia a lo que hay que hacer para que la gracia se haga presente; en este sentido, evangelizar es anunciar la «buena noticia» que afirma que Cristo es el

<sup>71</sup> La encomienda y el rol de los encomenderos levantaron muchas preguntas a los primeros jesuitas dados los abusos que se habían cometido y los beneficios obtenidos a través de los tributos indígenas.

<sup>72</sup> La oficina de propaganda de la fe fue creada en 1622 con la intención de promover la fe católica en el mundo, principalmente, el trabajo misionero en Iberoamérica. Los siglos de mayor crecimiento de dicha institución fueron los siglos XVII y XVIII.

salvador de los hombres. Para la evangelización será clave el testimonio. Es así que hemos de considerar que siempre la misión se entiende desde una acción evangelizadora. Si bien nuestro discurso teológico ha evolucionado y podemos mirar con actitud crítica la acción misionaria acontecida, conviene estudiar la manera como se realizó la misión en el mundo andino.

El día de hoy consideramos que la misión no tiene un origen político o de Estado y que es iniciativa de Dios que busca testimoniar y vivir el cristianismo desde el seguimiento de Jesús. La acción evangelizadora busca llevar la «buena noticia» a las culturas de las personas. En esta sentido, Manuel Marzal afirmará: «la evangelización debe ser inculturada, es decir, que esa palabra definitiva de Dios para los hombres se presente y se exprese en el lenguaje cultural de los evangelizados. Además, debe ser liberadora, es decir, que ayude a liberarse de la esclavitud del pecado y de todas las forma de opresión» (Marzal 1993: 47).

*La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial* (1992) es una obra de Manuel Marzal que intenta resaltar –a través de textos suyos y de una antología de textos de la época– la misionología realizada durante los siglos XVI, XVII y XVIII en el continente americano, teniendo como centro la labor misionera de la Compañía de Jesús. Dado nuestro interés por el mundo andino, nos limitamos al análisis de este contexto.

La evangelización del medio andino empezó en 1531 con la llegada del religioso dominico fray Vicente Valverde dentro de las huestes de Francisco Pizarro. Desde el principio fueron los religiosos quienes asumieron la evangelización de las zonas andinas, mientras que el clero secular se dedicó a la atención de las comunidades españolas. El Perú<sup>73</sup>, a diferencia de México, no contó durante la primera etapa misionera con religiosos que conocieran bien las lenguas de los indios, lo cual retrasó el proceso de conversión cristiana (Dussel 1995: 86-87). Hasta la muerte de Felipe II en 1598 fueron enviados 2.200 franciscanos, 1.670 dominicos, 470 agustinos, 300 jesuitas (desde 1566) y 500 carmelitas (desde 1586) (Laboa y Almandoz 1998: 182).

El estudio de Marzal se centra en la América colonial desde 1549 hasta 1767. La primera fecha marca la llegada de los jesuitas al Brasil y la segunda señala la expulsión de la Compañía de Jesús de España<sup>74</sup>. Manuel Marzal analiza los escritos de algunos de los primeros jesuitas, documentos que hoy llamamos crónicas y que muestran cómo se produjo el proceso de encuentro entre fe y cultura. El objetivo del autor es subrayar dentro de la misionología la triple dimensión de evangelización, promoción humana y descubrimiento del otro y resalta sobre todo que el análisis teológico y pastoral de José de Acosta en *De procuranda indorum salute* (1984 [1588]) fue primordial para la realización de las misiones jesuitas en la América colonial.

Las cuatro primeras provincias jesuíticas de América del Sur fueron Brasil, Perú, Paraguay y el Nuevo Reino de Granada. El análisis de Marzal se limita al medio peruano, sin dejar de ponerlo en contacto con los procesos similares de los espacios vecinos.

Desde que se funda la Compañía de Jesús en 1540, esta orden influirá en el proceso de evangelización del continente. Sin embargo, los jesuitas no participaron en la pri-

<sup>73</sup> En el siglo XVI el territorio del Virreinato del Perú era más amplio de lo que había sido el imperio incaico: cubría territorios de Ecuador, Chile, Bolivia, parte de Argentina, Paraguay y el occidente de Brasil. Por ello, el estudio de lo ocurrido en el Perú es importante para la Iglesia en América.

<sup>74</sup> La expulsión o supresión de la Compañía de Jesús se realiza en Portugal en 1759, en Francia en 1764 y en España en 1767.

mera evangelización<sup>75</sup>: «cuando Francisco Pizarro conquista el Perú y en 1535 funda Lima, el grupo de Ignacio y sus seis compañeros están viviendo su primer año de vida comunitaria y uno de ellos, Francisco Javier, marchará como misionero a la India antes de la aprobación del grupo como orden religiosa por Paulo III en 1540» (Marzal 1992: 122). Sin embargo, tiempo después será el Perú el centro desde donde se expandirá la Compañía para su labor evangelizadora.

El 1 de abril de 1568 llega a Lima Jerónimo Ruiz del Portillo con otros siete jesuitas para fundar la Provincia del Perú. Este hecho es contemporáneo con la llegada del Virrey Francisco Toledo, el cual tuvo a su cargo la organización del Virreinato en el Perú. Por su parte, el Padre General Francisco de Borja dio orientaciones claras para los misioneros jesuitas:

Sea su primer cuidado de los ya cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia, y no abrazando más de lo que pueden apretar; y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las cuales después no puedan tener cuenta [...] que la intención de su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se bauticen más de los que se puedan atender. (Egaña 1954: 122)

Dos temas preocuparían a los jesuitas de la nueva Provincia del Perú: uno de tipo pastoral, sobre la conveniencia de asumir doctrinas entre los indios cristianizados, en este sentido, las dos únicas doctrinas<sup>76</sup> durante la Colonia fueron Juli y el Cercado de Lima<sup>77</sup>. Por otro lado, preocupaba el carácter ético frente al régimen colonial y el modo de predicar el Evangelio. No olvidemos que muchos jesuitas habían estudiado en la Universidad de Salamanca, donde conocieron la teología con Fray Domingo de Soto y Pedro de Sotomayor, por lo tanto, conocían el pensamiento teológico de la Escuela de Salamanca. Sin embargo, las discusiones de esta escuela ya habían pasado: «es cierto que, al llegar los jesuitas, casi un siglo después de la conquista americana por España, la polémica de los justos títulos había perdido virulencia y que, además, la corona había reglamentado cuidadosamente las “entradas” en tierras indígenas» (Marzal 1992: 186). Esto muestra que el régimen colonial al llegar los jesuitas se encontraba ya establecido.

Siguiendo estos principios, los misioneros jesuitas habrían de promover una evangelización seria y profunda de los indígenas, con la ayuda del estudio de las culturas indígenas para hacer más profunda la fe vivida por ellos. Manuel Marzal llama la aten-

<sup>75</sup> En un primer momento, Felipe II prefirió encargar la evangelización americana a los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios, órdenes más antiguas que la naciente Compañía de Jesús; sin embargo, en un segundo momento, los jesuitas fueron llamados a la labor evangelizadora.

<sup>76</sup> «El sustantivo doctrina llegó a convertirse con el tiempo en un término técnico con el que se designó ya no un punto misional cualquiera, sino al poblado o poblados cuyos habitantes ya llevaban algunos años insertados en el cristianismo y que de la jurisdicción de los religiosos evangelizadores pasaban a la del obispo, quedando a cargo de un sacerdote diocesano o de los mismos religiosos que los habían evangelizado» (Borges 1992: 432).

<sup>77</sup> Los jesuitas no podían tener parroquias ni beneficios eclesiásticos según sus Constituciones, por otro lado, las cargas establecidas a los indios podrían hacer menos creíble la evangelización. Por su parte, plantearon en un principio las misiones populares desde sus residencias y colegios. Además, realizaron frecuentes misiones volantes en regiones indígenas desde sus colegios y prestaron atención permanente a los indios en los templos de la Compañía de las ciudades en la administración de los sacramentos y la organización de cofradías de indios. Pero, dada la coyuntura y la insistencia del Virrey Francisco Toledo aceptaron la doctrina de Juli entre los aymaras.



ción sobre el hecho de que los jesuitas no aceptaron inmediatamente misiones estables entre los indígenas, como lo hicieron otras congregaciones religiosas, las cuales tenían rango de doctrinas. Sin embargo, tiempo después la misión india de la provincia peruana se establecerá en Juli, la cual sería llamada doctrina de Juli. Esta experiencia duró hasta la expulsión de la Compañía de Jesús. La doctrina de Juli se realizó con los indios Lupaqa del Altiplano a partir de 1576 y un siglo después, en 1675, se formó la misión de Mojos en el norte de la actual Bolivia. También se ha de tener en cuenta la doctrina de Santiago del Cercado de Lima durante casi toda la Colonia y, por períodos breves, las de Huarochirí y Chavín<sup>78</sup>. La evangelización realizada se puede conocer a través de las crónicas de los jesuitas que trabajaron en zonas quechuas y aymaras, a las cuales llamamos crónicas andinas. El autor en su antología desea presentar la labor misionera realizada en base a cartas anuas, historias de las misiones o gramáticas de lenguas estudiadas en su respectivo momento histórico. Además, Marzal define como «misión andina»: «la actividad misional de los jesuitas en Juli y en otras regiones costeñas o serranas entre indios ya bautizados y reducidos y “Misión de Mojos” al trabajo misionero con los indios sin bautizar de la selva boliviana, que aceptan la invitación de los jesuitas para reducirse en nuevos pueblos» (Marzal 1992: 185).

Para conocer el tipo de evangelización realizada es conveniente saber el tipo de formación de los actores de esta obra. En este sentido, muchos de los misioneros contaban con la dada por la Compañía de Jesús, es decir, la base humanística y filosófico-teológica que recibieron durante sus años de formación. Sin embargo, cumplieron roles de antropólogos, lingüistas o historiadores. Esta formación seguía las pautas de la *Ratio studiorum*, que la cimentaba en el conocimiento de la cultura clásica greco-romana. Por otra parte, la formación filosófico-teológica que se estableció en los seminarios creados por el Concilio de Trento se centraba en el escolasticismo aristotélico-tomista, además, cabe recordar que muchos de estos seminarios fueron encargados a la Compañía de Jesús. También, la influencia de la Escuela de Salamanca será importante en la concepción teológica de los primeros misioneros. Manuel Marzal lo dirá de este modo:

No conviene olvidar que la Compañía, aunque, por su tardío nacimiento como orden religiosa, no tuvo el protagonismo de los dominicos en el planteamiento y análisis de los problemas filosófico-teológicos de la conquista y colonización americana, muchos jesuitas se formaron en los principios éticos de la llamada Escuela de Salamanca y tomaron la posta de su enseñanza en dicha universidad y en otras universidades, como Coimbra, Evora y el Colegio Romano. (Marzal 1992: 185)

El conocimiento de la obra de las misiones ha de brindarnos elementos para apreciar la metodología misional utilizada: «teniendo la antología la ambiciosa meta de presentar tanto el hábitat y la cultura de las sociedades indígenas de las misiones como la organización, evolución, logros y fracasos de dichas misiones, el único criterio es asegurar la visión de conjunto de indios y misiones con una combinación de textos, unos más descriptivos y otros más analíticos» (Marzal 1992: 28). De este modo, el conocer la misión andina ofrecerá elementos para conocer la relación establecida entre fe y cultura. Manuel Marzal afirmará: «la misma Iglesia, depositaria del mensaje y de la salvación de

<sup>78</sup> Las doctrinas de Santiago del Cercado, en Lima, y la de Huarochirí fueron entregadas a la Compañía a su llegada al Perú. En el Cercado todavía no apareció el modelo de reducción jesuita. En cambio, Huarochirí tuvo un mayor perfil de reducción (Echanove 1955: 113-115).

Jesús para todos los pueblos, a pesar de sus esfuerzos de adaptación misionera, no supo, debido a los condicionamientos teológicos y pastorales de la época, hacer una verdadera inculturación del Evangelio» (Marzal 1992: 31). Sin embargo, a pesar de estos desencuentros iniciales, la mayoría de la población indígena aceptó el cristianismo dentro del marco de sus propias tradiciones. Las misiones jesuitas siguieron una misionología muy similar a la planteada por José de Acosta en *De procuranda indorum salute*<sup>79</sup>.

### 3. LA MISIONOLOGÍA DE JOSÉ DE ACOSTA

Manuel Marzal considera como centro del aporte misionológico el estudio realizado por José de Acosta en su deseo de estudiar la cultura andina y la fe. Dentro del medio colonial y andino, José de Acosta buscó reflexionar la manera más justa de hacer presente el Evangelio. Así, este personaje cumple el rol de misionero y de cronista y sobre todo es el gran inspirador de las misiones jesuitas americanas.

Acosta entra a la Compañía de Jesús en Salamanca y su formación es muy amplia: «lo mismo en el campo de la teología, la sagrada escritura, los Padres de la Iglesia y los concilios, el derecho canónico, que en las ciencias profanas, derecho civil, ciencias naturales, historia. Los sucesos y problemas de la conquista de América le interesan de modo particular [...], y en ella la línea de su pensamiento se atiene a los grandes maestros españoles de la Escuela de Salamanca, Vitoria, Soto, Covarrubias» (Marzal 1992: 193). Al terminar su formación se dedicará a dos actividades: la predicación y la enseñanza de la teología en el colegio San Pablo. A fines de 1570, fue destinado al Perú como parte de la tercera expedición de jesuitas. Fue enviado por el Provincial Ruiz de Portillo entre 1573 y 1574 a estudiar la situación pastoral del Cusco, La Paz, Potosí, Chuquisaca y Arequipa, en relación a la posibilidad de que la Compañía de Jesús se estableciera en esas regiones.

A su regreso del viaje al sur del Virreinato peruano, comienza la enseñanza de la teología en la Universidad de San Marcos. Luego será nombrado Provincial del Perú y promoverá la primera Congregación Provincial del Perú<sup>80</sup>, realizada en el año 1576, para estudiar la pastoral de los jesuitas en su ámbito. Muchas de las ideas entonces analizadas se encontrarán en *De procuranda indorum salute*, texto que se publicará posteriormente. Como Provincial establecerá la residencia de Juli en 1576.

Anteriormente, el arzobispo Jerónimo de Loayza había convocado el I Concilio Limense (1551), en donde intentó acomodar a la realidad indígena elementos legislativos de la Iglesia. En este concilio se estipuló que el catecumenado debería ser obligatorio y que se le podían administrar al indígena los sacramentos de bautismo, penitencia y matrimonio y quedaba al obispo la decisión de administrarle la comunión a quien sabía lo que recibía (Egaña 1966: 63). Más adelante, en 1565, llegó el texto del Concilio de Trento a América e inmediatamente se convocó el II Concilio Limense (1567), en cuya primera parte se habla de la vida de fe del núcleo español, mientras que la segunda trata del mundo andino. A partir de esto, se invita a los indígenas a participar en los sacramentos, aunque queda excluido para ellos el orden sacerdotal.

<sup>79</sup> Título que se traduce como 'Del modo de procurar la salvación a los indios'.

<sup>80</sup> «Uno de los primeros actos de gobierno de Acosta fue convocar la Congregación Provincial, organismo que reúne a los jesuitas profesos más antiguos de cada provincia. Ante la complejidad del país, la congregación decidió sabiamente celebrar una etapa en Lima (16 a 27 de enero) y otra en el Cusco (8 a 16 de octubre)» (Marzal 1993: 23).

Entre 1582 y 1583, José de Acosta trabaja como teólogo en el III Concilio Limense, el cual influyó en la estructuración de la Iglesia en Sudamérica y tuvo una vigencia de tres siglos. Este concilio se celebró tras la reorganización realizada por el Virrey Francisco Toledo e incorporó a sus decretos los estipulados por el II Concilio Limense de 1567<sup>81</sup>; además, se buscó aplicar a la realidad americana el Concilio de Trento<sup>82</sup>. En este III Concilio Limense José de Acosta colabora como teólogo oficial y redactor de sus actas. Su influencia en este concilio permaneció durante tres siglos a través de sus decretos, dado que no se volvió a tocar de modo especial el tema de la evangelización indígena. Esta vez no se separaron indios y españoles, la temática es común y se estudia la vida cristiana de los indios y la actividad del clero con ellos (Egaña 1966: 270). Será recién en 1899 que se reunirá en Roma un Concilio Plenario de la Iglesia latinoamericana.

En ese III Concilio Limense, los sacerdotes habían preparado cartillas para explicar los contenidos de la fe, pero ello creó falta de uniformidad entre los catecismos que existían. Es por ello que, al final del concilio, José de Acosta fue autor del catecismo conciliar único, el cual fue traducido al aymara por Blas Valera. Estos catecismos, en lengua indígena, con preguntas y respuestas, ayudarían en el plano lingüístico y pedagógico al clero. También el sermonario, el cual contenía sermones que explicaban el credo, los mandamientos, la oración y los sacramentos. Acosta también redactó el confesionario para los curas de indios, relacionado al sacramento de la penitencia; además, la exhortación para bien morir, privilegios canónicos de los indios e impedimentos en los matrimonios. Es de anotar, sin embargo, que el conocimiento del quechua por parte de Acosta fue reducido. Sus dos obras principales son *De procuranda indorum salute*, de 1588, e *Historia natural y moral de las indias*, de 1590.

A continuación nos centramos en la posición de José de Acosta frente a la evangelización de la población indígena. Al llegar Acosta al Perú, la evangelización de los indios parecía haber fracasado o no haber logrado encontrar el camino indicado. La evangelización que se practicaba estaba muy distante de cualquier interés de inculturar la fe y venía unida a una realidad de explotación de los indígenas por el régimen colonial. Sin embargo, la tesis de Manuel Marzal es que tiempo después, a mediados del siglo XVII, se produjo un cambio religioso profundo en la población indígena. Marzal considera que «tal aceptación básica de la religión cristiana por la mayor parte de la población indígena se mantuvo, a pesar de la disminución del clero a partir de la Independencia, y así el catolicismo popular puede considerarse un elemento importante de la identidad peruana» (Marzal 1993: 47).

Al final del siglo XVI eran claras las fallas de la primera evangelización<sup>83</sup>. En este punto es que Manuel Marzal reconoce la novedad de la tesis de José de Acosta: «la evangelización no había obtenido sus verdaderos frutos porque no se había hecho adecuada-

<sup>81</sup> En ese momento el arzobispado de Lima era el único del subcontinente. Por lo tanto, nos parece conveniente subrayar su importancia: «El III Concilio Limense será presidido por el segundo arzobispo limeño, Santo Toribio de Mogrovejo y reunió obispos y autoridades de Cusco, Quito, La Imperial, Santiago de Chile, Charcas, Asunción y Tucumán» (Marzal 1993: 29).

<sup>82</sup> El Concilio de Trento se celebró en períodos discontinuos entre 1545 y 1563.

<sup>83</sup> La siguiente descripción de A. Egaña presenta al misionero de la primera evangelización, el cual no contaba con ningún sistema catequético: «El misionero, caminando junto al ejército, no puede atender al elemento aborígen sino de una forma esporádica y superficial. Cuando se fueron asentando las villas y ciudades, se vio al sacerdote en la educación del indio sistemática y permanente. Aun así, su labor necesariamente tenía que ser en los comienzos muy imperfecta: la ignorancia de la lengua le obligó a usar de indios ladinos por intérpretes» (Egaña 1966: 50).

mente; pero el indio tiene el mismo derecho y la misma capacidad para ser cristiano que todos los seres humanos» (Marzal 1993: 49). Será desde este principio que José de Acosta busca explicar en *De procuranda indorum salute* una metodología misional más adecuada. Esta obra no es fruto de una gran experiencia misional, sino la reflexión sistemática sobre los problemas de las misiones americanas a la luz del II Concilio Limense y como preparación al III Concilio Limense.

Manuel Marzal resalta el fundamento teológico de José de Acosta en su obra, es decir, la certeza de que Jesús hace un llamamiento universal a la fe a todos los seres humanos. Por otra parte, Acosta responde a los que consideran que la evangelización es una tarea difícil en general o que lo es por la diversidad lingüística o por la dispersión geográfica. Él es consciente de la diversidad de los pueblos americanos frente a cualquier estereotipo, por ello, la evangelización ha de partir de su reconocimiento:

Es muy difícil hablar correcta y acertadamente sobre el misterio de salvación de los indios. En primer lugar, por ser innumerables estos pueblos de bárbaros y muy diferentes entre sí tanto por el clima, regiones y modo de vestir como por su ingenio, costumbres y tradiciones [...] así también al ir pasando la república indiana de tiempo en tiempo por diversas edades, por así decir, en sus instituciones, religión y procedencia de sus habitantes, no es de extrañar que los que tienen la misión de instruir empleen distintos procedimientos pastorales. (Acosta, en Marzal 1992: 196)

La diversidad siempre obliga a reconocer la especificidad de cada grupo, esto es lo que deseaba plantear José de Acosta. Un mayor conocimiento de la cultura andina ayudaría a una mayor evangelización, implicando una mayor profundización de las creencias y elementos propios del indígena. José de Acosta lo dirá con el lenguaje de su época:

Estos pueblos, aunque en realidad sean bárbaros y disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y ley natural, han de ser llamados a la salvación del Evangelio casi a la manera misma, como lo fueron en otros tiempos griegos y romanos por los apóstoles, así como los demás pueblos de Asia y Europa. Porque destacan por su capacidad y su no despreciable sabiduría humana, y es sobre todo por su propia razón, con la actuación interior de Dios, como se ha de lograr la victoria sobre ellos y su sumisión al Evangelio. Si nos empeñamos en someterlos a Cristo por la fuerza y el poder, no conseguiremos más que apartarlos totalmente de la ley cristiana. (Acosta, en Marzal 1992: 199)

Es así que planteará una estrategia para hacer presente la fe en la cultura andina sin que el poder y la fuerza sean elementos a tener en cuenta en este proceso. La centralidad de la evangelización se encontrará en la persona de Jesucristo y en el mensaje del Evangelio. La vida cristiana se va conformando al modelo de Cristo, del cual vienen las líneas principales del cristianismo:

Creemos y afirmamos, por tanto, que es preciso procurar la salvación de todos ellos bajo la guía de Cristo. Nuestro intento es de aportar algo, en la medida de nuestra pobreza, que pueda ayudar a los misterios del Evangelio. La tarea es, sin duda, difícil en sí misma, nueva y compleja, y por otra parte nuestras fuerzas bien escasas. (Acosta, en Marzal 1992: 202)

Se plantean dos temas importantes ante la evangelización de los indígenas, así Manuel Marzal considera que los teólogos de la época debían superar dos contradicciones de la evangelización en América: «en primer lugar, el carácter demoníaco que se atribuía a las religiones indígenas, con el agravante de que estas permeaban todos los aspectos

de la vida social. En segundo lugar, la estrecha unión de la Iglesia con el Estado colonial español, que no solo trataba de dominar políticamente y culturalmente a las sociedades indígenas, sino que las explotaba económicamente» (Marzal 1993: 52). Estas contradicciones intentarán ser superadas por José de Acosta. Si bien él compartía la creencia del origen diabólico de las religiones indígenas, como herencia de la teología medieval, sin embargo, se oponía al método de tábula rasa (Marzal 2002c: 269). Marzal presenta de esta manera la posición de José de Acosta:

«Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que ellos espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión». Apoya su postura en la autoridad de San Agustín, que decía: «antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares». Así Acosta llega a formular el principio misional de conservar todo lo bueno de las culturas indígenas. (Marzal 1993: 53)

En 1588, José de Acosta propone conservar la cultura indígena no contraria al Evangelio:

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se opongan a la religión o a la justicia, no creo que se la deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no van contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias. En este campo hay muchos que se equivocan frecuentemente, unas veces porque desconocen las ordenanzas municipales y otras veces por celo exagerado y prematuro de transmitirles nuestras costumbres y formas de vida. (Acosta, en Marzal 1992: 206)

La segunda contradicción que Marzal encuentra es la vinculación entre evangelización y Estado colonial. Este Estado se asumía a sí mismo como misionero por el regio patronato ofrecido por el Papa Alejandro VI. Es importante reconocer que ya no nos encontramos en el momento de Bartolomé de las Casas, sino que para este tiempo el sistema colonial estaba plenamente establecido. Manuel Marzal resalta esta diferencia:

La postura de Acosta en este punto es diferente. La razón fundamental es que él llega a América alrededor de setenta años después que Las Casas y tiene que enfrentar una realidad diferente [...]; cuando llegó Acosta, el problema de los justos títulos para la conquista había perdido actualidad, porque los españoles habían decidido quedarse definitivamente y porque, a pesar del fracaso de las *Leyes Nuevas* (1542-1543), se había establecido un ordenamiento legal más respetuoso de los derechos de los indios. (Marzal 1993: 57)

Con las *Leyes Nuevas* se buscó defender al indígena como súbdito del rey, suprimir su esclavitud y evangelizarlo. En la práctica ello tuvo muchos límites. Marzal considera que la manera de evangelizar de José de Acosta no se dio al margen de la Conquista española, que se ve como un hecho irreversible, sino buscando defender los derechos del indígena y tomando distancia del sistema colonial. Este compromiso de defensa de los derechos del indígena se planteó de modo especial frente a la mita minera, es decir, la explotación minera. Para José de Acosta, la obra evangelizadora implicaba la atención de esta dimensión ética.

Según Marzal, el aporte de Acosta en el campo de la evangelización no se limita al área teológica, además, se encuentra un área pastoral que lo lleva a profundizar en los métodos de evangelización: «él fue no solo un teólogo que supo dar su respuesta lúcida y oportuna al problema de la evangelización de los indios cuando la Iglesia peruana replanteaba el tema; sino también un pastoralista que supo recoger, en los tres libros de la segunda parte de *De procuranda indorum salute*, un conjunto coherente de orientaciones y normas sobre los tres pilares de la evangelización, que son los evangelizadores, la catequesis y la administración de sacramentos» (Marzal 1993: 63). Manuel Marzal profundiza en dos dimensiones del análisis de José de Acosta, aspectos que él considera importantes para la relación entre fe y cultura andina: el conocimiento de las lenguas indígenas por los curas y el sacerdocio indígena.

Los sacerdotes debían saber hablar la lengua de los indígenas. En este sentido, José de Acosta considera que una causa del fracaso de la primera evangelización fue la falta de profundización en las lenguas indígenas. Marzal recuerda lo dicho por Acosta en *De procuranda indorum salute*: «yo creo y desde mucho tiempo vengo sosteniendo que el sacerdote que no sabe la lengua de los indios no puede aceptar el oficio de párroco sin detrimento de su alma. Y lo demuestro con una razón manifiesta. El que desconoce el idioma no puede enseñar ni predicar la fe» (Acosta, en Marzal 1993: 64). Esto significó tres posiciones en su momento, por un lado, los sacerdotes españoles debían conocer las lenguas de los indígenas, dado que eran minoría, y no pedir que los indígenas conocieran inmediatamente la lengua extranjera; por otro lado, existía la opinión de contar con una lengua general para la acción misional, la cual sería el quechua, conocida por los sacerdotes, sin que ello signifique que se deje de enseñar el castellano posteriormente, esta posición fue la planteada por José de Acosta; finalmente, hubo una tercera posición relacionada con el problema del clero indígena, la de recurrir a los criollos y mestizos. José de Acosta no se muestra próximo a esa solución, quizás porque se consideraba en España «cristianos nuevos» a los nacidos en Perú y por algunos problemas con ciertos mestizos admitidos al sacerdocio.

Las recomendaciones pastorales de José de Acosta para el uso de la lengua indígena buscarán hacer más próximo el mensaje catequético a la cultura andina. Manuel Marzal resalta el interés de Acosta por el uso de neologismos castellanos para explicar conceptos religiosos: «pienso que no hay que preocuparse demasiado si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y otros muchos no se pueden traducir bien y con propiedad al idioma de los indios. Podrían tomarse del castellano y apropiárselos, enriqueciendo la lengua con su uso, como lo hicieron todas las naciones» (Marzal 1993: 67); en segundo lugar, planteaba José de Acosta que no se trataba de contar con gramáticas elegantes y completas, sino que los predicadores habían de dedicarse a la conversación con los indígenas. Finalmente, la tercera recomendación pastoral dada en su tiempo era que los recién llegados de España, como acostumbraban hacer los dominicos, en su primer año no se debían dedicar a otra cosa que a aprender la lengua de los indígenas.

José de Acosta se opuso al sacerdocio del mestizo y del indígena. Sobre este tema siguió lo estipulado por el II Concilio de Lima de 1567, lo cual fue ratificado por el III Concilio de Lima de 1582-1583, donde participó Acosta. El argumento es que se les consideraba nuevos en la fe. Se daban los sacramentos de la confirmación y la eucaristía a los indígenas, pero no el sacramento del orden<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Es importante reconocer que Manuel Marzal encuentra que esta prohibición del sacerdocio indígena es un problema para la realización de una Iglesia más peruana desde el inicio.

Manuel Marzal resalta el interés de José de Acosta para promover el crecimiento de la fe en el mundo andino a partir de su estrategia misionera. En 1577, a un año de fundarse la doctrina de Juli, se crearon los colegios jesuitas de Arequipa y Potosí y se consolidó el de la Paz: «en una geopolítica misionera, era importante el vuelco hacia la sierra que dio Acosta a su gobierno, pues hasta entonces, con excepción del colegio del Cusco y de la efímera permanencia en Huarochirí, todas las casas estaban en Lima (Colegio San Pablo, el Noviciado y el pueblo indio del Cercado)» (Marzal 1993: 26).

Para el año 1601 podemos hablar de 282 jesuitas en la provincia peruana, los cuales vivían en dieciséis casas. Se produce entonces una expansión misionera, con muchas casas en zonas indígenas, desde donde salían misiones volantes a las poblaciones.

#### 4. LA CRÓNICA JESUITA: BLAS VALERA

Blas Valera nace en Chachapoyas –en el actual departamento peruano de Amazonas– e ingresa a la Compañía de Jesús en 1568. Conocía la lengua quechua y fue enviado a Huarochirí, luego trabajó en el Cusco, Juli y Potosí, todas ellas regiones andinas.

Valera ha sido llamado «el cronista fantasma», dado que no se conserva ninguna de sus obras<sup>85</sup>. En cuanto a su pensamiento, se puede afirmar que mantuvo siempre una visión positiva de la cultura indígena, lo cual lo diferenció de otros cronistas «toledanos», como Juan Polo de Ondegardo. Tanto Blas Valera<sup>86</sup> como Garcilaso de la Vega buscaron a través de sus escritos que se tome distancia de la realización de sacrificios humanos por los incas y también de la idolatría. La diferencia entre ambos era la siguiente: Valera no buscaba dar formas andinas al Evangelio universal, como aconsejaba José de Acosta, al no querer destruir templos o fiestas paganas dándoles un significado cristiano; Valera quería más bien descubrir ciertos contenidos del Evangelio en la religión incaica.

Blas Valera consideró como otros que existía una «cristianización original» de las religiones indígenas: «las similitudes formales entre estas y el catolicismo no se debían a una parodia diabólica, sino a su origen apostólico o a ser fruto de la predicación de uno de los apóstoles de Jesús» (Marzal 1993: 55). Esta posición de Valera significaba aceptar que muchas costumbres religiosas incaicas eran en el fondo cristianas, posición que no fue compartida por Acosta, ya que para él no existía muestra de ninguna predicación de un apóstol previamente.

A continuación se presentan los elementos planteados por Blas Valera para la cristianización de los indígenas del Perú, quien defiende tal cristianización bajo un modelo de evangelización alternativo ante lo que existía:

Tres maneras ha habido en el Perú de cristianizar a los naturales. La primera por la fuerza y con violencia, sin que precediese catequización ni enseñanza ninguna [...]; la segunda manera de cristianizar a indios fue de los que quisieron de su voluntad ser cristianos, porque los movió el ejemplo santo de algún religioso bueno o de algún seglar español piadoso, pero no tuvieron quién les enseñase la fe en su lengua; contentábanse con decirles el Pater Noster, Ave María y Credo en latín, poniéndoles una cruz alta en público y que se

<sup>85</sup> Solamente se conservan fragmentos de la *Historia de los incas* y algunas citas de su vocabulario quechua.

<sup>86</sup> En 1879 el americanista Marcos Jiménez de la Espada publicó *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, entre ellas una *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú*, escrita en 1615 o 1616 por un jesuita anónimo, que algunos atribuyeron a Valera. Esta fuente se centra en la religión incaica.

arrodillasen allí por las mañanas y al anochecer. Religiosos había pocos, y éstos que había, estaban ocupados en las ciudades de españoles en fundar casas y monasterios, en el coro y otras cosas; y así no podían atender a los indios, y si atendían, era por vía de intérpretes, que sabían nuestro romance castellano muy mal, cuanto duraron las guerras civiles, no hubo eso ni esotro. (Valera, en Marzal 1992: 222-225)

A partir de esta descripción de la débil acción evangelizadora, Blas Valera intenta afirmar que no hay que sorprenderse de la poca respuesta ante la primera evangelización, dado que ella es fruto del débil compromiso del misionero. En este punto de su crítica se acerca a José de Acosta. La propuesta que él plantea se llama el «tercer modo de evangelizar»:

La tercera manera de entrar los peruanos en la cristiandad fue de indios que no solamente quisieron de su propia voluntad ser bautizados ellos y sus mujeres, mas tuvieron ventura de hallar quién les enseñase, y con buenos ejemplos les incitase al fervor de la fe y al amor de Dios [...]; contaron con varones eclesiásticos, clérigos y regulares, que con grande y loable trabajo aprendieron la lengua de la tierra [...], se dieron a predicar el evangelio públicamente, andando de pueblo en pueblo, quitando la idolatría, no sólo en lo exterior, como hicieron los primeros y segundos, que no sabían la lengua, sino de los corazones y voluntades; de manera que no tenían ellos necesidad de acudir al ídolo y quebrarlo, y a deshacer altares y oratorios antiguos, sino que los mismos indios hacían pedazos y ceniza todo cuantos ídolos y altares había, y los que estaban secretos los descubrían y quebrantaban. (Valera, en Marzal 1992: 227)

Para Blas Valera el método presentado era el que realizaba la Compañía de Jesús: el Evangelio y su anuncio iban acompañados del testimonio. El mismo Cristo había unido el anuncio al testimonio. Esto significaba no solamente dedicarse a la predicación y restringirse a los sacramentos de bautismo y matrimonio. La pastoral de los jesuitas incluyó la práctica de la confesión. Un rasgo particular que resalta Blas Valera era la novedad del estilo jesuita de predicación:

Traer las autoridades de la Santa Escritura en la lengua latina e interpretarlas luego en la lengua con fidelidad, porque así reverenciasen la palabra divina; predicarles lo ordinario históricamente, porque de esto gustan ellos grandemente, y sacar de la narración histórica apóstrofes y exclamaciones, o amorosas y tiernas, provocativas a temor divino y a apartarse de vicios; hacer procesiones; honrarlos conforme a la calidad y oficio, y en las conversaciones particulares, contar vidas de santos y tratar cosas de virtud; componer las letras en su lengua a lo divino y hacer a los niños que las canten ante ellos, para que así se olviden de los cantares antiguos, y por vía de la música se les encajone la declaración de los Artículos y Mandamientos y Sacramentos y Obras de misericordia. (Valera, en Marzal 1992: 231)

El método de evangelización de Blas Valera proponía una múltiple acción catequética para lograr la profundización de la fe, dado que la catequesis es una actividad propia de la Iglesia que busca animar la fe de la comunidad cristiana.

## 5. LA DOCTRINA DE JULI COMO MODELO EVANGELIZADOR

Las orientaciones de *De procuranda indorum salute* formaron las normas de las reducciones de Juli. En este sentido, José de Acosta fue inspirador de las reducciones de Juli, las cuales fueron modelo de las reducciones del Paraguay.



La provincia de Chucuito correspondía al reino de los Lupaqa, de habla aymara. El pueblo aymara de Juli se encontraba en el Altiplano andino con unas cinco mil familias. Su evangelización estuvo encargada por más de veinticinco años a la congregación de los dominicos; luego, en un segundo momento, fue entregada al clero secular, hasta la llegada de los jesuitas, los cuales permanecieron allí durante dos siglos. La presencia de los dominicos llegó en 1547. Estos frailes visitaban de dos en dos la zona para predicar la doctrina cristiana y administrar los sacramentos; podemos recordar:

Hay que añadir que, contrariamente a los jesuitas que los sucedieron en Juli, los dominicos de Chucuito no parecen haber tenido como objetivo que sus neófitos alcanzasen a la mayor brevedad posible la plenitud de la vida cristiana. Es posible también que, a diferencia de los jesuitas, quienes creían en la necesidad de la fe explícita en Jesucristo para la salvación, los dominicos se contentaran con un género de fe implícita. (Meiklejohn 1988: 46)

La situación no cambió mucho con la llegada del clero diocesano. Hemos de agregar que el clero que se encontraba en el Altiplano había llegado antes del Concilio de Trento, lo cual daba una señal de clérigos medievales. Los sacerdotes posteriores serán de monasterios influenciados por la Reforma (Meiklejohn 1988: 129).

La primera Congregación Provincial de la Provincia Peruana de la Compañía de Jesús, la cual tuvo lugar en Lima y Cusco, reflexionó sobre los problemas y soluciones que habían sido mostrados en *De procuranda indorum salute*. En esa reunión los jesuitas decidieron hacerse cargo de la doctrina de Juli en 1576, comenzando con un grupo de seis. Como labor pastoral, Juli fue la experiencia más lograda de la misión andina<sup>87</sup>. El inicio de Juli es descrito por Manuel Marzal de la siguiente manera: «la comunidad fundadora de Juli estaba formada por cuatro padres y dos hermanos. Un cuarto de siglo después eran catorce, número que incluía a los sacerdotes que hacían el trabajo pastoral, a los estudiantes que se preparaban para el mismo, sobre todo aprendiendo la lengua, y a los hermanos encargados de la administración temporal» (Marzal 1993: 79). Cada cuatro o cinco años se cambiaban los párrocos, los cuales contaban con algunos jóvenes sacerdotes que aprendían la lengua y ayudaban en la reducción (Echanove 1955: 142).

Manuel Marzal resalta la doctrina<sup>88</sup> de Juli como un modelo importante dentro del deseo de evangelización en el mundo andino de la Compañía de Jesús. Esta será una obra importante en la región andina. Manuel Marzal seguirá la crónica publicada por el Padre Francisco Mateos S. J.<sup>89</sup>, en donde se presentan historias y sucesos de algunas provincias jesuitas durante el siglo XVI. Por su parte, Norman Meiklejohn resalta lo específico de la doctrina de Juli:

<sup>87</sup> Hemos de recordar que la insistencia del Virrey Francisco Toledo fue importante para la creación de Juli. El Virrey pidió que la Compañía se encargara de doctrinas como lo habían hecho congregaciones religiosas anteriormente y dio el permiso para que la Compañía de Jesús se encargase de un pueblo de la provincia de Chuchito, en el actual departamento de Puno. El pueblo se llamaba Juli.

<sup>88</sup> La definición clásica de doctrina la ofrece Alfonso Echanove. Sin embargo, esta imagen clásica será transformada en el caso de Juli: «Doctrina, según la acepción común en la historia hispano-americana, difería muy poco de “parroquia”. Un sacerdote o religioso, con atribuciones de párroco y sostenido en la última instancia con dinero del rey, debía encargarse del cultivo espiritual de determinada localidad, cuyas condiciones de gentilidad e incivilización apenas se hubieran dejado en punto menos que teórico el concepto de parroquia al estilo cristiano» (Echanove 1955: 99).

<sup>89</sup> Esta crónica fue publicada en 1944, casi tres siglos y medio después de cuando fue escrita. Lleva por nombre *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* y cuenta con dos tomos, uno de ellos llamado «Historia general de la Compañía de Jesús» y el otro «Relación de colegios y misiones».

Si fue o no de hecho la matriz del sistema de las reducciones paraguayas, lo cierto es que la historia de los jesuitas en Juli merece ser relatada por dos razones. La primera es que Juli posee un valor intrínseco en cuanto que allí desarrollaron los jesuitas un trabajo inusual y sumamente exitoso. En segundo lugar, las doctrinas de Juli pueden valer como punto de referencia ilustrativo a la hora de analizar la marcha general de las doctrinas en el Altiplano, ya que ellas constituyeron un modelo que obispos, gobernadores, oidores, visitadores e incluso virreyes recomendaron fuese imitado en todo el Virreynato. (Meiklejohn 1988: 202)

Las razones que movieron a iniciar el trabajo en Juli fueron las siguientes, de una parte, el deseo de colaborar en la evangelización de la parte aymara y el interés por profundizar en el estudio de la cultura a través de las lenguas. Así se dirá que «aunque es verdad que con las misiones que la Compañía usa en todo el mundo se hacía también fruto acá entre los indios, pero este no era tan estable y firme, así por la inestabilidad y mudanza natural de los indios, que son como niños, como por los vicios de idolatría [...] era imposible desarraigar en tan breve tiempo como piden las misiones» (Meiklejohn 1988: 202). Otra razón fue «hacer la Compañía en este puesto como un seminario de lenguas para los hijos de la Compañía, los cuales estando en este puesto apartados del comercio y trato de los españoles, aplicados y dedicados solo a los indios, pudiesen fácilmente en breve tiempo aprender la lengua para poder ser con suficiencia obreros cabales, confesar y predicar a los indios» (Marzal 1992: 243). A esto se unía la presión del Virrey Francisco Toledo para que la Compañía, como las otras órdenes religiosas, tomase misiones.

Juli se convertirá en modelo para las reducciones jesuitas americanas, sobre todo sabiendo que fue la primera experiencia misionera de la Compañía de Jesús en la América española. Sin embargo, Manuel Marzal subraya un rasgo propio de la misión de Juli:

[...] en efecto, la experiencia de Juli consistió en evangelizar a indios procedentes de una «alta cultura», ya conquistados, reducidos y sometidos al sistema colonial del tributo y mita minera de Potosí, de acuerdo al modelo de reducción de las Ordenanzas del Virrey Toledo; en cambio, en la mayoría de sus misiones los jesuitas trataban de evangelizar a indios de menor desarrollo cultural (recolectores, pescadores y cazadores, sin agricultura o con agricultura poco desarrollada). (Marzal 1992: 190)

En la zona de Juli se hablaba el aymara, lengua que junto con el quechua eran las que contaban con más extensión.

Por otro lado, la misión de Juli parecía haber superado la dificultad que sufría el modelo colonial en relación al trato de la población indígena y su explotación, que fuera presentado por Guamán Poma en *Nueva crónica y buen gobierno*. De este modo, la misión era bien vista por los funcionarios del Virreinato del Perú. Con el paso del tiempo la Compañía de Jesús consideró que asumir la responsabilidad de la doctrina de Juli fue una decisión buena, porque, si bien las misiones volantes<sup>90</sup> daban frutos para la fe, la misión estable de Juli ayudaba a profundizar el proceso de fe en el tiempo.

<sup>90</sup> Existían dos clases de misiones: «Las misiones volantes y las misiones entre paganos o gentiles (misiones vivas). Consistían las primeras en la visita que dos o tres jesuitas realizaban a una o más poblaciones, durante la cual reanimaban la fe y fortalecían las costumbres morales del pueblo mediante sermones y persuadiendo a la gente a que hiciera una buena confesión [...]; en cuanto a las misiones entre los paganos, suponían una dedicación por tiempo indefinido para poder evangelizar a los no-cristianos» (Meiklejohn 1988: 202).

Juli se convertiría en una escuela de lenguas para los jesuitas, tanto por la libertad para el aprendizaje como por el hecho de tener más cerca a los indígenas como maestros y colaboradores para la elaboración de gramáticas y diccionarios en lenguas autóctonas<sup>91</sup>. Manuel Marzal considera que Juli fue un centro de reflexión cultural donde se estudiaban aspectos de la cultura andina y de la acción pastoral y donde, de esta manera, se establecían modos de trabajo en conjunto. Sobre todo en los primeros años esto fue necesario ante la novedad de la cultura indígena: «siempre se tuvieron los “casos de conciencia”, que son una práctica habitual entre los jesuitas que, para ayudarse en su tarea de oír confesiones, estudian en común periódicamente los problemas morales y pastorales que puedan presentarse» (Marzal 1993: 88).

El autor de la crónica anónima de 1600<sup>92</sup> señaló tres logros en las primeras cuatro décadas. En primer lugar, la profunda vivencia cristiana en los indígenas, la cual se mostraría en su alejamiento de la idolatría, su interés en los sacramentos y el amplio conocimiento de la doctrina cristiana. En segundo lugar, el modo de vida civilizado y la atención a las cosas de la fe, ya fuera a la vida de comunidad, la visita a los enfermos, las procesiones y las fiestas. Por último, la ausencia de relaciones propias del sistema colonial, lo que representaba la defensa de los abusos por parte de los jesuitas. El modelo de Juli buscó un equilibrio entre la vida religiosa y lo social. Manuel Marzal resalta los siguientes elementos de esta experiencia que duró dos siglos:

Cada domingo había catequesis de adultos, misa cantada, limosna a los pobres y procesión vespertina. La catequesis era en la plaza mayor y tenía dos fases: primero los catequistas enseñaban a los indios, divididos en grupos de doce o quince y separados los varones de las mujeres con la ayuda de «quipus» [...], en segundo lugar, se celebraba una misa cantada «con música oficiándola los mismos indios». En tercer lugar, se distribuía limosna a los viejos y pobres [...] y en cuarto lugar, se hacía una procesión [...], luego se tenía, durante hora y media, el catecismo por preguntas y respuestas entre doce indios con tanta destreza y entusiasmo. (Marzal 1993: 25)

Esta catequesis se realizaba de manera diaria para los niños y tres veces por semana para los adultos. Por otra parte, la vida sacramental se vivía a través de los sacramentos de la confesión y la comunión.

Los métodos pastorales de Juli eran los siguientes: enseñanza del catecismo a los niños y adultos en las cuatro parroquias. En segundo lugar, vigilancia y visita diaria del pueblo de los jesuitas con los fiscales, tratando de evitar excesos de consumo de alcohol y oponiéndose a las viejas creencias. Por otro lado, la educación formal en dos escuelas, una para niños, donde aprendían la doctrina cristiana y a leer, escribir y contar, y otra escuela para tocar instrumentos y apreciar la música. Se enseñó música sacra en las escuelas, tanto coral como instrumental. Además se contaba con un hospital que brindaba servicios a todos y ayuda económica a los indígenas.

De este modo, el apostolado jesuita entre indígenas cubría diversos campos: doctrina regular, caridad organizada, escuelas de niños, ministerios parroquiales estrictos y administración de sacramentos (Echanove 1955: 131).

<sup>91</sup> En Juli trabajaron lingüistas como Blas Valera, Alonso de Barzana, Diego González Holguín y Ludovico Bertonio, todos ellos conocedores de las lenguas andinas.

<sup>92</sup> Crónica que trata sobre las misiones de la Compañía de Jesús en Sudamérica (ver Anónimo 1944 [1600]).

La influencia que tuvo la Escuela de Salamanca ayudó a integrar lo ético, la educación y la promoción humana en el proceso evangelizador. Ya Francisco de Vitoria había hablado de la importancia de la educación en los indígenas y su necesidad para aceptar la evangelización. El proceso de ser cristianos debía ir de la mano con la ayuda en el crecimiento humano. En la actividad misionera, cristianizar y humanizar son dos aspectos complementarios, en tanto al humanizar antes de cristianizar se va preparando la evangelización explícita. Acosta insistía en que lo principal de todo consistía primeramente en ayudar al indígena en su crecimiento, de este modo se produciría una mayor comprensión de la fe en los individuos. La promoción humana era parte de la labor evangelizadora.

En el caso de Juli, el proceso de convertirse en reducción no se realizó de manera compulsiva, como ocurrió con lo realizado por el Virrey Toledo<sup>93</sup>, siendo las reducciones parte del proyecto civilizatorio del gobierno colonial<sup>94</sup>. Los misioneros buscaban convencer a los indígenas. Entonces, las reducciones se formaban por decisión del grupo bajo la responsabilidad de su propio cacique<sup>95</sup>, se encontraba una motivación religiosa, una posibilidad de cubrir necesidades básicas, se promovía la agricultura y aparecían servicios urbanos. Las reducciones brindaban autonomía política, aquello que Bartolomé de las Casas consideraba evangelizar sin dominar políticamente. Estas características, que se vivían en Juli, la reducción fundada por José de Acosta, fueron válidas para la mayoría de reducciones jesuitas hispanas.

Así se puede comprender que el campo ético frente a la explotación colonial sea importante. Se buscaba obligar a que se hagan los pagos de tasas con moderación y sin abusos y tratando de que se disminuya el número de indígenas que debían ir a las minas de Potosí:

Muy dura parece la legislación que obliga a los indios a trabajar en las minas. Este trabajo los antiguos lo tuvieron por tan duro y afrentoso que, como ahora castigan a los facinerosos a servir en galeras por los horrendos crímenes que han cometido, así ellos entonces los condenaban a trabajar en las minas. Esta condena era la más cercana a la pena de muerte. Forzar, pues, a estos trabajos a hombres libres y que ningún mal han hecho, parece algo ciertamente truculento. (Acosta, en Marzal 1992: 712)

Este texto de *De procuranda indorum salute* intenta mostrar los reparos que creaban los trabajos en las minas, tema importante dada la cercanía de Juli a las minas de Potosí. Manuel Marzal afirmará: «el más importante efecto de esta lucha contra la explotación colonial era que, mientras que en la mayoría de las reducciones los indios disminuían, en Juli pasaba lo contrario» (Marzal 1993: 83).

<sup>93</sup> Recordemos que las reducciones planteadas por el Virrey Francisco Toledo buscaban unir a los indígenas de diversos ayllus para los trabajos y para la catequesis. Fue un método compulsivo para reducir a los indígenas a pueblos ordenados, lo cual creó gran rechazo de la población.

<sup>94</sup> Se designaba como reducción el «proceso de congregar a los indígenas en poblados estables; en otras, el poblado resultante de ese proceso de concentración demográfica; en unas terceras, pero ahora siempre bajo la forma plural, el conjunto de poblados establecidos en una determinada circunscripción o territorio, que podía ser geográfico, político o de índole religiosa» (Borges 1992: 535).

<sup>95</sup> La evangelización desde el inicio reconoció el rol y autoridad del cacique en los pueblos. Se consideró que convirtiendo al principal, los otros también lo harían. Ante el tema de la «extirpación de las idolatrías», se reconoció la importancia de una formación religiosa más profunda; además, se contemplaban colegios para caciques desde donde muy temprano recibían formación cristiana. La Compañía de Jesús fundó muchos colegios para caciques (Borges 1992: 497).

En las reducciones jesuitas de la América española los indígenas no participaban de las encomiendas, ni de servicios personales, en tanto las comunidades mismas habían decidido participar en las reducciones. Por otra parte, los indígenas estaban exentos del pago del tributo los primeros veinte años de su participación en la reducción. Sin embargo, en el caso de Juli, los indígenas debían cumplir los servicios personales a través de la mita minera. Manuel Marzal considera que los jesuitas de Juli, más que reclamar contra la mita, trataron de suavizarla. Es así que José de Acosta no se opuso a la mita minera, pero propuso que se atiende en lo educativo y espiritual a quienes trabajaban en la mina.

Durante el provincialato del Padre José de Acosta se nombró superior de la doctrina de Juli en 1581 al Padre Diego de Torres, el cual la dirigió por siete años. Algunos años después, en 1609, fue nombrado Provincial de la naciente provincia jesuítica del Paraguay. De inmediato, en 1610, Torres fundaba la primera reducción del Paraguay: San Ignacio Guazú. De este modo, la influencia de José de Acosta y la experiencia de la doctrina de Juli influirían en la obra del Paraguay.

## 6. FE Y CULTURA ANDINA A TRAVÉS DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

Los incas impusieron el quechua como lengua común en el imperio como elemento unificador, de manera que se convertiría en la lengua general. Sin embargo, cada región tenía su propia lengua, algunas con fuerte influencia quechua y otras más independientes. Una lengua vecina del quechua era el aymara, en el Altiplano del Collao. Así, se habla de poblaciones quechuas que estaban en el Altiplano y llegaban hasta el mar y de poblaciones aymaras alrededor del lago Titicaca o hacia el sur del mismo (Egaña 1966: 32-33).

Una característica que debía cumplir el sacerdote en las doctrinas era la de conocer las lenguas indígenas; sin embargo, por medio de los concilios limenses podemos ver que esto no era asumido por todos ellos. Algunos pastores no conocían esas lenguas para el sacramento de la confesión o para enseñar a rezar en su propia lengua al indígena (Meiklejohn 1988: 149). Lo que es claro es que el estudio de las lenguas andinas en los siglos XVI y XVII se hizo dentro del campo de la religión y la evangelización.

El estudio de las lenguas andinas tenía como fin promover y presentar la doctrina cristiana, de tal manera que los propagadores de la fe pudieran transmitir el mensaje cristiano, sobre todo de una manera más clara. Por otro lado, se buscaba estructurar las lenguas a partir de sus propias gramáticas y vocabularios, además de reforzar la identidad de los pueblos. Es sabido que en las reducciones jesuitas se promovía el uso de las lenguas propias. Los misioneros desarrollarían en todo el continente, en lenguas indígenas, gramáticas, vocabularios, textos pastorales, catecismos, rituales y libros de espiritualidad, de medicina o de agricultura. En el caso de la Compañía de Jesús existió una política explícita para el aprendizaje del quechua para los jesuitas. Es conocido el postulado aprobado luego de la Congregación Provincial de 1594 que decía «que nadie en estas regiones se ordene de sacerdote sin saber alguna de las lenguas de los indios, y si por cualquier justa razón alguno se ordenase sin saberla, que no ejerza el sagrado ministerio antes de haberla aprendido» (Marzal 1992: 731).

Manuel Marzal, dentro del estudio de la lengua en el trabajo de misión, resalta la persona de Ludovico Bertonio. Este misionero y jesuita sería fuertemente sensible a la cultura andina frente a la propagación de la fe. Bertonio ingresa a la Compañía de Jesús

en 1581. Al ser destinado al Perú, trabajó en el colegio San Pablo y en 1585 fue destinado a Juli. Será en Juli donde continúe la tradición de los jesuitas interesados en las lenguas indígenas, como fueron Blas Valera, Alonso de Barzana y Diego González Holguín.

Según Domingo de Santo Tomás, las lenguas comprendidas dentro del territorio de los incas eran cuatro: el quechua, el aymara, el puquina y el mochica, en ese orden. La lengua mochica se extendía en la costa, la quechua con sus distintos dialectos tenía una gran cobertura en todo el territorio y, finalmente, la aymara y la puquina cubrían la sierra sureste y altiplánica (De Santo Tomás 1995: X).

Ludovico Bertonio será el autor de la primera gramática y diccionario aymaras<sup>96</sup>. En su tiempo, la residencia de Juli se convirtió en una escuela de lenguas en donde se unía la labor pastoral con el estudio de las lenguas. La metodología que utilizó Bertonio para su trabajo fue la de contar con informantes y auxiliares aymaras. Todos ellos –indígenas que desde pequeños habían tenido formación cristiana– lo ayudarán a elaborar una catequesis completa: «los principales misterios de la vida de Cristo, grande copia de la vida de santos, muchos sermones de diversas materias, varias comparaciones de avisos y virtudes, algunos tratados de la misa, de la confesión y de la comunión, de la vana superstición e idolatría» (Marzal 1992: 249). Todo este material fue posteriormente revisado por Ludovico Bertonio.

La unión entre trabajo pastoral y estudio académico, es decir, entre labor evangelizadora y estudio de la lengua, será un interés presente en Ludovico Bertonio. Manuel Marzal analiza un texto de Bertonio mostrando la importancia del estudio de la lengua para el trabajo pastoral, así explica la razón de su vocabulario de la lengua aymara:

El principal intento que tuve (sacerdotes de Cristo) en sacar a la luz este Vocabulario de la lengua aymara (dejando aparte la gloria de su divina Majestad, que es el primer blanco a que deben mirar todas nuestras obras) fue acudir al buen deseo que vuestras mercedes tienen de saber hablar congruentemente a los indios en sus doctrinas: para quitar de sus entendimientos las tinieblas de ignorancia en las cosas de su salvación y enseñar los misterios de nuestra religión católica [...] en este pueblo de Juli (cuyas parroquias de 35 años a esta parte y más han estado a cargo de nuestra Compañía de Jesús) algunos indios desde su niñez se han criado con la leche de la doctrina cristiana. (Bertonio, en Marzal 1992: 252)

Salvando la distancia del lenguaje de la época, es interesante que la acción realizada, la creación del vocabulario, represente una herramienta para la alabanza a Dios, para mostrar la salvación y comunicar la fe. El texto continúa más adelante:

Echando, pues, de ver esta misericordia y merced que nuestro Señor les había hecho, procuramos que escribiesen en su lengua Aymara, con la mayor propiedad que fuese posible, los principales misterios de la vida de Cristo, gran copia de ejemplos y vida de Santos, muchos sermones de diversas materias, varias comparaciones tocantes a vicios y virtudes, algunos tratados de la Misa, de la Confesión y Comunión, de la vana superstición de la idolatría, y de otras muchas cosas que fuera largo contar. (Bertonio, en Marzal 1992: 252)

Manuel Marzal considera, y ello se verá en los capítulos posteriores, que, al menos en parte, lo lento del proceso de evangelización del mundo andino se debió a la falta de un buen conocimiento de las lenguas indígenas.

<sup>96</sup> En 1603 se publica su *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara* y también *Arte breve de la lengua aymara para introducción del arte grande de la misma*.

## 7. LA CRÓNICA JESUITA: PABLO JOSÉ DE ARRIAGA

Pablo José de Arriaga llega desde España al Perú en 1585. Realizó diversas labores educativas y fue acompañante de los visitadores ante la «aparición de las idolatrías»<sup>97</sup> durante dos años. Dejó como obra escrita el libro *La extirpación de la idolatría en el Perú*, el cual muestra tanto cómo se realizaban las visitas en las cuales participó como misionero como la resistencia religiosa. Además, Pablo José de Arriaga reflexiona sobre los primeros 75 años de evangelización del Perú en relación a las «campanas de extirpación de idolatrías».

En algunos lugares, dada la primera evangelización intensiva que se hizo, la fe no se había asimilado y se vio como algo importado. La fe cristiana se presentaba como una doctrina a repetir y mal explicada, con nuevos ritos no asimilados, sin negar que era vista como la religión del vencedor (Egaña 1966: 282).

A principios del siglo XVII, en 1608, Francisco de Ávila encontró la presencia de cultos y formas de religión andina en Huarochirí (en la sierra del actual departamento de Lima)<sup>98</sup>. En ese momento muchos indígenas habían ya aceptado el catolicismo. Dada esta situación, el arzobispo de Lima Lobo y Guerrero organizó campañas para descubrir y procesar a los indígenas que practicaban su antigua religión<sup>99</sup>. Pedro Borges las describirá de la siguiente manera:

Al descubrirse la pervivencia de los cultos andinos, las autoridades eclesiásticas organizaron visitas de extirpación que tenían una doble misión: por una parte, la destrucción de huacas y adoratorios y la detención de los sacerdotes; y, por otra, la predicación y tareas de misión entre la población [...], se reconocía que era necesario dar una formación religiosa profunda. (Borges 1992: 946)

Los jesuitas dieron apoyo a los visitadores en la predicación y en la administración de sacramentos, pero sin intervenir en la etapa judicial de los procesos. El visitador estaba encargado de las actividades relativas al fuero externo y los padres de las actividades relativas al fuero interno, es decir, al sermón y la confesión (Duviols 1997: 224). Para Manuel Marzal los escritos de Pablo José de Arriaga nos ayudan a entender qué elementos pudieron haber fallado o debían mejorarse en su momento en lo que se refiere a la evangelización. De este modo, se subraya que «la principal causa y raíz de todo este daño tan común en este arzobispado, y a lo que se puede temer universal de todo el reino, y que, si sola ella se remediase, las demás causas y raíces cesarían y se secarían, es falta de enseñanza y doctrina» (Arriaga, en Marzal 1992: 271). Pablo José de Arriaga encontraba

<sup>97</sup> «Cuando Francisco de Ávila inicia, de un modo sistemático, las campañas de extirpación de la idolatría y solicita la cooperación de misioneros jesuitas que acompañen a los visitadores, Arriaga es uno de los elegidos» (Marzal 1981: 381).

<sup>98</sup> «A pesar de la cristianización intensiva de la población indígena, sobre todo después de la terminación de las guerras civiles y de la reducción general de indios a pueblos, ordenada por Toledo, las religiones nativas seguían vivas. Es cierto que el culto oficial cayó con el imperio, pero quedaban los cultos locales, que fueron el objetivo de la tarea extirpadora. Arriaga reflexiona en su obra por qué ha sobrevivido la religión nativa» (Marzal 1981: 381).

<sup>99</sup> Manuel Marzal explica la manera de entender esto: «tales procesos fueron como una Inquisición para indios, que estaban exentos de la jurisdicción del Santo Tribunal, con dos diferencias: no podía condenárseles a pena de muerte, sino a penas menores, y los procesos de investigación iban precedidos de una misión religiosa para evangelizar a los indios» (Marzal 1992: 270).

que se había descuidado la calidad de la catequesis y, si bien se cumplía con la enseñanza, no se ponía empeño en ella. En parte, se considerará que las grandes distancias no permitían la permanencia de la formación cristiana, lo cual en ocasiones se volvió un pretexto para la poca atención de los fieles en esta zona de Huarochirí.

Pablo José de Arriaga consideró como causa de la idolatría el desconocimiento de la fe que tenían algunos indios, lo que se debía a la falta de doctrina y predicación y partía de una falta de catequesis permanente. Otra causa fue el uso de las *wakas*. Para Arriaga, esta situación desaparecería con las misiones, a modo de visitas. Manuel Marzal busca conocer a través de Arriaga el conjunto de soluciones que se planteaba en ese momento: se propuso la reducción de los indígenas en pueblos para mantenerlos unidos y facilitar la evangelización; una mayor exigencia del conocimiento de la lengua para una buena predicación de los sacerdotes y calidad en sus sermones; hacer que los que no conocían la lengua de los indígenas la conocieran; confesión y comunión por Pascua, para confesar a los indios y catequizarlos de manera constante; mayor atención a los templos y el culto, frente al descuido de los espacios de celebración; y reeducación de los sacerdotes de las creencias indígenas. Por último, Pablo José de Arriaga considera importante promover los colegios para los hijos de caciques: al ser estos jefes, tendrían influencia en los demás (Marzal 1992: 282-292).

## 8. LA MISIONOLOGÍA JESUITA COLONIAL

En esta última parte del tercer capítulo, luego de mostrar cómo se realizó el encuentro entre fe y cultura andina a partir del trabajo de los jesuitas en los dos primeros siglos del periodo colonial (1549-1767), se debe hacer un balance de su aporte a la evangelización de la población indígena del continente. Para ello se continúa analizando los escritos de los misioneros que nos han dejado sus crónicas. Es importante saber que muchos de los lugares de misión fueron suprimidos a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús por la falta de acompañamiento posterior.

Manuel Marzal encuentra como factor importante la influencia que tuvo el pensamiento de José de Acosta en la misión americana. Su *De procuranda indorum salute* fue una guía pastoral en muchas zonas de misión. A ello se unía que los jesuitas realizaron el encuentro entre fe y cultura andina a partir de una formación teológica, filosófica y humanística común. En la época de José de Acosta se descubrió que la primera evangelización realizada no había logrado su objetivo. Ya el Concilio Limense había intentado organizar el trabajo misional luego de las guerras civiles, sin embargo, se dudaba de la sinceridad de la conversión ante el sacramento del bautismo. Como afirmaron Acosta y Valera, entre otros, muchas de las razones de ello eran las fallas tenidas para mostrar el Evangelio. En este punto, José de Acosta, seguramente siguiendo la influencia de la Escuela de Salamanca, afirma la invitación a la salvación para todos los seres humanos, incluidos los indígenas, los cuales cuentan con derecho y capacidad para ser evangelizados. Acosta intentó analizar las condiciones y métodos para la evangelización: «En cuanto a los métodos, hay que recordar que Acosta fue no sólo un teólogo que supo dar una respuesta lúcida y posible a la evangelización de los indios, cuando la Iglesia se la replanteaba en el III Concilio de Lima, sino también un pastoralista que recogió [...] unas orientaciones coherentes sobre los tres pilares de la evangelización, que son los evangelizadores, la catequesis y los sacramentos» (Marzal 1992: 594).



Aunque José de Acosta no escapa a la visión diabólica de las religiones indígenas, propia de la influencia de la teología medieval, sin embargo, se opondrá a borrar toda la cultura indígena, es decir, a la destrucción de templos o imágenes. Considerará que es prioridad trabajar en la catequesis y en una justa doctrina.

España se había convertido en país misionero por medio del regio patronato dado por el Papa Alejandro VI. Lo cual hizo que la evangelización fuera de la mano con las políticas de la Corona. En esta situación, en ocasiones se volvía difícil separar las motivaciones verdaderas. Así, hemos podido recordar las discusiones de Valladolid, también a Bartolomé de las Casas y las Leyes Nuevas que se publicaron. Sin embargo, la posición de José de Acosta fue distinta a la de Bartolomé de las Casas. Este llegó a América diez años después de su descubrimiento, el tiempo más duro de la colonización; mientras que Acosta llega a ochenta años de tal evento. Para Manuel Marzal, esta diferencia de contexto explica lo siguiente: «Por eso Acosta plantea cómo evangelizar a los indios, no al margen de la conquista, sino a pesar de la conquista, que se juzga un hecho irreversible, tratando de minimizar la relación colonial y de salvaguardar los derechos indígenas» (Marzal 1992: 597).

Parte de la dimensión ética de este problema significó tener una posición ante la mita minera, que era causa de la muerte de muchos indígenas. José de Acosta no se opuso a ella, solamente buscó que ofreciera mejores condiciones de trabajo y atención para los indígenas. Es probable que en ello haya influido el hecho de que la minería era el motor de la economía colonial.

El análisis de José de Acosta considera que la fe cristiana será verdadera en el medio americano a partir de algunas medidas a tomar, las cuales han de verse en los sacramentos, la catequesis y los evangelizadores.

Siguiendo el principio *extra ecclesiam nulla salus*<sup>100</sup> se hizo todo lo posible por bautizar a todos los indígenas, con el deseo de salvarlos de la «perdición», mientras que, por otro lado, tal acción servía como argumento para la conquista. En este punto, José de Acosta buscó replantear este tema por medio de la voluntad, la fe y la conversión del catecúmeno:

Tres son, pues, los elementos que debe tener en cuenta un administrador fiel y prudente de los misterios de Dios al conferir el bautismo principalmente a los bárbaros: voluntad, fe y conversión. Es preciso conocer bien a fondo la voluntad de quienes aspiran al sacramento de la fe y no se les ha de conceder las profesiones de la vida cristiana mientras no la pidan con insistencia [...]. No basta una indignación diligente de los indios infieles, sino que es preciso, una vez conocida a fondo su voluntad, retenerlos largo tiempo en el catecumenado, para que se instruyan mejor y estimen cada vez más el misterio de su salvación. (Acosta, en Marzal 1992: 126)

La posición de José de Acosta, basada en la igualdad del indígena y el español, lo hace consciente de que el indígena en conciencia puede desear y pedir el sacramento del bautismo. Esto implicará un largo catecumenado que ayude a mostrar los misterios de la fe. El Padre General Francisco de Borja decía a los jesuitas del Brasil que era im-

<sup>100</sup> «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Esto hacía referencia a la condenación o salvación de los infieles, dentro de una lectura de salvación-perdición y desde el rol de la Iglesia como mediadora de la salvación. La acción salvífica se limitaba a los confines de la Iglesia. Este axioma tiene un origen patrístico y, desde una aproximación más antropológica, busca resaltar hoy la importancia de Jesús y su Iglesia para la salvación, dentro de la certeza de que es Dios quien salva.

portante la preparación para el sacramento: «débese también tener gran cuenta, en los que admiten nuevamente al gremio de la Iglesia por el bautismo, que sean probados y catequizados, porque no tornen fácilmente al vómito de la idolatría» (Marzal 1992: 613). Carlos Baciero considera que la posición de José de Acosta en *De procuranda indorum salute* cambia la práctica del sacramento del bautismo: «hay que desterrar el arcaico sistema de los bautismos masivos con escasa o ninguna preparación ni instrucción. La cristianización requiere como paso previo una verdadera promoción y educación humanas de los indios» (Baciero 1988: 162). Manuel Marzal afirma que en las zonas de misión en América llevadas por la Compañía de Jesús se cuidó la administración del bautismo, intentando respetar la voluntad y brindando instrucción para el sacramento.

En cuanto al sacramento de la eucaristía, el II Concilio Limense, realizado en 1567, seguía lo estipulado por la Iglesia para este sacramento, es decir, existe el precepto divino de recibirlo, pero la Iglesia podía regularlo. Con la llegada de los jesuitas se comienza a expandir la comunión de los indígenas y vale la pena recordar que en ese tiempo eran el bautismo y el matrimonio los dos sacramentos que más se les ofrecía. José de Acosta había valorado el reconocimiento de esta práctica: «tampoco yo apruebo de momento una excesiva frecuencia de la eucaristía en los indios, porque la facilidad pudiera engendrar menosprecio. Pero lo que yo sostengo es que, a no ser por causa justa, se les dé la comunión todos los años, como manda la Iglesia, y especialmente que al partir de esta vida, hecha la debida confesión al sacerdote, no se les prive del viático» (Acosta, en Marzal 1992: 618). Estas consideraciones en torno al sacramento fueron aplicadas en la reducción aymara de Juli. Por otra parte, el sacramento de la confesión sacramental en las misiones jesuitas de América fue importante, José de Acosta la considera clave para el indígena. Manuel Marzal afirmará: «en general, sabemos que la confesión era más frecuente que la comunión, que los indios se confesaban por padrón y por parcialidades en la cuaresma, que los padres se ponían a menudo en confesionario para invitar a los indios y que compusieron confesionales en distintas lenguas» (Marzal 1992: 623). Los confesionales intentaban plantear la estructura de una confesión.

La cultura es un ámbito importante para la catequesis y en este terreno los jesuitas buscaron fundamentar la fe de los indígenas. No podía existir evangelización sin una consistente catequesis. La cristología será el centro de la catequesis que propone José de Acosta. En ella ha de mostrarse la fuente trinitaria de donde emerge Jesucristo en su misión de salvador de la humanidad enviado por el Padre. De esta manera, la persona de Cristo se vuelve clave para la catequesis y han de mostrarse los misterios de la Trinidad y la Encarnación para la salvación de los creyentes. Según José de Acosta: «hay algo que a mí me ha parecido casi monstruoso: entre tantos miles y miles de indios a los que les damos el nombre de cristianos, es muy raro que haya uno que conozca a Cristo» (Acosta, en Marzal 1992: 627). De este modo, Acosta intenta resaltar que era importante la persona de Cristo como salvador y no solamente limitarse a la aplicación del sacramento del bautismo sin dar mayor explicación de los misterios cristianos<sup>101</sup>. Esto se verá com-

<sup>101</sup> Sin embargo, agregará Manuel Marzal, la persona de Jesucristo aparecerá a través del santo patrón y son muchos los pueblos que asumen la persona de Jesucristo como protector: «De aquí se desprende que entre los "santos" patronos estaban los jesuitas canonizados, los apóstoles, y los de vieja devoción europea; pero un buen porcentaje de los mismos son advocaciones de Cristo y María, que serán venerados no solo por su papel en la historia de la salvación del ciclo litúrgico, sino también por su mediación cultural del ciclo santoral, que produce una nueva cercanía con el devocionario y cuestiona la crítica de una evangelización poco cristocéntrica. Así a Cristo se le honra, no solo en los grandes pasajes de su vida y muerte del ciclo litúrgico (nacimien-

plementado por el interés que muestra ante el tema de la idolatría: considera que ella debe desaparecer de los indígenas ya creyentes. En este momento se comienza a utilizar el **método de sustitución**, mediante el cual se busca suprimir la idolatría y reemplazarla con ritos cristianos: «hay que tener gran cuidado para que en vez de los ritos perniciosos se introduzcan otros saludables, y borrar unas ceremonias con otras. El agua bendita, las imágenes, los rosarios, las cuentas benditas, los cirios y las demás cosas que aprueba y utiliza frecuentemente la Santa Iglesia son recursos muy convenientes para los recién convertidos, y los sacerdotes tienen que convencerse de ello» (Acosta, en Marzal 1992: 628). Desde aquí podemos apreciar el inicio de un conjunto de prácticas que pertenecen a la religiosidad popular hasta el día de hoy, propias del catolicismo.

En la vivencia de la religiosidad y la vida litúrgica resaltan las fiestas del calendario litúrgico y el santoral. Ellos marcarán el ritmo de la vida eclesial. El ciclo litúrgico señalaba la historia de la salvación donde Jesucristo ocupa el lugar central. Las fiestas principales giraban en torno al nacimiento y la resurrección de Jesús y Pentecostés. A su vez, se sumaban las fiestas de memoria de los santos. En las misiones jesuitas, las fiestas del ciclo litúrgico se celebraban en pueblos importantes o reducciones, mientras que las del ciclo santoral se celebraban en pueblos pequeños o lugares de visita. Como elemento pastoral, José de Acosta recomendó la sustitución de las fiestas indígenas por las cristianas.

Un complemento del método de sustitución propuesto por José de Acosta fue el uso de símbolos indígenas: «nótese que, por una parte, se introducen símbolos cristianos (imágenes, rosarios, cuentas benditas, cirios, palmas, cantos cristianos traducidos a las lenguas nativas, etc.) en vez de los indígenas y, por otra, se aceptan símbolos indígenas (danzas, “por ser mucha parte de ella pura recreación” y cantos) con un contenido cristiano» (Marzal 1992: 654). En estos detalles, Manuel Marzal encontrará elementos de inculturación en el medio andino. Por otra parte, los jesuitas en las fiestas promovieron la música, danza y teatro, en tanto ellos eran modos de ofrecer un mensaje cristiano en sociedades que no contaban con escritura alfabética. No olvidemos que en Europa el teatro religioso nació en los catedrales con un fin catequético y litúrgico, una forma que destaca en este aspecto son los autos sacramentales.

El III Concilio Limense habló de dos catecismos y un confesional, esto ya se encuentra en el pensamiento de José de Acosta<sup>102</sup>. La catequesis debía contar con un método sencillo: incluyendo dos catecismos, uno primero sintético que pueda ser conocido de memoria por los indígenas, en el que están presentes los puntos importantes de la fe y la moral. Y uno segundo más desarrollado, que brinde más contenidos de la fe. Finalmente, era importante contar con un confesional que explicara los tipos de pecados. José de Acosta consideraba que «tal obra, en castellano y en lenguas indígenas “sería una aportación auténticamente inmortal a la salvación de los pueblos de las Indias”. En esto Acosta alude sin duda al III Concilio Limense, que mandó editar los catecismos breve y largo, un sermulario o Tercer catecismo, que presenta un sermón sobre grandes temas

to, epifanía, bautismo, semana santa, resurrección, ascensión, Corpus Christi, etc.), sino también en el ciclo santoral de “santos Cristos”, que eran patronos de pueblos y centro de peregrinación de santuarios regionales» (Marzal 1992: 658).

<sup>102</sup> Para Carlos Baciero los catecismos serán un complemento a *De procuranda indorum salute*: «El catecismo viene a ser la plasmación concreta o, si se quiere, la vertiente práctica del plan pedagógico-pastoral que Acosta persigue con su obra *De procuranda indorum salute*. En realidad se trata de dos obras, que salidas de la misma mano de Acosta, mutuamente se complementan, se iluminan y se reclaman» (Baciero 1988: 163).

del catecismo, y un confesional» (Marzal 1992: 628). Las versiones quechua y aymara que se publicaron son la traducción de la versión castellana que realizó José de Acosta.

El interés de la reducción de Juli y de la persona de Ludovico Bertonio en el estudio de las lenguas indígenas muestra que ello se vuelve una dimensión importante de la labor de encuentro entre cultura andina y fe. No podía ofrecerse una catequesis profunda sin el conocimiento de las lenguas. En este sentido, José de Acosta resalta el valor de la lengua para la transmisión de la fe.

Se han presentado dos de los tres pilares que consideraba José de Acosta importantes para la evangelización. Hemos hablado de los sacramentos y la catequesis. Ahora presentamos a los ministros. Manuel Marzal afirma que para José de Acosta la palabra ministro hace referencia a los párrocos en general. Es así que Acosta buscó presentar un modelo o prototipo del «cura de indios». Para ello será necesario: la selección del personal, la idoneidad del misionero para el trabajo, el conocimiento de las lenguas indias y la probidad de vida. No bastaba subrayar las limitaciones del indígena y caracterizarlo como ignorante y vicioso: «Acosta recuerda la mala catequesis (cita del adagio: “el maestro muy malo cree que todos sus alumnos son retrasados”), la ausencia de un catecumenado como el que hubo antes en la Iglesia y lo mucho que han aprendido los indios en otros campos, donde pueden competir con los españoles» (Marzal 1992: 636). Además, entre quienes trabajaran con los indígenas debían existir teólogos que pudieran responder desde la fe a los diversos problemas que surgían en las Indias.

En el tema de los ministros se ha de conocer la posición que se tuvo ante la formación de nuevos ministros en el continente. En este punto no hubo gran novedad, dado que se le dio al indígena el trato de «cristiano nuevo», lo cual lo alejó del sacerdocio<sup>103</sup>. Los jesuitas se plantearon el problema en las llamadas misiones andinas y mesoamericanas, pero esperaron a que esas cristiandades se fueran consolidando, según la práctica universalmente aceptada de no ordenar a los «cristianos nuevos» por considerarlos poco maduros en la fe. Esto limitó fuertemente la presencia del clero autóctono en la región. El II Concilio de Lima (1567) y el III Concilio de Lima (1582-1583) no aceptaron la ordenación de indígenas<sup>104</sup>. Estos podían solamente recibir los sacramentos del bautismo, penitencia y matrimonio. Sin embargo, la colaboración de los indígenas fue importante luego de la expulsión de la Compañía de Jesús y de la disminución del clero durante el siglo XIX.

José de Acosta buscó superar la idea de fracaso de la evangelización que encontró en varias zonas indígenas y confirmó la importancia de la salvación de los indígenas. Su conversión significaría para Manuel Marzal la aceptación de las creencias católicas, sus ritos y sus normas éticas sin negar las costumbres propias, en tanto no se opusieran al Evangelio. La tesis de Manuel Marzal consiste en afirmar que existió un modelo para la actividad misionera de los jesuitas en la América española para la población indígena y que este se inspiraba en las reflexiones teológicas y pastorales de José de Acosta: «debo

<sup>103</sup> Manuel Marzal considera que en ello no existía una medida de discriminación racial, sino que se basaba en la consideración teológica de que los indios eran cristianos nuevos y en la coyuntura eclesial de que la Iglesia contaba con suficientes sacerdotes en ese momento.

<sup>104</sup> Sobre el tema de la no ordenación nos parece interesante el comentario que presenta Severino Dianich: «En el fondo, se trataba de trasplantar a América la sociedad cristiana europea [...]; es sintomático que hubiera que esperar a nuestro siglo para ver nacer en los territorios de la misión iglesias indígenas autónomas, mientras que incluso en la primera evangelización no faltaron las prohibiciones de ordenar sacerdotes a los indígenas» (Dianich 1998: 20).

repetir que puede hablarse de un modelo común en el proyecto misionero, inspirado o alimentado por el *De procuranda indorum salute* de Acosta, que estuvo vigente en la América española y, en menor escala, en la portuguesa y la francesa. Pero tal modelo no tuvo el éxito en todas las misiones, a pesar de la similitud básica de los actores colectivos de las mismas» (Marzal 1992: 758). Son tres los logros que, en el campo de la evangelización y la promoción humana, deja la experiencia misionaria jesuita. En primer lugar, un cultivo religioso profundo, el cual era el objetivo de las misiones. En segundo lugar, una buena organización económica que ofrecía mayores posibilidades a los que vivían en ellas. Y, por último, una ruptura de las relaciones coloniales, es decir, la ausencia de encomiendas, servicios personales (salvo el caso de Juli) o repartos mercantiles.

La supresión y expulsión de los jesuitas se produjo de diversa forma. En Francia, España y Portugal a la Compañía de Jesús se le privó de sus bienes. Si esto ocurría en las metrópolis, qué pasaba en las colonias. En la América española la expulsión de los jesuitas de las colonias acompañó a la dada en las metrópolis. El 2 de abril de 1767 Carlos III expulsaba a los jesuitas de España y de sus colonias.

# Capítulo IV

## Fe y cultura andina

### 1. EL PROCESO DE RECONOCIMIENTO DEL OTRO

El siglo XVI marca el inicio de una larga discusión en torno al tema de la diferencia cultural entre las nuevas concepciones encontradas en América y las del mundo europeo. Esto significó que, en los inicios de la evangelización en América, misioneros y teólogos consideraran como retraso cultural todo lo que hacía diferente el sentir y entender de los indígenas en referencia a la racionalidad supuestamente superior de los europeos (Tornos 2001: 253). Posteriormente, la Ilustración secularizó esta interpretación de la diferencia cultural, de tal manera que se llamaba atraso a todo aquello que se diferenciaba de la manera de entender el mundo en Europa. La cultura del otro permanecía casi en el nivel de expresión folklórica.

Cuando se produce la llegada europea, no se da en un espacio vacío ni en un foco cultural nómada o tribal; de manera contraria, los europeos encontraron un desarrollo cultural establecido en todo el territorio de los Andes. Continuando con nuestra afirmación de que la cultura es dinámica, parece importante seguir lo escrito por Alberto Flores Galindo:

Algunos historiadores y antropólogos se empeñan en la búsqueda imposible de un «hombre andino», cuando el problema es que la capacidad de resistencia de una cultura no se contrapone necesariamente con la posibilidad de asimilar y recrear otros elementos culturales: es preciso desechar las abstracciones y admitir que una cultura puede pasar por diversas fases. (Burga y Flores Galindo 1982: 86)

En esta línea se encuentra lo acontecido en el mundo andino y es propio de los investigadores y pensadores de la religión considerar como algo dinámico la manera de plantear lo religioso, en tanto forma parte de las culturas de los pueblos. La obra de Manuel Marzal mostrará que la fe cristiana se inculturó en el mundo andino sin perder su dinámica propia, la cual sigue un proceso de transformación desde el siglo XVI. Ello se aprecia, por ejemplo, en la lengua y en su simbólica:

Y es que la llegada e instauración del virreinato del Perú o de la Nueva Castilla no supuso una ruptura con el pasado. Si el castellano se imponía como lengua administrativa, el quechua siguió siendo la lengua franca como en el imperio Inca y, solo con el paso de los siglos, el español se convertiría en elemento de comunicación generalizado. Es más,

este respeto por las lenguas autóctonas ha hecho que perduren hasta la actualidad. (López Guzmán y Sorroche 2005: 3)

Basta decir que la evangelización en el mundo andino se hizo más presente cuando los concilios limenses establecieron el conocimiento de la lengua y sus símbolos como requisito para el evangelizador y, además, el desarrollo de las diversas gramáticas y catecismos en las lenguas indígenas.

Es importante recordar que el Perú se encuentra situado en la zona oeste y central del sur del continente americano. Podríamos afirmar que todo el territorio peruano es andino, dado que sus cordilleras llegan hasta la costa y la selva del mismo. En este espacio coexistieron antes del Tawantinsuyo culturas que fueron focos de desarrollo cultural, lo cual enriqueció desde el inicio este territorio con una gran diversidad. En efecto, la diversidad cultural que se vive es producto de procesos históricos y movimientos de población a lo largo del tiempo, incluida la múltiple riqueza religiosa con la que cuenta el mundo andino hasta hoy.

Actualmente en el Perú el 72% de la población habita en las ciudades y un 28% en las zonas rurales, lo cual es fruto de un continuo proceso de inmigración vivido sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. Para Manuel Marzal, esta realidad será un argumento fuerte para investigar la relación entre fe y cultura en los inmigrantes de los centros urbanos.

Es en este medio donde Marzal inicia su camino de estudio del fenómeno religioso, tras la invitación de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín a «que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religión popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en centros de investigación religiosa» (*Medellín* 1995: 80). Por su parte, el mismo Manuel Marzal afirma:

La primera investigación se recoge en *El mundo de Urcos* (1971). Fue un encargo del Instituto de Pastoral Andina del Cusco, fundado por los obispos del Surandino para mejorar la pastoral de la Iglesia en una región mayoritariamente indígena, de acuerdo a los nuevos vientos de la Conferencia de Medellín; se me pidió investigar la religiosidad de la parroquia de Urcos (Cusco), que había sido declarada una parroquia piloto. (Marzal 2002c: 254)

El estudio del tema de la fe católica hizo que Manuel Marzal considerara que su aporte debía tener una fuerte consecuencia teológica y pastoral. Esta intuición fue confirmada más adelante en *Puebla*: «la Iglesia católica constituye en América Latina la inmensa mayoría, lo cual es un hecho de carácter no solo sociológico, sino teológico muy relevante» (*Puebla* 1979: 334). Dicho esto, hemos de profundizar en el estudio teológico y antropológico de esta realidad para conocer el encuentro entre fe y cultura existente. El aporte de Manuel Marzal desde la antropología de la religión, sus investigaciones y reflexiones, ayudan a constatar otra vez más el deseo de la Iglesia de Latinoamérica por responder a la invitación del Concilio Vaticano II, el cual consideraba que:

Los teólogos, observando los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica, están invitados a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a los hombres de su tiempo, porque una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades, otra el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado. (CEV II 2002: 309)

Queda de nuestra parte discernir e imaginar nuevos caminos para la transmisión de la fe guardando su integridad. En un momento en el cual a muchos estudiosos les parecía de poca importancia estudiar la religión –partiendo de un enfoque positivista que consideraba el fin de la religión como cercano o desde el análisis marxista que la concebía como «opio» para el pueblo–, de manera opuesta, Manuel Marzal consideró «muy necesario conocer tanto el horizonte teológico y cultural donde se mueven los actores religiosos como la experiencia personal del contacto con Dios» (Marzal 2002c: 15). Esto lo motivará a profundizar en el proceso de fe del hombre andino.

## 2. *TIERRA ENCANTADA*: ELEMENTOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

El libro *Tierra encantada* de Manuel Marzal busca ser una síntesis del proceso de fe vivido en el mundo indígena. Para ello, el autor sintetiza trabajos e investigaciones que realizó anteriormente. En esta parte ofrecemos las categorías usadas por él a lo largo de sus investigaciones sobre fe y cultura andina, las cuales ayudarán a comprender su aporte.

Manuel Marzal se ubica en un enfoque interdisciplinar en el cual resalta el aporte de la antropología religiosa, sin dejar de subrayar siempre el marco teológico pastoral de sus estudios. Desde el inicio de su obra, él reconocerá que la teología cristiana busca profundizar en la revelación presente en la tradición judeo-cristiana.

No se ha de olvidar que el fenómeno religioso guarda dentro de sí una experiencia de fe. La fe es algo que se pide, se recibe y se conserva, es decir, una búsqueda humana de aquello que une la persona a lo trascendente, lo santo, lo sagrado. Estos términos diversos tratan de describir y explicar el deseo del hombre hacia la búsqueda del plenamente otro. Así, desde las categorías de filosofía de la religión de Paul Tillich, afirmamos: «La religión ofrece a la cultura el fundamento incondicionado del sentido de toda realidad y la cultura ofrece a la religión las formas condicionadas de la autonomía secular y los símbolos del incondicionado, de aquí se seguirá también la posibilidad de que se puedan realizar análisis religioso de los hechos culturales» (Pastor 1985: 65).

Por su parte, la definición de antropología religiosa utilizada por Manuel Marzal es la siguiente: «ésta es una rama, tanto de la antropología como de la ciencia de la religión, que describe y explica los sistemas religiosos de las “otras” culturas, es decir, de las culturas diferentes a las del investigador» (Marzal 2002c: 22). Todo esto tiene el objetivo de describir, sistematizar y explicar el desarrollo del tema en estudio, en nuestro caso, el proceso de fe del hombre andino. Para este análisis, Manuel Marzal considera importante plantear su definición de religión, la cual surge tanto de la concepción de religión como un hecho social –de Emile Durkheim–, como de la religión concebida como sistema cultural –de Clifford Geertz–. La definición de Marzal dirá que la religión «es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran sentido trascendente de la vida» (Marzal 2002c: 27). Se busca constatar que los seres humanos solo pueden hablar con y de Dios a partir de los conceptos de su experiencia cultural. Las dimensiones del sistema religioso: creencia, rito, organización comunitaria y ética, no tienen la misma importancia, sino que varían según la comunidad creyente que se



estudie. Lo específico de la religión será la posibilidad de dar un sentido trascendente a la vida<sup>105</sup>, lo cual constituye la especificidad del hecho religioso.

En términos de Paul Tillich, se puede afirmar que la experiencia de la fe como «preocupación última» es paradójica: de una parte, en tanto «preocupación última» del absoluto, la fe es un acto que reclama la persona toda entera y la lleva a las preguntas radicales de su existencia. No es un acto de un sector particular, ni una función particular del ser humano. En este sentido, la idea de «preocupación última» se ubica de hecho en la gran tradición filosófico-teológica de la inquietud del alma humana (*inquietum est cor nostrum*), tema ya presente en el pensamiento de San Agustín (Rubens 2004: 235-238).

De otra parte, la religión tiene la capacidad de enriquecer la cultura. La «filosofía teónoma» de Paul Tillich buscó analizar la cultura y la historia, de allí que su filosofía de la cultura en perspectiva teónoma afirme que «en ella la religión ofrece a la cultura el fundamento incondicionado del sentido de toda la realidad; a su vez, la cultura ofrece a la religión tanto los símbolos del incondicionado cuanto las formas condicionadas de la autonomía secular, en todos los grandes sectores de los valores humanos» (Pastor 1990: 1170).

Es importante saber cómo se han desarrollado los diversos enfoques ante el hecho religioso, para lo cual Manuel Marzal se plantea preguntas y recoge a diversos autores para responderlas: ¿Cómo nace y se desarrolla una religión? En esta pregunta se hace referencia a la obra de E. Tylor y su esquema de evolución de la religión, principalmente centrado en el estudio de las creencias, es decir, se trata de un enfoque evolucionista. La segunda pregunta es: ¿Qué función cumple la religión en la sociedad? Aquí encontramos a B. Malinowski, que considera que magia, ciencia y religión no son etapas de un desarrollo, sino sistemas simbólicos que existen en todas las sociedades; este enfoque es conocido como estructural-funcionalista. Finalmente, ante la pregunta: ¿Qué significado tiene la religión para el creyente?, encontramos a C. Geertz y V. Turner, quienes consideran a la religión como un sistema de símbolos que actúan en el individuo y dan sentido a la vida, brindando significado a los hechos culturales; es decir, desarrollan el enfoque simbólico. Conviene recordar lo que dijo la Iglesia en Puebla en relación al encuentro entre fe y culturas: «todo esto implica que la Iglesia (obviamente la Iglesia particular) se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta» (Puebla 1979: 404).

El acercamiento al tema de la fe inserta en la religión obliga a detenerse en los cuatro pares de dimensiones complementarias que plantea Manuel Marzal como elementos claves para entender el fenómeno religioso en la primera parte de la obra *Tierra encantada* (2002c). Estos pares binarios son los siguientes: religión y magia; mito y rito; experiencia y éxtasis; y, finalmente, ética y política.

El deseo de relacionar la ciencia de la religión con la teología hace que el tema de religión y magia sea tomado en cuenta. Además de su amplio conocimiento de la teoría antropológica, Manuel Marzal buscó sistematizar la información que debe conocer un estudioso del mundo iberoamericano, en donde la Iglesia es parte del referente cultural. Él era consciente de que a lo largo de la historia de la Iglesia, esta ha debido deslindar su posición de las formas mágicas de las culturas donde se encarnó.

<sup>105</sup> Manuel Marzal realiza un análisis de las críticas planteadas por Marx, Freud y Durkheim al rol de la religión, que consideran en forma reduccionista, ya que estos autores entienden a la religión como respuesta a necesidades económicas, psicológicas o sociológicas, respectivamente (Marzal 2002c: 39-57).

Parece importante a esta altura de nuestro discurso valorar un fundamento para la interpretación del catolicismo popular. Se afirmará que «es falsa la distinción entre fe y religión. En el análisis de los hechos religiosos no se puede encontrar una fe no religiosa, ni una religión que no exprese algún tipo de fe» (Marzal 2002c:123). Se considera así que dentro de toda religión se encuentra una fe y que, por lo tanto, no podemos hablar de cristianismo sin religión. Es así que se puede afirmar que la religión es la forma cultural como se expresa la fe. Esta aclaración es importante para el estudio de la relación entre fe y cultura andina.

No se puede oponer fe a religión. Para Paul Tillich, el tema de la religión no es ajeno al ser humano; en todo caso, no puede alejarse de él por largo tiempo, dado que es un tema que da profundidad a su existencia humana. Todos los intentos por entender a Dios constituyen la religión. Esta manera de entender la religión supone considerarla como una actitud del espíritu y no como una dimensión concreta. La religión dará profundidad al ser humano y a la cultura. La razón de ello es que lo religioso se orienta hacia lo último, lo infinito, lo incondicional de la vida en el espíritu. De este modo, la religión, en sentido amplio, es la «preocupación última». Desde esta preocupación última, el hombre considera las implicaciones que la religión tiene en todos los momentos de su vida y en todas las dimensiones. No habría ya separación entre lo sagrado y lo secular. El universo se convierte en santuario de Dios.

El segundo par de dimensiones complementarias que debemos revisar son mito y rito<sup>106</sup>. Manuel Marzal presenta los enfoques antropológicos y filosóficos del mito y, además, su enfoque teológico. Jesús es la plenitud de la revelación que se hace presente en la historia humana, es así que este carácter histórico separa radicalmente al cristianismo del mito. Sin embargo, los mitos nos hablan de la *semina verbi* presente en las culturas<sup>107</sup>. En nuestro siguiente capítulo, Marzal dirá que algunos mitos andinos pudieron ser utilizados como *semina verbi* cuando se produjo la evangelización.

Junto al mito encontramos el rito. Manuel Marzal ofrece una definición de rito:

Este puede definirse por ocho rasgos: 1) es una forma de comunicación con lo sagrado, es decir, un lenguaje para ponerse en contacto con los seres sagrados; 2) tiene un significado simbólico y, al mismo tiempo, se convierte en símbolo del grupo religioso que lo realiza; 3) está constituido por palabras, con un significado más claro y unívoco, aunque no es raro que se recurra a una lengua litúrgica que sólo saben los especialistas, y de gestos, con un significado más oscuro y ambivalente; 4) tiene una regularidad pautada, al punto que la repetición parece ser esencial al rito; 5) expresa la dramatización de los fines que se desea lograr; 6) se acepta en el proceso de socialización y se transmite, como toda la cultura, por tradición; 7) es, según Geertz (1973), «modelo de la fe» que ese tiene, y «modelo para la fe», pues ésta no se puede vivir sino a través del rito, si bien hay ciertas tradiciones religiosas que viven la fe sobre todo por la coherencia ética; 8) tiene formas fijas, pero su significado puede variar por la «reinterpretación», que consiste en mantener las mismas formas rituales, cambiando el significado o añadiendo significados nuevos; 9) produce un cierto consenso de actitudes mediante la experiencia participativa. (Marzal 2002c: 138)

<sup>106</sup> El mito y el rito siguen siendo categorías importantes en los estudios religiosos: «No podemos evitar el mito y el rito, a pesar de los intentos de desmitologización y de desritualización» (Tillich 1968: 169).

<sup>107</sup> Para Manuel Marzal un buen ejemplo del mito como semilla de la revelación se encuentra en el mito andino del pobre como ser sagrado: «En su recopilación de la tradición andina, Ávila (1987) recoge el mito de Pariacaca [...]. El contenido teológico de estos mitos es la presencia de Dios en el pobre, se revela en el mito como sagrado, como imagen de Dios, como Dios mismo, lo que coincide plenamente con la revelación cristiana según la parábola del juicio final (Mt 25,31-46)» (Marzal 2002c: 138).

Esta definición será importante en este capítulo cuando se analice cómo se ha producido el encuentro entre fe y cultura a lo largo de los cinco siglos de evangelización. Por ahora, se puede agregar la clasificación que hiciera Manuel Marzal para los ritos religiosos en el contexto latinoamericano:

a) ritos de paso, que marcan las etapas críticas de una persona (nacimiento, juventud, matrimonio, muerte, etc.); b) ritos de iniciación, que son similares a los de paso y que marcan el ingreso, no en una etapa de la vida, sino en un grupo religioso; c) ritos festivos, cuyo fin es honrar o celebrar un «acontecimiento» o un «santo» o imagen sagrada; d) ritos penitenciales, cuyo objeto es propiciar a los seres divinos por los pecados que se han cometido; e) ritos impetratorios, cuyo objetivo es obtener determinados favores de los seres sagrados y que toman muy diferentes formas. (Marzal 2002c: 139)

Los ritos de paso son sobre todo importantes para el análisis del catolicismo popular, en tanto son experiencias existenciales básicas en el creyente, tiempos de encuentro con las preguntas más profundas del ser humano.

El tercer par de dimensiones complementarias es representado por la experiencia y el éxtasis, que son claves en el estudio de la religión. Para Manuel Marzal será importante marcar la diferencia entre ambos.

En cuanto a la experiencia religiosa hará una distinción: una cosa es la experiencia o sentimiento religioso subjetivo y otra los sentimientos peculiares de cada religión. Para explicar la experiencia o sentimiento religioso subjetivo, utiliza el análisis realizado por Rudolf Otto en el clásico libro *Lo santo* (2005)<sup>108</sup>. Otto intentaba separar lo racional de lo irracional en la religión. Lo racional hablaría de lo conceptual y sería logrado por un análisis fenomenológico, mientras que lo irracional se referiría a lo sentimental, también llamado numinoso<sup>109</sup>. Es así que lo santo será la bondad plena, con una experiencia de encuentro con lo tremendo y con elementos de misterio, en el sentido de admiración. Así el hombre se encuentra con lo inconmensurable. Por otro lado, el complemento de lo tremendo es lo fascinante, lo cual atrae y capta al individuo.

Por otro lado, se tienen los sentimientos propios de cada religión: «si las religiones se distinguen por sus creencias, sus ritos, su organización y su ética, es claro que también lo harán por los sentimientos, que son la quinta dimensión del concepto de religión» (Marzal 2002c: 159). La psicología y la antropología confirman que todo individuo experimenta sentimientos a partir de lo vivido como religioso.

La otra parte de este par binario es el éxtasis. El autor hace una diferencia entre éxtasis y experiencia mística y considera a la experiencia mística como una categoría general, de la cual el éxtasis es una variante. El éxtasis significa «estar fuera de sí y se da de forma extraordinaria» (Marzal 2002c: 166).

El cuarto par de dimensiones complementarias del fenómeno religioso que se ha de conocer para seguir la obra de Manuel Marzal está conformado por la ética y la política. En *Tierra encantada* se considera que no hay religión sin ética, aunque no se niega que la ética no es exclusiva de la religión. Al final del siguiente capítulo se observará que Marzal considera que la relación entre fe y ética es una dimensión a profundizar en el mundo andino. Además, se resalta el contacto que existe entre religión y política, dado

<sup>108</sup> La obra *Lo Santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios* fue escrita por el teólogo luterano alemán en 1917. Rudolf Otto fue especialista en el mundo oriental y profesor de historia de las religiones.

<sup>109</sup> Esto brotaría del misterio, el cual es tremendo, atemoriza y al mismo tiempo fascina.

que la política no deja de ser parte de la ética social. La definición dada por Marzal para ética será la siguiente: «entiendo por ética [...] el conjunto de valores que funciona como sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos» (Marzal 2002c: 173). La opinión de Manuel Marzal es que en América Latina los estudios de antropología religiosa han olvidado profundizar en el tema de la ética.

A continuación, pasamos a analizar el aporte de la primera obra de Manuel Marzal.

### 3. PASTORAL CAMPESINA Y ANTROPOLOGÍA RELIGIOSA EN LOS ANDES

El libro de Manuel Marzal *El mundo religioso de Urcos* plantea la relación entre pastoral y antropología religiosa. La investigación en la que está fundado fue realizada por el Instituto de Pastoral Andina (IPA)<sup>110</sup> y publicada en 1971.

Al inicio de la obra se invita a revisar el concepto de pastoral y al final de la misma se ofrece un directorio de pastoral para la zona campesina en estudio. Desde el inicio se recuerda que es pastoral todo aquello que ayuda a que la Iglesia siga cumpliendo el encargo del Señor: «Cuando almorzaron, dice Jesús a Simón Pedro: “Simón (hijo) de Juan, ¿me amas más que estos?” Simón le dice: “Sí Señor, tú sabes que te quiero”. Jesús le dice: “Cuida mis corderos”» (Jn 21,15). Así, todo aquel que desee colaborar en la transmisión de la fe ha de seguir la invitación de Jesús.

En esta primera obra, Manuel Marzal plantea una dimensión dialógica para la pastoral. Esto significa que en la pastoral hace falta conocer la «palabra de Dios que busca al hombre», que es la teología, y «la palabra del hombre que busca a Dios», que es la antropología religiosa. El ofrecer la palabra de Dios requerirá de un conocimiento de la revelación, mientras que la palabra del hombre que busca a Dios exigirá una reflexión sobre las experiencias religiosas, las cuales guardan dentro de sí la fe. El autor considera en su momento que las formas religiosas del catolicismo se encontraban poco adaptadas a la mentalidad y a la cultura campesinas, sin embargo, considera que el Concilio Vaticano II abre nuevas puertas para continuar con el diálogo entre fe y cultura.

A partir del trabajo de campo realizado en Urcos (Cusco), Marzal llegará a afirmar que en los Andes no existe una cara formal de la religión, la cual sería el catolicismo, y que por dentro se encontraría la vivencia de una idolatría escondida, como pudieron haber pensado algunos, como fruto de una insuficiente evangelización. Esto significa confirmar que existe un catolicismo andino presente en un medio cultural. De esta manera, el Evangelio está presente en el mundo andino como producto de la evangelización realizada a lo largo de los siglos.

Esta investigación sobre fe y cultura buscó relacionar la religiosidad y el marco cultural del pueblo andino. Para ello parte de algunos supuestos: la fe presente en la religión es la relación del hombre con Dios, pero el hombre va a establecer tal relación a través de los moldes que le proporciona su propia cultura. De esta manera, muchos de los valores estarán condicionados por el marco cultural, dentro de un mundo cultural.

Dicho esto, se ha de informar dónde se desarrolló esta primera investigación. Ella comprendió dos parroquias de la provincia de Urcos: Andahuaylillas y Urcos, y también la viceparroquia de Huaró, todas ellas ubicadas en el departamento del Cusco. Los

<sup>110</sup> El objetivo de esta institución es asesorar el trabajo de la Iglesia en la población indígena quechua y aymara.

pueblos estudiados fueron Qoñamuro, Wanqara, Urpay, Andahuaylillas y Urcos. En esta zona el 92% de los habitantes de las parroquias hablaban el quechua como lengua materna. No olvidemos que la lengua materna es aquella en la que se expresa siempre nuestra experiencia religiosa.

En esta primera investigación Marzal encuentra y estudia un conjunto de creencias que acompañarán posteriores investigaciones. Dentro de ellas se puede mencionar que, en cuanto al origen del mundo, se considera que ha sido creado por Dios; en cuanto al fin del mundo, se afirma que este va a terminar, pero solamente Dios sabe cuándo. De la misma manera, se considera que el hombre ha sido creado por Dios, haciéndose referencia al texto del Génesis. La muerte será un tema importante en la vida del campesino de Urcos: se asume que existe una vida más allá de la muerte, en donde se debe dar cuenta a Dios por la vida llevada en la Tierra.

Manuel Marzal afirmaba que «no hay duda que uno de los modos más significativos para conocer la religiosidad de una cultura es describir su imagen de Dios, porque siendo la religión la relación del hombre con Dios, obviamente la imagen del Dios con que el hombre pretende relacionarse va a determinar toda esa religión» (Marzal 1971: 97). Se encontrará que en el mundo andino se habla del Dios de los cristianos y se cree en un Dios personal que es concebido como Padre<sup>111</sup>. También se hallará que el Evangelio está claramente presente. Se trata de un Dios que es el centro de la vida, tema que será desarrollado y explicado en obras posteriores. Por otro lado, Marzal encontrará que casi no existe ateísmo en el mundo tradicional y considerará que la causa de esto es el carácter sacralizado de la cultura tradicional. Sin embargo, en la religiosidad andina descubre rasgos veterotestamentarios, de manera que la gracia es poco percibida y ello puede influir en la visión de Dios. Por otra parte, un rasgo de la religiosidad es la cercanía de Dios: no tanto de un Dios que explica el sentido del universo o da una norma de conducta última, sino sobre todo de Aquel que está presente en los momentos difíciles.

Manuel Marzal constatará en su investigación el rol de la persona de Jesús en la religiosidad campesina. Existe un amor a Jesús como Dios que se hace hombre para compartir con las personas su vida de trabajo, dolor y cansancio y hasta su misma muerte. La revelación de Dios se da de manera paulatina, ya que se ha de recordar que la economía de la salvación va trazando desde Abraham hasta Jesucristo un proceso. La sensibilidad del hombre andino ha reconocido el valor del acontecimiento y la palabra presentes en Jesús. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento la revelación es progresiva: Cristo vino al mundo para realizar las obras del Padre. Por otro lado, la devoción a los santos es muy alta<sup>112</sup> y se considera que estos están presentes en la vida cotidiana. Sin embargo, llama la atención el poco conocimiento de la vida de los santos, probablemente como fruto de la pobre catequización del campesino, «convirtiéndose el santo más en un intercesor que en un modelo» (Marzal 1971: 119). Ser un modelo significaría conocer mucho más de la vida del santo, lo cual ha estado ausente en la catequesis recibida desde la primera evangelización; en cambio con el paso del tiempo se ha reforzado la imagen del intercesor poderoso.

<sup>111</sup> Se resalta como rasgos de Dios el ser Padre, el que premia y el que recibe promesas: «Aunque la imagen del “Dios castigador” siga pesando en la cultura campesina, parece que tiene más aceptación la imagen de “Dios Padre”» (Marzal 2002c: 351).

<sup>112</sup> Parecería que la devoción a los santos respondería en parte a la seguridad que brindan en las aflicciones.

La investigación resaltó la importancia que tiene la oración en la experiencia de fe del campesino:

El principal acto de la vida religiosa tradicional es la práctica de la oración. El campesino ora con frecuencia. Cuando visita el templo del pueblo o cuando pasa junto a alguna de las numerosas cruces o imágenes que hay en los caminos; con motivo de la muerte de alguno de sus vecinos o al pasar cerca del campo santo; en los momentos de peligro y en ciertos instantes de la vida diaria. (Marzal 1971: 197)

La fe del campesino es un punto clave para poder entender la cercanía de su experiencia de Dios. El hombre andino ha asumido la oración como parte de su vida de fe, existe un diálogo continuo con Dios, lo cual significa concebir un Dios cercano.

Parece importante resaltar los puntos descubiertos en torno al tema de los sacramentos. En primer lugar, se constata la existencia de vida sacramental en torno a la parroquia. El sacramento del bautismo está muy generalizado y la mayoría de los fieles piden bautizar a sus hijos. En primer lugar, se busca ser cristiano y, en segundo lugar, librarse del pecado original<sup>113</sup>. Hemos de agregar el rol importante que tiene el padrino, que será el encargado de comportarse con el ahijado como un segundo padre y se establecerá un pacto de ayuda entre los nuevos compadres.

En cuanto al sacramento del matrimonio, se encuentra en la investigación de Urcos que existe el *warmichakuy* (o *servinakuy*, como se le llama en la mayor parte de los pueblos indígenas del Cusco y en el área investigada y que consiste en un período de vida marital estable; algunos científicos sociales le han llamado «matrimonio de prueba») y el *casarakuy* o *casaray*, que es el matrimonio católico. El autor recordará que para que haya un verdadero matrimonio se necesita la intención de que este sea para siempre.

En la vida campesina el culto tiene un rol importante en relación a la doctrina en la que se cree. En el culto el plano afectivo está muy presente. El acto más importante del culto católico es la celebración de la misa, que es entendida como el sacrificio de Cristo. Las ocasiones más frecuentes para su realización son por los difuntos, la salud o la celebración de los cargos. Sin embargo, la celebración de la misa se puede vivir con cierta distancia. La investigación reconoce que esta se vuelve más comprensible actualmente y que cuando la asamblea que celebra tenga un rol mayor, esto cambiará y aumentará la participación. Pero, ¿cuál puede haber sido la razón del sentimiento de distancia ante el sacramento de la eucaristía? Quienes viven en un mundo tradicional se acercan poco a comulgar<sup>114</sup>, debido a que en el mundo andino no ha habido una campaña a favor de la comunión frecuente.

Reconociendo la fuerza de lo sagrado en el mundo indígena, la figura del sacerdote cumple un rol especial. El autor considera en la investigación que «el sacerdote es para

<sup>113</sup> Estas informaciones son ofrecidas por la investigación realizada en Urcos. Se encontrarán otras razones que suponen creencias supersticiosas como son: el miedo a ser llamado «chuncho» o salvaje; o el concepto referido a que una persona no bautizada es una persona no civilizada. En este sentido, el bautismo es un rito de pasaje dentro de la sociedad campesina para ingresar a la comunidad cristiana.

<sup>114</sup> El autor considera lo siguiente: «La renovación de la comunión frecuente que se extendió a la Iglesia a partir de San Pío X no llegó al mundo tradicional, quizás porque en este tiempo el catolicismo indígena estaba más desatendido que nunca» (Marzal 1971: 206); por otro lado, se ha prohibido la comunión a los que viven en *servinakuy* y, adicionalmente, se encuentra que: «No existe misa en la mayoría de los pueblos y además el culto campesino no tiene un ritmo dominical, sino de fiestas, tiene sin embargo, mucha fe en la eficacia de la misa» (Marzal 1971: 355).

el mundo campesino sobre todo el hombre del rito» (Marzal 1971: 296), encargado de lo sagrado. Se dirá también que muchas veces el sacerdote viene de otro mundo cultural, en tanto que no conoce la lengua o proviene de otro lugar de origen. Además, en ocasiones los seminarios han creado una cierta falta de identificación cultural con el propio lugar de origen del sacerdote.

Junto al sacerdote, parece importante resaltar el rol de los lugares de culto. Ciertamente, el lugar sagrado es representado por el templo y en el proceso de evangelización andina se resaltó la importancia del mismo. El templo es el lugar privilegiado para rezar a Dios y a los santos, también congrega a la comunidad y la representa<sup>115</sup>. Este lugar de culto es casa de Dios y reúne a la comunidad cristiana.

El punto importante en la vivencia de la fe en el mundo andino son las fiestas religiosas. Es necesario detenerse en ellas, tanto en las patronales como en las del calendario anual. Un rasgo presente desde la Colonia es el hecho de que las fiestas rigen el año del mundo tradicional. Su realización supone un sistema de cargos<sup>116</sup>, para distribuirse la responsabilidad, y su motivación principal es la devoción, una manera de alabar a Dios. En la época de fiestas es normal que se celebren ciertos ritos cristianos (bautismo, matrimonio, etc.) y se establezcan lazos de compadrazgo.

A las fiestas hemos de agregar las peregrinaciones como un espacio clave para vivir la experiencia de fe. La procesión de imágenes y la visita de santuarios son tiempos fuertes de la expresión de la fe en el mundo andino<sup>117</sup>.

La investigación presenta los cultos agrarios tradicionales, los cuales se hallan sometidos al Dios cristiano. Entre ellos, nos interesa resaltar a los *Apus*, es decir, las montañas o cerros que, normalmente, rodean a los pueblos o ciudades. El documento de *Puebla* afirma: «hay un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades. Además, se tiene un gran amor a la tierra» (*Puebla* 1979: 78). No olvidemos que se habla del mundo de los Andes, donde la tierra y las montañas son el hábitat común y el espacio donde se realiza la vida cotidiana. Ellas han sido creadas por Dios y son responsables de los lugares habitados por los hombres. Estos *Apus* han de cuidar a los comuneros y cada pueblo cuenta con sus propios *Apus*. Otro culto del panteón quechua tradicional es el que hace referencia a aquella que brinda el alimento de cada día, la dueña del lugar donde el hombre vive, por donde camina y donde será enterrado el día que muera. Esta es la *Pachamama*<sup>118</sup>.

Partiendo del principio de que la cultura funciona como un todo, hemos de buscar la unidad entre el conjunto de lo planteado en esta primera parte del estudio de Urcos. El

<sup>115</sup> Pero también existen otros lugares de culto: las muchas capillas, las cruces de los caminos, las imágenes y los lugares de culto tradicional (los cerros).

<sup>116</sup> El cargo es propio de la cultura indígena y cumple un rol integrador tanto en los pueblos y los inmigrantes como en las relaciones «interétnicas» y entre los vecinos. El cargo es una pauta de la cultura indígena y en ella se vive una jerarquía cívico-religiosa de ascenso social.

<sup>117</sup> Los dos santuarios más concurridos para la población de la parroquia de Urcos son el de Qoyllur Rit'i y el de Huanca.

<sup>118</sup> El culto que se ofrece a la *Pachamama* es el «despacho», el cual se ofrece en el mes de agosto para agradecerle por las cosechas y pedirle que siga siendo propicia. El contento con la naturaleza y el hábitat propio es un rasgo del campesino andino. Olinda Celestino dice lo siguiente: «Una vez finalizadas las cosechas, realizado el almacenamiento de los productos agrícolas y la contabilidad del ganado, hay necesidad urgente de renovar la fertilidad de la tierra y prepararla para su nuevo período de embarazo. En cualquier caso la fertilidad y la maternidad tienen un precio y por eso es necesario el “pago” a la tierra que es la devoción y el respeto constante a la Pachamama» (Celestino 1997: 20).

campesino aceptó el cristianismo como consecuencia de la Conquista. Aceptó el sistema religioso español sin dejar todo lo que le resultaba funcional de su propio sistema. Si bien la sociedad indígena se cristianizó, esta sigue transmitiendo también los valores religiosos andinos. En la tercera parte de la obra, el autor intenta hacer una interpretación de la religiosidad vivida en Urcos. Para esto hemos de conocer el marco histórico antes de conocer el teológico y pastoral. Este marco histórico lleva a descubrir elementos de la relación entre fe y cultura en el siglo XVI. ¿Cuál fue el origen del tipo de vivencia de fe del hombre andino? Si bien Urcos fue el centro de una doctrina franciscana, el autor no se limita a este ámbito e intenta realizar una presentación del conjunto del proceso de evangelización en el siglo XVI. Al inicio las «doctrinas de indios» estuvieron encargadas a religiosos y luego pasaron a manos del clero secular.

El Consejo de Indias desde España daba el permiso a los misioneros para venir a América. Estos debían contar con un conocimiento de la lengua quechua para realizar su labor de doctrineros. Para ello, al inicio se usaron intérpretes, hasta que el II Concilio Limense impuso el aprendizaje del quechua a los curas<sup>119</sup>. Pronto se elaborarían diversas gramáticas del quechua. A su vez, se buscó desarrollar estudios sobre la cultura indígena. Muchos se dedicaron a ellos, sobre todo en el tema de la religión indígena<sup>120</sup>. El aprendizaje obligatorio de la lengua y las gramáticas y catecismos en lengua quechua promoverán en la segunda mitad del siglo XVII una evangelización con mayor profundidad. Además, por intermedio del Patronato Regio se estableció la organización de la Iglesia a través de diócesis; de esta manera, España se convirtió en «Estado-misionero». De manera particular, para los indígenas se establecieron las doctrinas, cuyo sistema se encargaba de «adoctrinarlos» a cambio de ciertos estipendios que daba el encomendero<sup>121</sup>.

Para entender lo que la Iglesia planteaba sobre la evangelización del mundo andino, hemos de valorar la importancia de los concilios limenses<sup>122</sup>. En efecto, el I Concilio Limense (1551)<sup>123</sup> intentó dar pautas para la evangelización y el II Concilio Limense (1567) buscó oponerse a las supersticiones existentes.

La acción pastoral trató de transmitir un mensaje de salvación. Los medios para ello fueron los propios de la época: el culto fue un terreno especial para el mestizaje cultural, ello sin negar que los misioneros españoles estuvieron muy opuestos a aceptar elementos de la religión incaica. En este sentido, no se percibe claramente un cristianismo encarnado en la cultura indígena en el siglo XVI. Sin embargo, en el culto se asumieron algunos elementos indígenas, como la música, las procesiones o la peregrinación. Junto con el culto encontramos la catequesis. El proceso catequético tuvo errores, ya que al inicio no se contaba con buenos doctrineros o porque ellos desconocían la lengua indígena; en

<sup>119</sup> Se establecerían entonces cátedras de quechua para los misioneros en Lima.

<sup>120</sup> En este aspecto aparecen nombres como el de José de Acosta, Lope de Atienza y Cristóbal de Molina.

<sup>121</sup> Esto se hizo siguiendo el viejo modelo medieval del señor y sus siervos. La corona española estableció, luego del repartimiento, el sistema de encomiendas. En este se le entregaba a un encomendero español una comunidad indígena para que trabaje su tierra a manera de tributo manual y, a la vez, el indígena debía tributar al encomendero; a cambio de esto el indígena era iniciado en las costumbres españolas y en la fe católica. El proceso de catequesis católica era encargado a un doctrinero.

<sup>122</sup> Estos concilios fueron seis, de los cuales cinco se realizaron en los primeros cincuenta años de evangelización.

<sup>123</sup> Entre las medidas planteadas tenemos: «Las huacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias o al menos se ponga una cruz: es el método de sustitución, que explica en parte el sincretismo religioso y la gran cantidad de cruces en el mundo indígena» (Marzal 1988c: 382).



un segundo momento se producirán catecismos que facilitarán la acción pastoral.

Es claro que en el Perú se entendió que había necesidad de destruir todo lo que se consideraba idolatría<sup>124</sup>, lo visto como opuesto al cristianismo. Respecto a esto se presenta un proceso dividido en dos etapas. La primera se desarrolla después de la Conquista y en ella se destruyó sistemáticamente todo lo que tuviera relación con el culto prehispánico. A los misioneros les fue muy difícil salir de su contexto cultural y por ello se consideraba necesaria la extirpación, dado que la idolatría era un obstáculo para el Evangelio. La segunda etapa se produjo cuando se descubrió que los indígenas continuaban practicando sus cultos, a mediados del siglo XVII.

Aquí hemos de analizar lo presentado anteriormente y para ello será conveniente responder a tres preguntas: ¿Cuál fue el proceso de aculturación religiosa indígena? ¿Cuáles son sus rasgos típicos? ¿Se formó en el Perú una Iglesia realmente indígena? La Iglesia se establece en la población mestiza y en la población criolla, mientras que en el mundo indígena se mezcla con elementos religiosos indígenas. El catolicismo vivido fue el establecido después del Concilio de Trento, es decir, el propio de la Contrarreforma. Además, Manuel Marzal considera como rasgo importante el hecho de que:

Finalmente es un catolicismo que es transmitido fundamentalmente por las grandes órdenes religiosas sobre todo franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas, que al mismo tiempo que difunden el catolicismo oficial, van a difundir su peculiar espiritualidad y así va a ser posible distinguir ciertas subculturas religiosas, identificables no sólo por los templos y por los santos que en ellos se veneran, sino aun por ciertas prácticas piadosas más peculiares de una determinada orden. (Marzal 1971: 491)

Esta información será importante para comprender cómo se establece el rol de los santos en el medio andino. Cada congregación promovió la fe en sus propios santos, sobre todo con el ánimo y fervor surgidos después del Concilio de Trento. Los santos subrayaban lo católico de la fe. Otro elemento del cristianismo establecido será el propio de la religiosidad de los emigrantes españoles<sup>125</sup>. La fe que se trajo es la que se vivía en el catolicismo popular del siglo XVI español.

Manuel Marzal considera que se produce, por un lado, una Iglesia española de los criollos y mestizos y, por otro lado, una Iglesia indígena. Sin embargo, el autor se pregunta si la Iglesia se hizo presente en la cultura peruana y hasta qué punto, y responderá: «creo que sí y que hoy el indígena se sigue bautizando no sólo por motivos religiosos, sino por motivos culturales, por necesidad de ser él mismo, de ser fiel a su modo colectivo de comportamiento, uno de cuyos rasgos es el bautismo» (Marzal 1971: 429). La encarnación de la Iglesia en el mundo andino se producirá con los siguientes rasgos: en cuanto respecta a las creencias, los dogmas cristianos no se presentaron con un lenguaje más comprensible y accesible a los indígenas, ni se utilizaron tradiciones indígenas para explicar los contenidos; se utilizó directamente la Biblia, la cual tenía su propia tradición cultural. Dado esto, los indígenas reinterpretaron muchas de las doctrinas

<sup>124</sup> Nos parece interesante resaltar lo siguiente: «El problema de la idolatría era, por los años de la llegada de los españoles a América, un tema bien conocido y demostrado en las cátedras de teología. La irrupción en el ámbito del pensamiento católico de las prácticas y creencias amerindias despertó algunos debates y obligó a los teólogos y misioneros a releer sus papeles» (Urbano 1992: 234).

<sup>125</sup> Este cristianismo guardaba una fe profunda, pero con escasa repercusión moral; además tenía gran devoción a la Virgen María y daba importancia a las fiestas patronales, procesiones y peregrinaciones.

en su propio mundo cultural. Si bien el culto fue un terreno donde se avanzó mucho (mediante rituales más adaptados o procesiones con rasgos propios), luego con Trento se tendió a la uniformización.

Donde no hubo un gran avance fue en lograr ofrecer elementos para las liturgias agrarias andinas. Así, sobrevivieron ritos agrarios a los *Apus* y la *Pachamama* y faltó una mayor consciencia de lo que significa la tierra en el mundo andino. Finalmente, la Iglesia que se iba estableciendo no contaba con clero propio porque no se permitió la ordenación sacerdotal de indígenas, en vez de ello se promovió mandos medios, como catequistas, fiscales y mayordomos.

En la tercera parte de *El mundo religioso de Urcos* se ofrece un análisis teológico-pastoral ante la experiencia de fe vivida en Urcos (Cusco). El autor la inicia considerando que todo problema pastoral guarda dentro de sí una dimensión teológica y antropológica. En esta parte, Manuel Marzal busca plantear enfoques teológicos a problemas pastorales del mundo campesino o trata de hacer una nueva presentación de ellos. El autor afirmará:

Estas nuevas soluciones o nuevas problematizaciones teológicas deben ser reexaminadas en el contexto concreto de la iglesia andina, porque la teología no es una simple reflexión sobre la revelación, sino es la reflexión sobre la revelación dentro de un determinado contexto cultural. (Marzal 1971: 447)

Las formas religiosas populares son lugares en los que habla Dios, es desde este medio desde donde Manuel Marzal plantea nuevos enfoques teológicos. Hemos de profundizar en la teología de las religiones agrarias y sería conveniente conocer mucho más el sentido de los cultos andinos. Por otro lado, debemos plantear una teología de ciertas formas de religiosidad popular, llámense peregrinaciones, procesiones, sacramentales, etc., todas ellas presentes en la religiosidad campesina. Hay que considerar además que el arraigo de las formas religiosas masivas (peregrinaciones) y ciertos ritos y símbolos religiosos (sacramentales) continuará a pesar de la secularización en la sociedad andina (Marzal 1971: 455-456).

Hemos de revisar la teología de los sacramentos en el mundo andino. La fe ha estado centrada en el culto público, con riesgo de ser entendida como sacramentalismo. Sin embargo, se ha de ser sensible al valor de los signos y del rito en el mundo andino, por lo tanto, esto nos pone ante el reto de ofrecer una liturgia más rica.

En oposición a las teorías llegadas de Europa al inicio de la década de 1970<sup>126</sup>, nuestro autor se opone a negar la dimensión sacral presente en el mundo andino. Él invita a reflexionar teológicamente el hecho de la sacralización, al igual como estudia el de la secularización (Marzal 1971: 456). En su momento, Manuel Marzal reconoce los aportes dados por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Frente al tema de la pastoral popular, él resalta la invitación hecha por *Medellín*: «que se realicen estudios serios y sistemáticos de religiosidad popular» (*Medellín* 1995: 80) y se ubica en esta línea de trabajo. Esto significará «que la pastoral litúrgica y catequética de todo el pueblo de Dios parta de un estudio de las distintas subculturas y de las exigencias y aspiraciones de los hombres» (*Medellín* 1995: 80). Aquí parece importante valorar la opinión dada por Marzal al pensar en un plan pastoral para una parroquia rural andina:

<sup>126</sup> Se trata de una referencia a la teología de la secularización de Dietrich Bonhoeffer.

Después de cuatro siglos de la conquista y de siglo y medio de la independencia los indígenas están ahí, con sus creencias, con su organización y con sus ritos, que en parte provienen de la primera etapa de la evangelización, pero que ya los han hecho suyos. (Marzal 1971: 476)

En esta constatación de la presencia de la fe en el mundo andino se nos invita a revisar la pastoral para que el encuentro entre fe y cultura andina sea más claro. Es así que se confirma que el indígena se encuentra en un rápido proceso de cambio. En este sentido, Marzal resalta la influencia de los medios de comunicación. Se puede afirmar que la concepción de Manuel Marzal es dinámica, los cambios son parte de cualquier grupo humano y será en este tejido en movimiento donde la fe se encarne.

La investigación *El mundo religioso de Urcos* culmina con un directorio para la pastoral campesina en los Andes. En esta parte, el antropólogo hace un aporte a la acción pastoral en un medio andino. Lo inicia con la pastoral de la evangelización, resaltando que la evangelización es el rasgo propio de un trabajo de este tipo, el cual empieza anunciando a Jesucristo resucitado, el cual a su vez anuncia la vida eterna, punto clave del mensaje cristiano. Esto no significará solo contar con un texto bíblico en quechua, sino adaptado a la cultura quechua. El autor invita a profundizar en el Dios de la revelación cristiana para poder aproximar la imagen de Dios al Dios de la Biblia. Así se superará la idea de un Dios que necesita de nuestras promesas, de tal modo que se muestre la gratuidad de Dios.

El supuesto teológico es el afirmar que la revelación de Dios entra en la historia humana. Esta sucesión de hechos van mostrando cada vez más claramente a Dios y su designio, es un acontecimiento que lleva a afirmar una historia de la revelación.

Será importante para la evangelización la homilía y la catequesis, sobre todo la catequesis de adultos. Se recomienda que: «más que transmisión mecánica de conocimientos haya un descubrimiento de las verdades por el campesino y un proceso de personalización, ante el riesgo de un cristianismo sociológico» (Marzal 1971: 493). Por otra parte, se recuerda que la pastoral del culto es importante en una sociedad sacralizada, en donde el culto no es solo algo personal, sino algo que implica a la comunidad. Es así que se invita a una valoración de la eucaristía, la cual no debe ser entendida solamente como sacrificio, sino que debe hablar de la comunidad y de la vida en comunión. Esto ha de ser complementado con un mayor valor dado a la celebración de la palabra, para no limitarnos al mero rito.

En cuanto a las peregrinaciones, se invita a revalorar su uso, sabiendo que son lugares de profunda experiencia espiritual. El ideal sería complementar esta pastoral amplia con una experiencia de comunidad donde los creyentes profundicen su fe. En esta línea, el directorio invita a revisar las fiestas patronales y a aumentar su fuerte sentido cristiano. En la pastoral de los sacramentos se invita al bautizo de todos aquellos que lo soliciten, considerando la necesidad de una instrucción obligatoria para los padres y padrinos, además, se darán consideraciones para los otros sacramentos.

En la pastoral de la organización religiosa, Manuel Marzal resalta el rol del catequista, tanto en la importancia de seleccionarlo como en la formación que ha de recibir. Él debe jugar un rol fundamental. Además, valora el rol posible del diácono y del sacerdote de origen campesino. Termina el tema de la pastoral mencionando la importancia de la formación de las comunidades, lo cual fue recomendado por *Medellín*. Finalmente, sobre la pastoral de la religión tradicional y la pastoral del desarrollo, invita a ser conscientes

de la necesidad de la purificación de la imagen de Dios y a crecer en una experiencia histórica de Dios. La revelación cristiana es histórica y no se limita a una doctrina, son tanto obras como palabras las que la conforman.

De esta manera finaliza el aporte y análisis de la primera investigación religiosa realizada por Manuel Marzal. Esta investigación abrió un camino de casi treinta y cinco años de estudio de la fe en la cultura andina.

#### 4. *EL ROSTRO INDIO DE DIOS: ESTUDIOS DE RELIGIÓN CAMPESINA*

El tema de la imagen de Dios apasionó a Manuel Marzal. Él consideró que se debe conocer y apreciar la labor evangelizadora realizada, ya que desde ella se ha de reconocer la presencia de Dios y seguir caminando para que sea más luminoso «el rostro indio de Dios».

En el trabajo que realizó sobre Ayaviri (Puno) en 1977 el objetivo es conocer la imagen que se han formado de Dios los ayavireños<sup>127</sup> y se la interpreta a partir de la teoría de «la religión como sistema cultural» de Clifford Geertz. El autor finaliza ofreciendo un marco teológico y pastoral.

Marzal busca responder a algunas preguntas que ayuden a comprender mejor la fe presente en el mundo campesino. La imagen de Dios que poseen los ayavireños, ¿sirve para tener un sentido religioso de la vida? ¿Se ha secularizado por la modernización paulatina del pueblo? ¿Es sincrética por la persistencia de las creencias y ritos de la cultura andina?

La tesis principal que maneja Manuel Marzal ante el tema de la presencia de Dios en el mundo andino es la siguiente:

Al llegar los misioneros cristianos, a raíz de la conquista española, trataron de imponer su propia imagen del Dios creador. Aunque éste era en realidad una trinidad divina, como el culto se dirigía ordinariamente al Dios único o más en concreto al Padre, la primacía de la Trinidad y a quien la misma teología católica «atribuye» la creación del mundo, los indios no tuvieron mayor dificultad en hacer una síntesis entre el Dios creador andino y el Dios creador cristiano, pues ambos conceptos tenían el mismo contenido fundamental; más aun, la actuación de Wiracocha como héroe civilizador capaz de bajar a la tierra para enseñar a los hombres y su presencia en el pobre, eran aspectos que lo acercaban al Dios cristiano. (Marzal 1988b: 134)

Marzal consideraba que el tema de Dios había sido poco estudiado en el mundo andino y partía de la siguiente hipótesis:

Los ayavireños tenían una imagen de Dios que les servía para tomar una postura religiosa ante la vida y resolver así el problema del sentido de la propia existencia. En segundo lugar, suponía que esa imagen de Dios representaba a un Dios que interviene constantemente en la vida diaria de la gente, que exige ante todo culto [...]; finalmente, suponía que la imagen de Dios de los ayavireños era resultado de un largo proceso de síntesis y de sincretismo, como consecuencia de la herencia ancestral indígena y de todo el trabajo de los misioneros cristianos a partir de la conquista española. (Marzal 1988b: 60)

<sup>127</sup> El autor dirá: «Nos parece necesario recalcar la importancia del estudio de la religión campesina [...] pues se trata de un sistema simbólico que condiciona fuertemente el modo de ser y actuar campesino» (Marzal 1988b: 13).

Desde esta investigación buscará proyectar algunas explicaciones para la concepción de Dios que se vive en el mundo andino: aparece un Dios cercano y que ayuda en el camino de la vida. Es el Dios creador del universo y Padre de todos los seres humanos. En 1988 afirmará en *Estudios sobre religión campesina*:

La identificación del creador andino con el cristiano, en un Dios supremo, se refiere tanto al Dios trino cristiano, cuya importancia estaba subrayada en el culto, porque éste y de un modo especial la misa estaba dirigida siempre a Dios, como al Padre eterno, primera persona de la Trinidad, a la que la misma teología católica atribuye la creación. (Marzal 1988b: 23)

En la fe cristiana, la revelación y la creación son dos temas que están fuertemente relacionados en las escrituras, en los Padres de la Iglesia y en el magisterio. De esta manera, la creación es una manifestación de Dios. La creación está relacionada con la salvación: la larga historia de la salvación comienza con la creación. La creación no se dará separada de la idea de Alianza en la historia de Israel. La creación, el éxodo y la salvación muestran al mismo Dios; de esta manera, el Dios creador es el mismo Dios del éxodo (Latourelle y otros 1977: 419-421).

El autor encontrará que la fe en Dios confirma en el mundo puneño la explicación del origen del mundo y del hombre y también la explicación del fin del mundo y del hombre. De esta manera, el hombre busca dar un sentido a la vida. La visión de Dios apropiada ayuda al hombre andino a tener una postura religiosa ante la vida.

El estudio sigue en esta parte a C. Geertz cuando afirma que el hombre tiene diversas perspectivas con las cuales conoce el mundo: el sentido común, la perspectiva científica, la estética y la religiosa. Desde la perspectiva religiosa, el hombre busca dar una explicación última de las cosas y las situaciones. La definición que Geertz ofrecerá de religión será:

Sistema de símbolos que actúa para establecer en el hombre actitudes y motivaciones fuertes, penetrantes y duraderas, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y revistiendo dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que las actitudes y motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad. (Geertz 2005: 89).

Manuel Marzal encuentra que a partir de la realidad de Ayaviri se puede afirmar que existe una perspectiva religiosa, la cual no es secular, pero se verá transformada por la modernización. El ser humano para hablar de Dios ha de hablar de su propia experiencia. El autor dirá: «así no es posible dirigirse ni concebir a Dios sino a través del propio lenguaje cultural, del modo como cada uno piensa y siente el universo, de acuerdo a la propia herencia cultural y al propio mundo temporal» (Marzal 1988b: 120). Esta relación hará caer en la cuenta de que siempre la fe se encuentra dentro de una cultura.

Se considera importante presentar a continuación las imágenes de Dios secular y sacral, siguiendo a Max Weber. Los rasgos de la imagen sacral serán: el mundo se percibe como un «cosmos», una realidad ordenada y numinosa; en ese mundo Dios se manifiesta inmediatamente, tanto en la naturaleza como en la historia propia; es un Dios cercano; ante este Dios el hombre responde con actitudes cúllicas. Por su parte, los rasgos de la imagen secular serán: el mundo se percibe como historia o como tarea a realizar; en este mundo no se manifiesta inmediatamente, aunque se admita su existencia; este Dios no se muestra como cercano, sino como «totalmente otro»; esto hará que el hombre

mantenga una orientación hacia la acción. Dicho esto, Manuel Marzal considera que la visión de Dios de los ayavireños puede considerarse como no secular.

Los campesinos de Ayaviri no dan una justificación religiosa a sus problemas socioeconómicos, ello pertenece a otra perspectiva. A diferencia de lo que había pensado el autor al estudiar a estos campesinos, encontró que se da un lugar importante a la caridad, sin negar que el culto<sup>128</sup> es clave en el mundo andino. La ayuda al pobre en el mundo religioso es algo muy valorado en la cultura andina: «así se expresa que la atención a los más necesitados es una forma de culto a Dios y es, hablando teológicamente, una semilla de revelación (Concilio Vaticano II, *Ad Gentes*, n. 11) con relación a la narración del juicio final del Evangelio (Mt 25,31s)» (Marzal 1988b: 125). En este sentido, se vive la experiencia de un Dios providente, el cual escucha a los hombres y los acompaña. Desde aquí, la oración de petición se convierte en un espacio importante. Se asume que Dios actúa y responde al clamor del ser humano.

Si bien el reconocimiento de Dios a través de la creación es importante, excluye el misterio de su persona. En cambio, la fe sobrenatural acerca a la experiencia de la gracia, del encuentro gratuito, lo que significa una experiencia de encuentro con Dios, la cual crea en el hombre comunión y diálogo con el Padre y los seres humanos. Esta revelación sobrenatural se encuentra presente en la historia y muestra el destino salvífico de Dios.

Manuel Marzal se pregunta: «¿qué debe hacer la Iglesia institucional con esta “fe en Dios” del pueblo andino?» (Marzal 1988b: 148). Él considera que esta vivencia de Dios es el verdadero Dios y será labor de la Iglesia acompañarlo siempre para brindar una imagen mayor del Dios revelado. Esto no significa subestimar la religión andina, dado que no existe experiencia de fe pura en ninguna persona o cultura. El Dios en el mundo andino vivido es el Dios supremo, padre y providente. Marzal propone a la Iglesia un acompañamiento en la vida de fe para que los creyentes descubran nuevas formas de expresión de su fe que correspondan a las distintas etapas históricas en las que el pueblo vive. Él invita a ver con ojos de gracia la presencia de Dios en el mundo andino y a evitar lecturas evolucionistas «que con frecuencia significan un desprecio del hombre concreto y olvidan que todas las culturas tienen una facilidad y una dificultad muy parecidas para expresar el misterio de Dios» (Marzal 1988b: 150). Los creyentes en este Dios cristiano reconocen en el hermano más pobre y necesitado el rostro de Dios.

<sup>128</sup> Hemos de recordar que esta dimensión de reconocimiento es valorada por Manuel Marzal sobre todo de cara al hombre moderno que muchas veces se encuentra limitado ante la experiencia de lo sagrado: «Sin embargo, aunque puede catalogarse de no secular la experiencia de los ayavireños, mientras que, por el contrario, la experiencia de Dios de muchos creyentes del mundo moderno sea secular, no hay que exagerar el carácter explicativo y predictivo de esta tipología, pues está siendo cuestionada tanto por las ciencias sociales como por la teología. Las ciencias sociales se preguntan si efectivamente el mundo moderno, que ha nacido del impresionante desarrollo científico y tecnológico, que ha puesto la naturaleza al servicio del hombre y del no menos impresionante desarrollo de la dimensión intelectual del hombre (las ideas “claras y distintas” de Descartes como criterio de verdad), dejando en la penumbra otras dimensiones humanas más sospechosas (dimensión emocional, dimensión mítica, etc.), es capaz de tener la experiencia de lo “sagrado”, la experiencia de salir de su espacio y de su tiempo para vivir, por medio del rito, en el espacio y en el tiempo verdaderos, para vivir en “el centro” y en “el tiempo del comienzo”, para vivir en “la verdadera realidad”» (Marzal 1988b).

## 5. LA TRANSFORMACIÓN RELIGIOSA PERUANA: LA CRISTIANIZACIÓN INDÍGENA

Las primeras investigaciones de Manuel Marzal reciben un aporte con su obra *La transformación religiosa peruana*. En ella el autor busca profundizar en el aporte histórico para reconocer cómo se hizo presente el catolicismo en el mundo andino. Si se desea entender el cristianismo del campesino indígena en la actualidad, se ha de conocer el proceso de conversión al cristianismo. Ciertamente esta obra busca complementar *El mundo religioso de Urcos*. Si bien esta última planteaba la relación entre fe y cultura en el mundo andino desde un contexto concreto, ahora el autor se lanza a profundizar en el proceso histórico de la evangelización, desde el cual buscará conocer lo que ha sido el diálogo entre fe y cultura a lo largo de más de cuatro siglos<sup>129</sup>. Es así que plantea: «deseo confesar que, para mí, la cristianización del Perú es un hecho providencial del Dios en que creo, a pesar del contexto brutal en que se desarrolló, y como un hecho cultural y religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales» (Marzal 1988a: 13). Sin negar lo afirmado, el autor considera que el encuentro entre la fe y la cultura andina fue la germinación de las «semillas del verbo»<sup>130</sup>, las cuales desde antes se habían hecho presentes en la vivencia religiosa del hombre andino. Considera también que debemos estudiar el diálogo entre fe y cultura andina para resaltar la experiencia de fe vivida: «no basta investigar sobre el terreno el funcionamiento de la religión andina actual, sino que debía estudiarse también cómo se formó y cómo evolucionó con el tiempo» (Marzal 1988c: 14). En esta obra, Marzal busca completar el análisis de la relación entre fe católica y cultura andina después del siglo XVI, dado que este siglo ya había sido investigado en *El mundo religioso de Urcos*<sup>131</sup>. Su deseo era que su obra pudiera ser útil para comprender mejor la visión cristiana de nuestro mundo andino y las raíces profundas de nuestra identidad cultural. Es así que se lanza a estudiar la transformación religiosa peruana<sup>132</sup>.

La tesis que Manuel Marzal deseará probar en esta investigación es que en el siglo XVII se dio una verdadera aculturación religiosa (Marzal 1988c: 43)<sup>133</sup>. La hipótesis

<sup>129</sup> En su momento, se afirmaba como tesis de esta obra: «El catolicismo ha ingresado ciertamente en la mentalidad y la actitud de la población, reforzándose en aspectos múltiples de la vida religiosa anterior a la invasión española, conviviendo con ella, transformándola y transformándose a su vez. Un “cristianismo andino”, cuya vigencia y caracteres serán todavía objeto de mucha investigación y discusión, es el resultado de una empresa empezada hace más de cuatrocientos años» (Pease 1985: 265-267).

<sup>130</sup> Consideramos como «semillas del Verbo» en el cristianismo lo que se planteó por los Padres de la Iglesia: «En los primeros años del cristianismo la posición del cristianismo en relación con las otras religiones estuvo determinada por la doctrina del *Logos*, del Verbo, principio universal de la manifestación del divino en todas las religiones y en todas las culturas como una semilla en el mundo. Esta presencia universal del *Logos* es una preparación para la manifestación definitiva del *Logos* en una persona histórica, el Cristo» (Tillich 1968: 100).

<sup>131</sup> No hemos de olvidar que después de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, realizada en 1969, se inicia el interés por el catolicismo popular.

<sup>132</sup> La Iglesia católica, luego del Concilio Vaticano II y posteriormente a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, muestra interés en conocer la relación entre fe y cultura andina. En este contexto, nos parece importante la fundación del Instituto de Pastoral Andina del Escudo, donde se realizan diversos estudios sobre religiosidad andina. Años después, se fundará el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, el cual mostrará interés por el tema de la religión andina. Por otra parte, hemos de recordar que en el siglo XX en el Perú se presenta un mayor interés por el tema del indígena, esto se encuentra presente en las grandes polémicas políticas y en los descubrimientos arqueológicos, antropológicos, etnohistóricos y culturales.

<sup>133</sup> Años después, el autor afirmará: «Mi tesis general sigue siendo la misma que en 1983, esto es, que hacia la segunda mitad del siglo XVII la mayor parte de la población peruana no solo estaba bautizada sino que había aceptado el catolicismo, de modo que el Perú tuvo así la mayor transformación religiosa de su historia»

del autor busca demostrar la profunda cristianización indígena. Para hacerlo, parte del sistema religioso andino actual y desde aquí se pregunta cómo se ha formado históricamente este sistema religioso. Basado en que toda fe está enmarcada dentro de una religión<sup>134</sup>, asume que el encuentro entre fe y cultura andina hemos de estudiarlo como sistema de creencias, ritos, forma de organización y normas éticas por medio de los cuales se representa a Dios. De esta manera, planteará el estudio de la transformación de la vida religiosa andina como consecuencia de la evangelización.

El autor considera que en la segunda mitad del siglo XVII la sociedad indígena se encuentra ya cristianizada. El actual territorio de la República peruana era el centro del Virreinato español de América del Sur, del cual formaba parte la audiencia de Lima, que limitaba con las audiencias de Quito, Charcas y Santiago. Este período de consolidación significó la creación de las dos primeras diócesis del Perú: Cusco y Lima, posteriormente se establecen en 1609 las de Arequipa, Huamanga y Trujillo. En este tiempo se da un aumento del clero secular, que formaba un estrato social. Por su parte, los obispos pedían que los religiosos dejaran las doctrinas que tenían a cargo<sup>135</sup>. Al mismo tiempo, el III Concilio Limense de 1582 fue el último gran aporte a la obra evangelizadora. La pastoral posterior busca organizar las nuevas diócesis y aplicar a su propia realidad el Concilio de Trento.

En este tiempo se desarrollaron fuertemente las devociones populares, sobre todo la de Jesús Nazareno<sup>136</sup> y la Virgen María. Al mismo tiempo, es importante en el medio eclesiástico colonial resaltar la presencia de los santos<sup>137</sup>. Toda la vida de fe fue vivida dentro de un régimen de cristiandad, no se trataba solamente de la unión entre Estado e Iglesia. La segunda parte del siglo XVII significó para la Iglesia tener en sus manos puntos clave de la formación de los individuos y de la sociedad, lo cual llegó a marcar el núcleo ético-simbólico de la cultura del Virreinato.

Se estudia a continuación la formación del sistema religioso andino en sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas. Manuel Marzal parte del sistema religioso actual en el cual se encuentra la vivencia de una experiencia de fe. Esta se muestra en una creencia en Dios, la cual se ha establecido a través de los siglos de evangelización. El autor prestará atención a Dios, los santos y las creencias intermediarias tradicionales, como los *Apus* y la *Pachamama*<sup>138</sup>. Además, considera que en el mundo andino se cuenta

(Marzal 2002b: 359). No debemos olvidar que en 1946 George Kubler afirmó que «durante el siglo XVI no se logró cristianizar a la población quechua de la Iglesia del Perú, [debido a] los disturbios de las guerras civiles y el poder de resistencia o supervivencia de la religión quechua, pero después de las campañas de extirpación de las idolatrías iniciadas por Ávila, hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo es un hecho» (Kubler 1963: 400).

<sup>134</sup> Hemos de resaltar la aproximación entre fe y religión. Si la religión en su sentido eclesiástico hace referencia a doctrina, ritos y lo institucional, por otra parte, la fe es la tendencia del espíritu hacia lo incondicional, en todas las esferas humanas, la que le dará profundidad. Fe y religión están plenamente relacionadas.

<sup>135</sup> Los jesuitas desde su llegada en 1568 se opusieron a la pastoral de doctrinas que eran llevadas por otras congregaciones religiosas.

<sup>136</sup> Estas devociones serán vividas por creyentes de diversos grupos étnicos y serán elementos para un país mestizo. Podemos resaltar el inicio de la devoción al Señor de los Milagros, el Señor de la Soledad, el Señor de Lourdes, el Señor de Luren y el Señor de los Temblores, entre otras.

<sup>137</sup> A mediados del siglo XVII se realizó la canonización de Santa Rosa de Lima (1671) y las beatificaciones de Francisco Solano (1675) y Toribio de Mogrovejo (1679).

<sup>138</sup> A la *Pachamama* se le ofrecen «despachos», es decir, una ofrenda con elementos de la actividad agropecuaria para agradecer lo que manda de parte de Dios. La *Pachamama*, como los *Apus*, conserva para algunos su carácter de ser divino, pero para otros ellos son ya solo una representación simbólica sobre el poder del



con un conjunto de mitos, entre los cuales algunos hablan de la manifestación de Dios. Estos elementos culturales andinos ayudan a mostrar la acción de Dios.

En esta parte, se sigue a Clifford Geertz cuando afirma que la religión puede definirse como un sistema de símbolos que actúa para establecer en el hombre actitudes y motivaciones, las cuales dan sentido a la vida. En la religión cristiana, Dios se ha revelado y el hombre encuentra en Él el sentido de su existencia.

Para el estudio de la evangelización se utilizará el conocimiento de las raíces andinas e hispánicas, desde cronistas como Bernabé Cobo (1653) y José de Arriaga (1621). En el panteón andino encontró Bernabé Cobo un Dios creador del mundo andino y otros intermediarios<sup>139</sup>. Por otro lado, es posible que en la segunda mitad del siglo XVI se supiera en todo el mundo andino lo que el III Concilio Limense había establecido en su catecismo trilingüe de 1584 en torno a Dios, la Trinidad, Jesucristo y la Iglesia. Si bien, a nivel de doctrina, estas verdades de fe estaban presentes, será el culto cristiano lo que más influirá, es decir, los santos. El panteón cristiano para el indígena no era ocupado solo por Dios, sino también por los santos.

La transformación de las creencias andinas se da de manera paulatina y ello fue influido por la catequesis de los misioneros. En un primer momento, el nivel de los doctrineros en las encomiendas era muy bajo, tanto en conocimientos teológicos como en el manejo del quechua. Luego se producirán catecismos que facilitaron la catequesis.

Posteriormente, se producen las grandes campañas de extirpación de las idolatrías en el arzobispado de Lima<sup>140</sup>. Estas visitas tenían dos partes: la misión popular y el juicio eclesástico. Finalmente, durante la segunda mitad del siglo XVII encontramos que la catequesis va transformando las creencias religiosas del hombre andino. Se cuida el catecismo y la enseñanza de la catequesis, además la mayoría de doctrinas cuentan con suficiente clero. La conclusión que se planteará es la siguiente:

Parece que en esta segunda mitad del siglo XVII se llega a un buen nivel en la instrucción religiosa, que se va a mantener a lo largo del período colonial y que comienza a descender con la independencia por la paulatina disminución del clero. Pero este cierto nivel no quiere decir que no haya determinadas regiones donde la ignorancia de la doctrina cristiana era muy grande, como es fácil ver en muchas cartas y memoriales. (Marzal 1988a: 196)

En este proceso de evangelización se echa de menos el uso de los propios mitos andinos en el proceso de transmisión del mensaje cristiano. Manuel Marzal considera que existió una visión centrada en la Biblia que no permitió ver la acción del Verbo en el mundo andino desde antes de la llegada del cristianismo. Esto obligó al indígena a realizar reinterpretaciones desde sus categorías culturales.

Dios único. El culto a la *Pachamama* y a los *Apus* se ha conservado hasta el día de hoy, sobre todo en la región surandina.

<sup>139</sup> Probablemente *Wiracocha* asumiría los rasgos de creador. Manuel Marzal considera que el indígena no debió tener problema para aceptar al Dios supremo, asociándolo pronto con su Dios creador. Esta identificación se puede encontrar en algunos sermonarios del cuarto período de la catequización. Por otro lado, el Dios sol ocupaba un segundo lugar y se limitaba al Estado incaico. En tercer lugar, aparecía la tierra, la *Pachamama*, relacionada con la fertilidad agraria. Una postura diversa frente a esto es la de Henríque Urbano, quien considera que los cronistas no pudieron comprender el discurso mítico andino por limitarse a la búsqueda de un Dios «único y creador», posición que Manuel Marzal refuta.

<sup>140</sup> Esta extirpación de idolatrías se realizó en Huarochirí.

Por otro lado, aparecerán los santos, que establecerán una vida cultural en el mundo andino a través de las imágenes. Es muy probable que el culto a los santos haya sustituido el culto a las *wakas*, las cuales fueron templos sagrados para el culto andino, ya que con el paso del tiempo los indios fueron percibiendo que los santos escuchaban sus peticiones y se convirtieron en manifestaciones de lo sagrado.

Ya se ha hablado en la primera parte de este capítulo acerca de que el mundo andino vive su fe a través de sus ritos. Se encuentra que los ritos de transmisión propios se viven con ocasión del nacimiento, matrimonio o muerte de personas. Otra manera de expresar la fe es a partir de los ritos festivos: el santo patrón, las imágenes sagradas, las peregrinaciones y los santuarios regionales.

Se muestra a continuación la formación de los ritos a partir de sus raíces andinas y de sus raíces hispánicas, considerando que «el rito no sólo expresa la propia visión religiosa, sino que contribuye a mantenerla» (Marzal 1988c: 235). La práctica de los ritos fortalecerá las creencias; mediante sus diferentes lenguajes –palabra, gesto, silencio y otras formas simbólicas– puede comunicarse con la experiencia trascendente. El rito, aunque conserve su estructura formal de modo constante, puede cambiar su significado, dándose una verdadera reinterpretación. El autor considera de gran importancia los ritos de transición, pues ellos marcan momentos de la vida de los seres humanos.

Se mostrará cómo se ha producido el proceso de aculturación. En primer lugar, hace referencia a los ritos andinos, a su encuentro con los ritos hispánicos y al resultado de este encuentro. Dentro de los ritos prehispánicos afirma a partir de cronistas (Bernabé Cobo y José de Arriaga) que existían ritos oficiales y ritos populares en el mundo andino. Los primeros hacían referencia a los del imperio inca<sup>141</sup>, mientras los segundos existirían desde la época preinca en los Andes.

En cuanto a los ritos de transición, tenemos que el nacimiento en el mundo andino es el primer hito, como ocurre en todas las sociedades. En esta ceremonia se le daba nombre a la criatura. Además, existía el rito con motivo del matrimonio, que era una unión estable y legítima. Las personas casadas debían guardarse fidelidad. Existía un período de vida marital antes del matrimonio oficial, lo que podría ser el inicio del *servinakuy*. El tercer rito importante era el de la muerte. La población andina creía en la vida ultramundana y mediante los ritos se buscaba asegurar el descanso de los muertos en su nueva vida. Por otro lado, existían ritos adivinatorios y curativos, por medio de ellos el hombre andino conocía lo desconocido y recuperaba la salud.

Por su parte, los ritos cristianos ingresaron al mundo andino mediante la celebración de la misa, la implantación del ciclo litúrgico y la vida sacramental. Es muy importante resaltar que en este momento ingresa en la liturgia cristiana la celebración de los santos<sup>142</sup> y el empleo de los sacramentales.

<sup>141</sup> Por ejemplo, las grandes fiestas del calendario incaico desaparecerían con la caída del imperio; sin embargo, se mantendría el ciclo litúrgico «local», el cual se ofrecía en las *wakas* locales.

<sup>142</sup> Hacemos referencia al santoral. No olvidemos que el cristianismo que llegó al Perú era el cristianismo español del siglo XVI, el cual: «Estaba jugando un papel importante contra la reforma protestante, que, en nombre de un retorno a las fuentes originales del cristianismo y para luchar contra los excesos innegables de la piedad popular reducía los siete sacramentos a dos (el bautismo y la cena del Señor), suprimía el culto a los santos y condenaba ciertos sacramentales y muchas formas de religión popular; por eso, los misioneros españoles llegados al Perú van a enfatizar muchos ritos condenados por los protestantes, especialmente el culto a los santos y los sacramentales» (Marzal 1988c: 262).

Se muestran a continuación los ritos traídos al mundo andino, siguiendo el mismo orden presentado para los ritos andinos, es decir, ritos festivos, penitenciales e impetratorios. Los ritos festivos se encontraban en los ciclos litúrgicos y en el ciclo santoral. El ciclo litúrgico<sup>143</sup> buscaba mostrar la historia de la salvación, con sus cinco tiempos: Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y tiempo ordinario.

La celebración de los santos se estableció como calendario clave y en estas fiestas se buscaba la intercesión de los santos y la imitación de sus virtudes.

Los ritos penitenciales hacían referencia al perdón de los pecados mediante el sacramento de la confesión. Además, se practicó el ayuno, las flagelaciones y las peregrinaciones.

Los ritos de transición tenían como punto de partida el bautismo. En un inicio los sacerdotes buscarán asegurar el bautismo de los indígenas; esto resaltaba el rito, pero no tenía mayor influencia en la formación de la comunidad. Por otro lado, se implantó el matrimonio en sus tres momentos: esponsales, casamiento y velación. Por último, el tercer rito hacía referencia a la muerte del creyente, existiendo un tiempo de amortajamiento y velorio. En cuanto a los ritos impetratorios no había lugar para los ritos adivinatorios ni para ritos curativos.

La transformación se produce a partir de los ritos andinos y de los ritos cristianos, dando un sistema ritual resultante. Manuel Marzal dice:

Si el culto oficial del ciclo cusqueño desapareció pronto, no sucedió lo mismo con el culto popular del ciclo local y esa es la razón más importante de las campañas de extirpación de idolatrías, organizadas a partir de 1609 en el Arzobispado de Lima [...]; en el actual estado de nuestros conocimientos sobre el mundo colonial, no creo que pueda determinarse con exactitud cuál fue la evolución de las creencias y ritos de la religión popular andina. Pero, al menos puede decirse que, poco a poco, fue desapareciendo el culto a las *wakas* locales y a los *mallquis* y se conservó el de la *pachamama* y el de los cerros (*apus*), por estar más vinculados a ritos agrarios y ganaderos, que se realizaban dentro del grupo familiar. (Marzal 1988c: 274)

Podemos apreciar que el proceso de presencia del catolicismo se realizó lentamente, llevando finalmente a uno de evangelización. Si bien el proceso de aceptación de nuevas creencias fue lento, el de aceptación de los ritos no lo fue tanto:

Siempre es más fácil transmitir ritos que creencias y más todavía en el contexto de una cristianización bastante compulsiva, como fue la de los indios. Pienso que está bien probado documentalmente que, al menos a partir de la reorganización toledana, el ciclo litúrgico y el ciclo santoral cristiano quedaron establecidos en la mayoría de las doctrinas o parroquias indígenas y tal establecimiento se consolidó completamente en la segunda mitad del siglo XVII por la mejor atención del clero. Sin embargo, pienso que el ciclo litúrgico centrado en la historia de la salvación no llegó a cuajar del todo, porque el contenido de la catequesis y de la predicación fue insuficientemente cristocéntrico. (Marzal 1988a: 274)

Se debe resaltar que esta situación cambiará con la Independencia, sobre todo por

<sup>143</sup> Hemos de recordar que: «Este ciclo litúrgico era la repetición ritual de una “historia de la salvación”, por consiguiente, tenía un carácter de acontecimiento, histórico, diferente al carácter de los ciclos litúrgicos indígenas americanos, que conmemoraban las etapas del ciclo agrícola o el valor simbólico de personajes míticos» (Marzal 1988c: 263).

la disminución de sacerdotes. Después de la Independencia del Perú mucha población quedó sin ser visitada por sacerdotes, lo cual se limitó a las fiestas patronales, cosa que sucede hasta el día de hoy en muchos pueblos lejanos. Por ello, en muchos de ellos se cambió el ciclo litúrgico por el santoral. De esta manera, se podía celebrar más la fiesta patronal, cuando llegaba el sacerdote, que los tiempos fuertes de la Iglesia. Ello a causa de la falta de sacerdotes.

Las fiestas también tomarán gran importancia, tanto para la evangelización como dentro de los intereses políticos de unificación de pueblos. Es sabido que la fiesta es una de las manifestaciones más importantes de la religión andina. La fiesta española se rehace en el medio andino al recibir un nuevo contexto cultural, se le añaden nuevos significados. En relación a esto, en los pueblos se establecieron cofradías; y las iglesias y capillas contaban con sus propias cofradías y fiestas.

En cuanto a la transformación que vivieron los ritos de transición, se puede afirmar que el bautismo al final fue aceptado. Luego de una larga etapa de bautismos masivos, se intentó hacer cambios: «así el II Concilio Limense ordena que a ningún adulto se le dé el bautismo, si no lo pidiere de su voluntad; tampoco los niños, hijos de infieles, sean bautizados contra la voluntad de sus padres (const. 27)» (Marzal 1988c: 288). El sacramento del bautismo ingresará culturalmente con la creación del compadrazgo, que promoverá la solidaridad dentro de la comunidad indígena.

El sacramento del matrimonio cristiano se hará presente en el mundo andino de la siguiente manera: «los indígenas lo aceptaron en un proceso no sustitutivo, sino aditivo, y el resultado fue un matrimonio con dos etapas, una definitiva de origen indígena y otra más definitiva todavía de origen hispánico» (Marzal 1988c: 294). En este medio el hombre andino reinterpreta el matrimonio andino. Finalmente, los ritos fúnebres se transformarán a partir de las exigencias cristianas para enterrar a los muertos. El II y III Concilios Limenses trataron este tema. Se redujo el tiempo de velatorio del muerto y se le empezó a enterrar en cementerios y no en cuevas, las cuales eran llamadas *machay*.

En cuanto a la Eucaristía, hemos de decir que los concilios limenses fueron dando más posibilidades al indígena para su participación en ella. El I Concilio Limense (1551) había prohibido dar a los indios la comunión por no considerarlos preparados y solo la permitió para algunos que parecían sí estarlo. Más adelante, el II Concilio Limense (1567) invitó a los sacerdotes a no dejar de dar el Santísimo Sacramento en tiempos determinados a los indígenas. Finalmente, el III Concilio Limense (1582) indica fehacientemente que no se deje a los indígenas sin comunión, habiéndolos previamente instruido bien y con buenas costumbres. Se considera que la razón de este cambio pastoral es el progreso de la evangelización. La conclusión que presentará el autor es la siguiente:

Por eso, creo que puede decirse también que en la segunda mitad del siglo XVII en la mayoría de los pueblos indígenas estaba institucionalizada la comunión, pero con la misma frecuencia limitada de los pueblos españoles, que se reducía casi a la comunión por pascua. Cuando la Iglesia católica moderna vuelve a la comunión frecuente o diaria, a principios de este siglo [siglo XX] con el papa San Pío X, la iglesia andina estaba muy diezmada en el número de sacerdotes y, por eso, los indios habían sacado la comunión de su vida hasta en la pascua. (Marzal 1988c: 302)

La Eucaristía se irá haciendo presente en el mundo andino hasta la crisis de atención sacerdotal, la cual hará que se limite la acción pastoral.

En cuanto a la organización, Manuel Marzal constata que el hombre andino ha aceptado a la Iglesia como su propia comunidad religiosa. Las creencias y rituales andinos están integrados dentro de la creencia vivida dentro de la Iglesia. El autor afirmará que «el sentido de pertenencia del hombre andino a la Iglesia católica se da como parte de su cultura y de los mecanismos de socialización cultural» (Marzal 1988c: 302). La comunidad de culto es clave en el mundo andino, es ella la que se reúne para alabar a Dios. En esta línea, las cofradías y las mayordomías han sido espacios para el culto de los santos. Por otra parte, el autor reconoce que la dimensión ética es la menos estudiada dentro de la vivencia de la religión en los Andes y un reto para los estudios de fe y religión en este ámbito.

A continuación, presentamos elementos relativos a la organización religiosa y la ética. Este será el último nivel del sistema religioso transformado. El sistema andino contaba con una religión oficial, propia de los incas, y otra local o regional. Las *wakas* prehispánicas eran más lugar de adoración que de encuentro. En este sentido, el uso de la iglesia ofrecerá un nuevo espacio para congregar a la comunidad.

El sacerdote católico fue una pieza clave para la nueva organización. La mayoría del clero que vino fue religioso. La investigación encontró que en la segunda mitad del siglo XVII había un creciente número de sacerdotes y religiosos en el Perú. Por el otro lado, con la caída del imperio incaico, la clase sacerdotal inca desapareció, sin embargo, el sacerdocio popular andino sobrevivió.

En cuanto al sacerdote católico, hemos analizado que la jerarquía eclesiástica decidió no ordenar a los indios<sup>144</sup>. Más específicamente, encontramos que el II Concilio Limense asumió «que los indios no se ordenen de ningún orden de la Iglesia, ni se vistan ningún ornamento, aunque sea para cantar la epístola (Const. 74 de los indios)» (Marzal 1988a: 320). El III Concilio Limense ratificó esta posición. Sin embargo, existió la ordenación de mestizos sin ninguna dificultad. Solo con el paso del tiempo y con los cambios sociales, a mediados del siglo XIX y en el XX, llegaron algunos indios al sacerdocio. La restricción del sacerdocio indígena tuvo graves consecuencias para la Iglesia del Perú, ello habla del tipo de cristianización que se implantó: «la existencia de un clero realmente indio hubiera hecho más factible la traducción del mensaje cristiano a la tradición religiosa andina, tanto a la incaica oficial como a las étnicas regionales o locales» (Marzal 1988a: 325).

Fueron tres los espacios de organización católica: la doctrina, la parroquia y la cofradía. La doctrina era un espacio territorial encargado a un sacerdote para la atención pastoral de los indígenas y supervisado por el obispo. El rol del doctrinero era la atención del culto, la catequesis y la predicación. El II Concilio Limense obligó a que todo doctrinero conociera la lengua indígena. Al inicio las doctrinas fueron encargadas a religiosos y posteriormente se las entregó al clero diocesano. Es muy probable que al final del Virreinato la mayor parte del clero haya nacido en territorio peruano y que fuera entonces, en su mayoría, clero criollo<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Esta decisión fue influenciada por la experiencia negativa de la iglesia mexicana, donde no hubo perseverancia y muchos no llegaron al sacerdocio, y se mantuvo en el Perú siguiendo lo estipulado por el II Concilio Limense, aunque Roma reiteró el derecho de los indios a ser ordenados.

<sup>145</sup> Es importante recordar que: «Los religiosos van dejando poco a poco las doctrinas y en la segunda mitad del siglo XVII sólo tenían como la cuarta parte. Hay resistencia a dejarlas por completo, unas veces por considerarlas un trabajo pastoral válido y otras por ser una fuente segura de ingresos económicos, tanto por el sínodo pagado por el rey como por los mecanismos de explotación indígena que determinados doctrineros habían institucionalizado» (Marzal 1988c: 342).

Ante la ausencia de sacerdotes, en muchas zonas andinas se promueven cofradías con mayordomos, sacristanes, acólitos y músicos que animarán el culto. Todos estos especialistas religiosos después de la Independencia ayudarán a mantener la fe en un medio donde estaba ausente el sacerdote o permanecía en las parroquias centrales. Este proceso hizo que la evangelización pierda el auge que tuvo en la segunda mitad del siglo XVII.

Continuando con el modo como la fe se transmite, parece interesante recordar las palabras de Juan Pablo II en el encuentro con los campesinos en Cusco:

Un saludo afectuoso, lleno de particular agradecimiento, a los hermanos y hermanas campesinos que, como «animadores cristianos», «animadores de la fe», «catequistas», «promotores de salud», o a través de los clubes de madres, que tanto bien hacen a los demás. Sé que vosotros, guiados por sacerdotes y religiosas, dedicáis preciosas energías a favor de los necesitados en el cuerpo y en el alma, y suplís tantas veces la escasez de sacerdotes. (Juan Pablo II 1985a: 874)

Esta cita ayuda a confirmar que la presencia de un conjunto de catequistas y promotores hizo y sigue haciendo que el catolicismo siga presente en el mundo andino.

El lugar más importante para el culto era el templo parroquial, que económicamente vivía de contribuciones voluntarias o institucionales. Por su lado, la cofradía era una asociación de personas voluntarias dedicadas al culto de una determinada imagen y a ciertas formas de ayuda mutua con aportaciones económicas de sus miembros. Se debe resaltar a la cofradía dentro del nuevo sistema religioso como un espacio importante por dos razones: significó un espacio de socialización para el indígena ante la caída de su propio sistema y, si bien la doctrina cumplía un rol más clerical y oficial, la cofradía fue muestra de una Iglesia más laical y popular.

La cofradía es importante para estudiar la relación entre fe y cultura, dado que en ella se centró el culto en una imagen, de tal manera que se hizo una cierta identificación entre «santo» e «imagen», aunque esta sea inclusive de Jesús o de la Virgen María. Desde aquí, entonces, se considerará que los santos son importantes para entender el catolicismo popular en América Latina. La cofradía que se estableció en el Perú fue de origen español; en un primer momento se estableció en las ciudades, pero posteriormente su crecimiento en el mundo andino se realizó con rapidez. La política oficial no estaba muy de acuerdo con el desarrollo de cofradías, sin embargo, muchos obispos y sacerdotes reconocían su importancia como un instrumento para la evangelización<sup>146</sup>.

Dicho lo anterior, se busca saber cuál ha sido el proceso vivido en el diálogo entre fe y cultura andina. El valor de esta investigación es que hace descender este diálogo a un contexto concreto, como es el mundo andino. Todos los aportes teológicos y magisteriales de nuestra primera parte del libro deben releerse desde el aporte presentado. Al proceso vivido entre fe y cultura andina se intenta responder con la pregunta: ¿cómo se formó el sistema religioso andino existente? Ya desde ahora se ofrece una primera intuición que se desarrollará al inicio del siguiente capítulo: «fue un proceso en parte aditivo, en parte sustitutivo y en parte de síntesis entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas de los dos sistemas religiosos que se pusieron en

<sup>146</sup> En el nuevo sistema religioso andino las cofradías significan espacios de prácticas piadosas, confesión, comunión, culto de imágenes y obras de misericordia. Esto, sin negar que el cargo de mayordomo dentro de la cofradía significaba un cargo de prestigio dentro del grupo.

contacto» (Marzal 1988a: 55). El mundo andino asume el catolicismo y la experiencia de Dios como suyo.

La presencia de la Iglesia en el mundo andino se realizará a partir de la aculturación surgida de los tres concilios limenses, del catolicismo popular de los españoles migrantes y de la religión andina receptora. Este no fue un proceso lineal y sistemático, como toda historia humana, sino que sufrió diversos momentos: evangelización intensiva (siglo XVI)<sup>147</sup>, reevangelización con motivo de las campañas de extirpación (primera mitad del siglo XVII)<sup>148</sup> y establecimiento del nuevo sistema religioso (segunda mitad del siglo XVII)<sup>149</sup>. Este nuevo sistema significa que:

La población andina termina por aceptar el sistema religioso católico, pero haciendo una serie de reinterpretaciones de los elementos cristianos desde la matriz cultural indígena e incluso incrustando en el sistema religioso muchos elementos indígenas. Pero debe subrayarse que este sistema religioso no es una simple yuxtaposición de las dos religiones en contacto [...], sino algo nuevo e integrado en el seno de la sociedad colonial. (Marzal 1988a: 61)

De esta manera, nos acercamos a lo que dijo *Puebla*: «es de primera importancia atender la religión de nuestros pueblos, no sólo asumiéndola como objeto de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora» (*Puebla* 1979: 175). La evangelización realizada ha dado sus frutos, sin que ello signifique dejar de promover una mayor inculturación del Evangelio.

Resaltamos la importancia de reconocer que todo fenómeno religioso guarda dentro de sí una experiencia de fe y que no existe experiencia de fe que no sea inculturada. Siempre se habla de Dios desde nuestra experiencia cultural. Desde aquí tomó importancia el tema de la imagen de Dios que se vivía en el mundo andino.

Hemos considerado que los sistemas categoriales de los seres humanos cambian al mismo tiempo que se dan modificaciones culturales profundas, como ha sido el caso del mundo andino. La cultura es dinámica y produce cambios.

<sup>147</sup> Etapa que ocurrió desde la llegada de los españoles hasta finales del siglo XVI. Incluye la primera actividad misional y la realización del I Concilio Limense (1551). En este período la figura clave fue Santo Toribio de Mogrovejo. En este tiempo se destruye el culto oficial incaico y se bautiza a la mayoría de la población andina. Esta obra fue realizada por congregaciones religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas). Se puede decir que durante este momento los misioneros pusieron las bases del nuevo sistema religioso.

<sup>148</sup> Este período abarca la primera mitad del siglo XVII, es decir, desde los descubrimientos de Francisco de Ávila (1608) hasta el final de las campañas de extirpación (hacia 1660), período de casi cincuenta años. Aunque la religión oficial incaica desapareció pronto, no ocurrió lo mismo con la religión popular. Sobre este punto, Franklin Pease dirá lo siguiente: «La propuesta de la “cristalización” de la religión cristiana andina en la segunda mitad del siglo XVII me parece una consecuencia directa de los nuevos criterios que fueron empleados para la evangelización a raíz de la experiencia de la extirpación de las “idolatrías” del Arzobispado de Lima. Por ello creo que es acertado el énfasis que pone Marzal en este libro en el análisis de los ritos (caps. V y VI), pues creo que refleja mucho más directamente la actividad más concreta del proceso evangelizador» (Pease 1985: 268).

<sup>149</sup> Manuel Marzal llamará a esta etapa «cristalización de la religión andina». En este período se forma una presencia particular de la fe católica en el mundo andino. Es así que, tras la caída de la religión oficial andina y la evangelización compulsiva, se hablará de un proceso de «cristalización».

# Capítulo V

## Fe, transformación religiosa y cultura dinámica

### I. SINCRETISMO IBEROAMERICANO: OTRO ANÁLISIS DE LA FE Y LA CULTURA

Desde sus inicios y a través del tiempo, la Iglesia se ha encontrado y confrontado con las diversas culturas. El día de hoy cuando se reflexiona sobre la evangelización de los pueblos indígenas se hace desde nuevos marcos teológicos y pastorales. Ha pasado un periodo largo de tiempo desde la época en que el Concilio de Trento marcara la primera evangelización hasta la llegada del Concilio Vaticano II con su propuesta sobre la evangelización de la cultura.

El documento de *Puebla* consideraba que se ha de conocer y seguir conociendo el medio donde el Evangelio se encarna: «la Iglesia ha recibido la misión de llevar a los hombres la Buena Nueva. Para el cumplimiento eficaz de esta misión, la Iglesia en América Latina siente la necesidad de conocer el pueblo latinoamericano en su contexto histórico con sus variadas circunstancias» (*Puebla* 1979: 72). Este deseo va a llevar a que nazcan múltiples estudios desde la teología, la filosofía y la antropología religiosa para entender el propio medio.

Años después de que *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]) marcara el camino, el Papa Juan Pablo II afirmó la importancia del estudio de la cultura. De este modo, la cultura se convirtió en uno de sus grandes intereses durante su papado:

Aunque el Evangelio no se identifica con ninguna cultura en particular, sí debe inspirarlas, para de esta manera transformarlas desde dentro, enriqueciéndolas con los valores cristianos que derivan de la fe. En verdad la evangelización de las culturas representa la forma más profunda y global de evangelizar una sociedad, pues mediante ella el mensaje de Cristo penetra en las conciencias de las personas y se proyecta en el *ethos* de un pueblo, en sus actividades vitales, en sus instituciones y en todas las estructuras. Anunciar a Jesucristo en todas las culturas es la preocupación central de la Iglesia y de su misión. En nuestros días, esto exige, en primer lugar, el discernimiento de las culturas como realidad humana a evangelizar y, consiguientemente, la urgencia de un nuevo tipo de colaboración entre todos los responsables de la obra evangelizadora. (Juan Pablo II 1992b: 22)

El Evangelio no se identifica con ninguna cultura. Esta idea será importante para no pensar en un proyecto de nueva cristiandad. La invitación principal es a inspirar a las culturas y avanzar en un continuo discernimiento para mostrar a Dios al mundo.



En *La transformación religiosa peruana* (1988c), Manuel Marzal confirmaba que en la segunda mitad del siglo XVII la mayoría de peruanos hizo suyas las creencias, ritos, formas de organización y normas éticas del catolicismo, aunque algunos indios, sobre todo del Sur Andino, conservaron elementos de la religión andina y aun reinterpretaron desde ella elementos católicos para vivir un catolicismo «más o menos sincrético». El autor consideró que esta última afirmación («más o menos sincrético») fue el puente con su nueva investigación, de índole más teórica, que publicó con el título: *El sincretismo iberoamericano* (Marzal 2002c: 258).

El tema del sincretismo ha estado presente en las ciencias de la religión y en la antropología cultural, aunque también ha sido tratado en el campo de la teología. Marzal afirma que «el sincretismo sigue siendo un problema pastoral para la Iglesia católica y un problema teórico para la antropología de América Latina» (Marzal 2002c: 258). Para él es claro que se debe profundizar el tema y se preguntará en su estudio:

La comparación se basa en cuatro preguntas hechas desde la etnografía, la historia, la etnología y la teología: ¿Cuál es el catolicismo sincrético de los tres pueblos [quechuas, mayas y africanos]? ¿Cómo se formó por la predicación de los misioneros y la aceptación y resistencia de los indios y negros y cómo ha evolucionado hasta hoy? ¿Qué mecanismos culturales han funcionado para que ciertos elementos de los dos sistemas originales se conserven, o se identifiquen, o desaparezcan, o se reinterpreten en el proceso sincrético? ¿Qué lectura teológica debe hacerse hoy de dichos catolicismos sincréticos, que conservan «semillas del verbo» de sus religiones originales y muchos elementos cristianos recibidos y hasta qué punto el sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación? (Marzal 2002c: 259)

Se ha de iniciar este capítulo clarificando y precisando el objetivo de esta investigación: qué se estudiará y qué no se estudiará. Manuel Marzal dirá en 1985, al inicio de *El sincretismo iberoamericano*: «este libro pretende describir y analizar el sincretismo Iberoamericano por medio del estudio intensivo de tres casos muy representativos, los quechuas del Cusco (Perú), los mayas de Chiapas (México) y los africanos de Bahía (Brasil)» (Marzal 1988c: 13). Estos son tres casos diversos y particulares y con diferente grado de sincretismo. Para Manuel Marzal la evangelización realizada en el mundo andino es la mejor lograda entre estos tres casos. Sin embargo, considera que es un tema pastoral a trabajar por la Iglesia católica. En el documento de *Puebla* se afirma: «esta piedad católica en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización de algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan “semillas del Verbo” en espera de la Palabra viva» (*Puebla* 1979: 189). Esto no niega la evangelización hecha y lograda en el continente: «entre los siglos XVI y XVII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad» (*Puebla* 1979: 178). Sin embargo, hemos de seguir reflexionando la fe. Se intentará ofrecer un análisis detallado para un trabajo pastoral específico: «este trabajo trata precisamente de estos indígenas o negros inadecuadamente evangelizados, para explicar lo ocurrido en casi medio milenio de evangelización» (Marzal 1988a: 13). No estudiará las poblaciones que tras siglos de encuentro de fe y cultura viven su cristianismo a través de las mediaciones propias del catolicismo, los cuales constituyen la mayoría en el continente. Tampoco se hablará de las poblaciones no bautizadas en las que nunca llegó a establecerse la Iglesia. Por lo tanto, el campo de estudio será preciso: «los indios y negros bautizados que a pesar de

la evangelización de los misioneros católicos y por las imperfecciones o intermitencias de la misma, conservaron tenazmente muchos elementos de sus propios sistemas religiosos, dando origen a un catolicismo popular más o menos sincrético» (Marzal 1988a: 14). El autor ubicará este tipo de vivencia de la fe en lugares que fueron sedes de las altas culturas americanas: la incaica (Perú, Bolivia y Ecuador), la azteca (México) y los lugares que recibieron grandes cantidades de esclavos negros (Brasil, Haití y Cuba).

Este proceso de resistencia cultural se produjo ante la evangelización compulsiva. Para estudiar el proceso y tener luces para el trabajo pastoral, Manuel Marzal se planteará las siguientes preguntas: ¿Cómo son los sistemas religiosos en cada uno de estos grupos? ¿Cómo se han formado estos sistemas religiosos? ¿En qué consisten los sistemas sincréticos de los grupos estudiados y cómo ellos explican el sincretismo que viven? ¿Cuál es la lectura teológica que debe hacerse hoy de dichos sistemas religiosos y las estrategias pastorales a ofrecer?

Finalmente, se ha de recordar que se utiliza como definición de religión el sistema de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de una comunidad; llamando comunidad religiosa o Iglesia al conjunto de personas que comparten creencias y ritos. A su vez, hemos de tener en cuenta que para Manuel Marzal no existe separación entre fe y religión, ambas expresan el camino de respuesta a la llamada de Dios.

En esta parte se retoma la investigación realizada en *El mundo religioso de Urcos* para brindar elementos de etnografía e historia de la evangelización andina<sup>150</sup>. Aquí presentamos los rasgos más importantes, dado que lo hicimos en detalle en el capítulo anterior.

Para Manuel Marzal, la fe católica en los Andes reconoce la centralidad de Dios, Jesucristo, la Virgen María y los santos. Sobre ello dirá que existe una imagen de Dios cercano, el cual acompaña en la vida; y es por la falta de formación catequética que cuesta identificarlo con el Dios trinitario. Por otro lado, los santos son más intercesores que modelos de vida para los creyentes. El santo vive un proceso de mitificación, en tanto se han borrado o no se conocen sus rasgos históricos. Además, en el panteón quechua encontramos la presencia de los intermediarios andinos: la *Pachamama* y los *Apus*.

Por otro lado, existe un conjunto de mitos que explican el origen y el fin del mundo y, además, el sentido del hombre. Además, se debe considerar que la actividad ritual del mundo quechua es muy rica; en ella encontramos el bautismo, el matrimonio y las ceremonias fúnebres; fiestas a los santos patronos; visitas a grandes santuarios; y también ritos agrarios. Es importante la consideración que se hace sobre los ritos religiosos:

Esta socialización religiosa por medio de «momentos fuertes» y de complejos rituales, más que por una catequesis sistemática, socialización que va unida a la convicción de ser realmente escuchados por Dios y sus intermediarios cuando se hacen tales ritos, es lo que dará a la religión andina esa profundidad y ambigüedad tan característica, que consiste en ser, por una parte, tan rica en emoción y contenido básico como pobre en formulaciones doctrinales y, por otra parte, ser excesivamente ritualista» (Marzal 1988a: 30).

La experiencia de vida y de fe es importante para el encuentro con Dios. Sería injusto pensar que una experiencia de fe es menos validera por la falta de formación doctrinal en un medio donde las ofertas han sido mínimas.

<sup>150</sup> Hemos de caer en la cuenta de que la primera investigación de Marzal de la fe en el mundo andino en *El mundo religioso de Urcos* (1971) es puesta en comparación con otras experiencias de América Latina en *El sincretismo iberoamericano* (1988a).

En cuanto a las formas de organización religiosa, se confirma que la Iglesia es aceptada como comunidad, con una fuerte carga cultural y de culto, por lo tanto, no se puede hablar de una Iglesia andina paralela. El sacerdote católico será concebido como el que comunica la experiencia de Dios. Otro elemento importante son las cofradías y las mayordomías, las cuales promueven la práctica sacramental y la piedad popular, por otro lado, ellas se convirtieron y son espacios de solidaridad.

¿Cómo se ha producido lo anteriormente presentado? Esta vivencia religiosa es producto de la experiencia y del cambio vivido por los quechuas del Cusco, experiencia que tiene semejanzas y diferencias con las otras estudiadas por Manuel Marzal. No se ha de olvidar que quechuas y mayas fueron evangelizados por la Iglesia española:

Los quechuas cusqueños y los mayas chiapanecos fueron evangelizados por la Iglesia española de un modo compulsivo, con abundantes recursos pastorales, con una metodología misionera que llegó a ser bastante sistemática y dentro de un régimen colonial duro que, aunque no permitió la esclavitud de los indios, les obligó a concentrarse en pueblos para imponerles formas de trabajo obligatorio. (Marzal 1988a:103)

¿Cuál es la diferencia que planteará Manuel Marzal para el proceso vivido en la evangelización de los andinos y en la de los mayas? Aunque él considera que ambas fueron similares en el período colonial, plantea:

A pesar de ser hecha en el Cusco por los franciscanos y el clero secular y en Chiapas por los dominicos; luego en Chiapas se dio una verdadera ruptura, al ser expulsados de la región los dominicos por orden del gobierno a mediados del siglo XIX y al no poder ser adecuadamente reemplazados por un decreciente clero secular, mientras que en el Cusco el deterioro pastoral vino sólo a raíz de la paulatina disminución del clero que caracteriza al primer siglo de la independencia peruana. Por eso, en general puede decirse que la evangelización de los quechuas del Cusco tuvo un resultado mejor que la evangelización de los mayas de Chiapas y mucho mejor que la de los negros de Bahía, aunque en los tres pueda hablarse de cierta persistencia de su religión original. (Marzal 1988a: 104)

La presencia de la fe siempre es marcada dentro de eventos culturales. La teología afirmará que toda fe se encuentra inculturada y es interesante resaltar que en esta historia y en este contexto es donde se vive la experiencia de Dios.

Para explicar la evangelización andina el autor retoma la obra *La transformación religiosa peruana* (1988c). La evangelización fue una labor importante en la Colonia y en ella había influido el Concilio de Trento y la religiosidad popular española; esta tuvo influjo en la doctrina, la liturgia y la organización. El autor considera que hubo cuatro etapas de evangelización: la constitutiva, que va desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, cuando terminan las grandes campañas de extirpación de idolatrías; la consolidación, etapa en la cual los indios terminan por aceptar el catolicismo, pero haciendo una serie de reinterpretaciones del mismo desde su matriz cultural indígena y conservando elementos autóctonos, y donde se debe considerar que la Iglesia contaba entonces con un clero abundante y con propuestas pastorales; el deterioro, que comprende la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX<sup>151</sup>; y, finalmente, la

<sup>151</sup> Nos parece importante resaltar un dato estadístico importante: «Los tres mil sacerdotes que tenía el país en 1821 para atender a 1.8 millones de habitantes disminuyen absolutamente, pero sobre todo relativamente

renovación, la cual se refiere a los años posteriores a 1950, etapa en la cual, por un lado, se rehacen las diócesis y se atiende al campesino y, por otro lado, el Concilio Vaticano II y las conferencias del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979) promueven una revaloración de la religión popular y la renovación de la pastoral en las regiones indígenas.

Por otro lado, Manuel Marzal considera que otra hubiera sido la historia de haberse pensado en un sacerdocio propio:

La existencia de un clero realmente indígena hubiera hecho más factible la traducción del mensaje cristiano a la tradición religiosa autóctona, tanto a la incaica oficial como a las étnicas regionales o locales, facilitando la legítima aculturación religiosa y haciendo menos necesario el sincretismo. (Marzal 1988a: 113)

La posibilidad del ingreso al sacerdocio para los indígenas no existió hasta siglos después. Sabiendo la importancia que tiene en el mundo andino la tierra y el hábitat que ella brinda, hemos de entender que tal importancia tuvo una gran persistencia tras la evangelización. Esta creencia persistente encuentra su explicación en lo siguiente:

El culto de los apus y a la pachamama se ha mantenido no sólo porque responde a la visión sacral vigente en la cultura andina, sino porque los misioneros católicos no ofrecieron una verdadera alternativa para apoyar ritualmente la actividad agropecuaria de los indios, a pesar de los abundantes ritos de bendición y acción de gracias del catolicismo popular español. (Marzal 1988a: 115)

Se mantuvieron pues los ritos a la *Pachamama* y a los *Apus*, los cuales estaban más vinculados a las actividades agropecuarias que se realizaban dentro del grupo familiar.

Por otro lado, algunos ritos de transición fueron reinterpretados. El campesino quechua bautizaba a su hijo para que sea cristiano y, además, el compradrazgo establecido a través del sacramento llevó a la formación de un sistema de parentesco.

La investigación *El sincretismo iberoamericano* no hace referencia a toda la evangelización peruana, sino que se limita al mundo quechua cusqueño: «para evaluar justamente el proceso evangelizador de los misioneros, no hay que olvidar que mi estudio no se extiende al Perú como conjunto, sino únicamente a los campesinos quechuas del Cusco» (Marzal 1988a: 126). Sin embargo, esta investigación confirmará la conclusión a la que llegó en *La transformación religiosa peruana*:

Juzgo suficientemente probada la transformación religiosa de la población indígena peruana por la acción de la Iglesia hacia la segunda mitad del siglo XVII. Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo, ni en todas y cada una de las etnias costeñas y serranas. (Marzal 1988a: 128)

En el caso de la cristianización quechua cusqueña es claro que esta población conservó más elementos de la religión indígena por la mayor fuerza que esta tenía. A ello hemos de sumar la falta de atención pastoral al indígena después de la Independencia del Perú.

al crecimiento de la población peruana, hasta el punto que hacia 1950 hay que recurrir a la ayuda del clero extranjero» (Marzal 1988a: 108).

Después de la presentación de la religión en el mundo quechua del Cusco, pasamos a estudiar la etnografía y la historia de la evangelización maya. El caso maya se basa en el estudio etnográfico de dos comunidades: Zinacantan y Guaquitepec<sup>152</sup>. Este estudio mostrará que ambos pueblos mayas tienen su panteón: existe una creencia en Dios, en los santos y en los intermediarios mayas, especialmente en la tierra y las montañas. La persona de Jesucristo es reconocida como hijo de Dios.

Encontramos presencia de los santos, los cuales son protectores de los hombres e intermediarios de Dios y también de dioses ancestrales a los cuales se les reza y se les realizan rituales.

Dentro de los ritos religiosos se encuentra el bautismo, el cual es pedido por los campesinos. Por otro lado, se vive el matrimonio católico. En cuanto al rito mortuorio, encontramos que se tiene velorios y normalmente una «novena» después de la muerte y, además, en la fiesta del Primero de Noviembre se recuerda a los muertos.

En cuanto a los ritos festivos, en los pueblos estudiados se tiene el calendario católico para las fiestas, con fechas en las que se veneran imágenes en sus principales templos. Por otro lado, se han encontrado ritos mayas persistentes, los cuales tienen su origen en la religión maya prehispánica y hacen referencia a la tierra.

El autor considera que una diferencia con el mundo quechua es que el indígena andino se encuentra integrado dentro de la Iglesia de manera más clara:

Si en el «caso quechua» de Urcos dije que los indios habían aceptado la Iglesia católica como su propia comunidad religiosa, esto no es tan claro en Zinacantan y ni siquiera en Guaquitepec o, al menos, no pueden deducirse del simple dato etnográfico y es un tema que reaparece en la visión histórica del estudio. Los zinacantecos viven en un mundo religioso único donde hay creencias y ritos de origen maya y de origen cristiano, pero cuentan con diferentes especialistas para los ritos mayas y para los católicos. (Marzal 1988a: 70)

Esto es importante, puesto que es claro para Manuel Marzal que la evangelización y presencia de la fe cristiana en el mundo andino es algo logrado y vivamente presente.

En el campo ético, Manuel Marzal considera que en Zinacantan se ha dado una propia reinterpretación de los valores de los misioneros católicos. ¿Cómo se ha producido esto? Los métodos de evangelización son muy similares a los del mundo quechua cusqueño. Sin embargo, el número de crónicas sobre la cultura maya es menor que las existentes sobre la cultura andina. La evangelización entre los mayas se puede dividir en las siguientes etapas: período fundacional, el cual va desde los primeros encomenderos hasta la persona de Bartolomé de las Casas; período de consolidación, que incluye todo el tiempo del Virreinato y la primera etapa de la República y está caracterizado por la predicación sistemática y el conocimiento de las lenguas por los misioneros<sup>153</sup>; período de deterioro, el cual se produce durante la República y significa una menor atención a los indígenas por parte del clero católico; y, por último, período de renovación pastoral, el cual se inicia con el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín.

<sup>152</sup> En esta parte del estudio maya, Manuel Marzal compara dos obras en las cuales se tienen puntos de vista diversos: una asume la presencia de la religión maya dentro del catolicismo y la otra considera que el catolicismo había transformado profundamente el mundo religioso maya.

<sup>153</sup> Esto no se aplicó en el caso de los dominicos: «Los dominicos tuvieron siempre la política contraria de predicar en lenguas indígenas, para lo cual compusieron muchas gramáticas y vocabularios» (Marzal 1988a: 136).

El resultado planteado por Manuel Marzal es que, al igual que en el mundo andino, se aceptó al Dios cristiano y a los santos. Además, se mantuvo la presencia de ciertos dioses mayas relacionados con la actividad agropecuaria o la salud. Existe una religión maya persistente. Hemos de anotar que no existió en el mundo maya algo parecido a lo que fueron las campañas sistemáticas de «extirpación de idolatrías» que se dieron en el Perú.

La evaluación final hecha por Manuel Marzal termina afirmando:

Parece que en el mundo chiapaneco como en el cusqueño hubo una verdadera transformación religiosa y una aceptación fundamental por parte de los indios de las principales creencias, ritos y formas de organización del catolicismo colonial, aunque la disminución de la atención pastoral por la gran rebelión de comienzos del siglo XVIII y, sobre todo, por la salida de los dominicos de la zona a mediados del siglo XIX, hizo que muchos viejos ritos y creencias renacieran en el horizonte religioso de los indios. (Marzal 1988a: 155)

En tercer lugar, se presentan los rasgos de la etnografía y la historia de la evangelización afrobahiana. Se dirá que, a diferencia del medio maya y del andino, los cuales se desarrollan en el mundo rural, ahora nos encontramos en la ciudad. Marzal realiza su estudio en Salvador, capital del estado de Bahía y considera que es posible hacer una comparación entre las tres experiencias, dado que todas se han realizado en un contexto de evangelización colonial.

Para Manuel Marzal, el sistema religioso afrobahiano es esencialmente sincrético. En él existen elementos africanos, amerindios y católicos. En cuanto a las creencias se encuentra un Dios creador, su Dios supremo está identificado con el Dios de los cristianos. No existe un culto organizado para Dios. Por otro lado, como muestra del sincretismo, la persona de Jesucristo es identificada con una divinidad propia de los candombles, el Señor de Bonfim<sup>154</sup>.

La función de los santos es diversa de aquella que se da en el mundo quechua y maya: «puede afirmarse, en general, que los intermediarios africanos no se han añadido en Bahía a los santos católicos, como ocurrió entre los quechuas cusqueños o los mayas chiapanecos, sino que se han identificado con ellos» (Marzal 1988a: 78). Resulta interesante resaltar esta diferencia, dado que en Bahía se encuentra una fusión de las creencias en los santos. Se ha producido una sincretización con los santos católicos.

En cuanto al sacerdocio se presentan diversos tipos, los cuales presiden los diferentes cultos con ritos de éxtasis, iniciación, adivinación y transición. Estos últimos se han sincretizado con el catolicismo. Muchos afrobahianos han mantenido paralelamente los dos sistemas rituales sin llegar a una síntesis de significados o manteniendo un sincretismo.

En el plano ético se cuenta con pocos elementos de análisis, dado que el estudio se ha centrado más en el culto que en la moral. Para Manuel Marzal es claro que en este caso se da una separación con la Iglesia católica:

Aunque la mayoría de los negros brasileños [hace referencia al sistema religioso afrobahiano] acuda a los templos católicos para determinados ritos, sobre todo el bautismo, la celebración de una misa o el cumplimiento de una promesa, el sentido de pertenencia está mucho más ligado al propio candomblé que a la parroquia respectiva, no sólo por la

<sup>154</sup> Imagen que representa a Cristo en la cruz.

escasa formación cristiana, sino porque el candomblé tiene unas características (tamaño del grupo, participación activa en el culto hasta llegar al trance, liturgia más orientada a todos los aspectos de la persona, etc.) que mantienen más vivo el sentido de pertenencia. (Marzal 1988a: 100)

¿Cómo se ha producido lo anteriormente presentado? Los afrobahianos fueron evangelizados por la Iglesia portuguesa dentro de un sistema de esclavitud. Si bien existió un punto en común con la evangelización española, en tanto no se reconocía ningún valor a las religiones indígenas, también encontramos diferencias. Por un lado, los portugueses tendieron a no agrupar a los esclavos de las mismas etnias, lo cual creaba una diversidad presente.

Los impulsos misioneros se dieron a partir de empujes promovidos por congregaciones religiosas. Por otro lado, no existieron concilios que ayudaran a organizar una pastoral de conjunto: «mientras que Perú y México celebraron su primer concilio provincial en el primer tercio de siglo de la ocupación española, Brasil tendrá que esperar más de dos siglos de la ocupación portuguesa para que se reúna en 1707 el Sínodo de Bahía» (Marzal 1988a: 158). Por otro lado, no se encuentran tratados que en aquella época hayan intentado pensar la evangelización de la población negra. Para el caso del sistema religioso afrobahiano se considerará que:

En cuanto a este punto, juzgo que el resultado es inferior al conseguido entre los mayachiapanecos y entre los andino-cusqueños. De todos modos, creo que la mayoría de la población negra acabó aceptando al Dios cristiano y a los «santos», aunque estos se convirtieran realmente en máscaras de sus Orixás africanos; también aceptó el bautismo y, en mucha menor escala, otros sacramentos católicos, y las fiestas en honor de los santos. (Marzal 1988a: 158)

En el caso afrobahiano no es posible contar con crónicas coloniales sobre este tema, como sucede en los casos de México y Perú. Es posible que el hecho de mantener a las etnias separadas haya influido en la fusión religiosa y ella se vivió a espaldas de misioneros y funcionarios.

Finalmente, la evaluación que se realiza sobre la evangelización en el sistema religioso afrobahiano será la siguiente:

Creo que los pocos datos aquí recogidos permiten concluir que la evangelización portuguesa de los esclavos negros de Bahía no llegó a cristianizarlos como conjunto, a pesar de que la mayoría empezó a bautizarse, a tomar parte en las fiestas de los santos y muchos incluso a ser miembros de alguna cofradía. (Marzal 1988a: 171)

El estudio de los cambios religiosos ha llevado a pensar el tema del sincretismo. Manuel Marzal considera importante definir la categoría de sincretismo para realizar un mejor análisis del sincretismo andino, maya y afrobahiano:

Cuando dos religiones, con sus respectivos sistemas de creencias, ritos y formas de organización y normas éticas, se ponen en contacto, pueden ocurrir en teoría tres cosas diferentes: la primera, que ambas religiones se confundan en una nueva, produciendo una síntesis; la segunda, que ambas religiones se superpongan y mantengan su propia identidad, produciendo una simple yuxtaposición; y la tercera, que ambas religiones se integren en una nueva, pero siendo posible identificar la procedencia de cada elemento de la misma y produciendo así un verdadero sincretismo. (Marzal 1988a: 175)

El sincretismo es el resultado más común, dado que la síntesis exige elementos conceptuales muy similares para que se produzca y la yuxtaposición es poco frecuente porque dos religiones no pueden permanecer en contacto sin influirse mutuamente. El proceso de sincretismo de dos sistemas religiosos producirá uno nuevo que es producto de la interacción de los dos sistemas primeros. Se presentan las posibilidades de la siguiente manera:

El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de la otra religión, ya, finalmente, la interpretación de otros elementos. (Marzal 1988a: 176)

Se encontrarán presentes cuatro procesos: persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación. Esta última se había entendido como el proceso por el cual los antiguos significados se adscriben a los nuevos elementos o los valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas<sup>155</sup>. Sin embargo, Manuel Marzal considera que esto es insuficiente y que se debe afirmar que «hay reinterpretación de un rito no solo cuando se le cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados, y en consecuencia opino que hay tres tipos de reinterpretación» (Marzal 1988a: 176).

Estos tres tipos son: se aceptó el rito cristiano y se le dio un significado indígena<sup>156</sup>; se conservó el rito indígena y se le dio un significado cristiano<sup>157</sup>; se aceptó el rito cristiano, pero a su significado original se le añadieron nuevos significados<sup>158</sup>. La reinterpretación se ha hecho presente, sobre todo, por la evangelización compulsiva en el mundo iberoamericano en el tiempo colonial. El autor llegará a la conclusión de que los tres sistemas religiosos estudiados pueden considerarse sincréticos, aunque no en el mismo grado. Para él, la identificación con el Dios cristiano fue lograda en el mundo quechua del Cusco a partir del proceso de evangelización realizado. Hemos de recordar que la población quechua no contó con una verdadera alternativa para la protección de la actividad agraria, manteniendo sus ritos propios; entre los mediadores andinos persisten la *Pachamama* y los *Apus*. En parte, esta es la razón por la cual Manuel Marzal considera que un clero andino en estas zonas donde la evangelización fue más débil, de haber existido, hubiera permitido repensar la fe cristiana desde las categorías de su propia cultura.

Si bien se ha analizado el proceso ocurrido entre la fe y la cultura andina y, ahora, de manera específica algunas experiencias donde se ha dado un proceso de sincretismo, hemos de recordar una clave de lectura ofrecida por el autor: «aunque en el origen de

<sup>155</sup> Esta posición fue propuesta por Melville Herskovits en *El hombre y sus obras*.

<sup>156</sup> A la llegada de los misioneros católicos entre los indios otomíes de México, estos últimos recibieron una ceremonia de recuerdo en honor de sus difuntos, a la cual se le llamaba «responso» y cuya finalidad era librar a los muertos de las penas de sus pecados. Los otomíes aceptaron el nuevo rito cristiano, pero le cambiaron el significado: no era solamente «librar a los muertos de sus castigos», sino que se agregó el significado otomí de «librarse de los castigos de los muertos». Por ello se guarda siempre un gran recuerdo de los familiares muertos.

<sup>157</sup> Entre los campesinos quechuas del Cusco se celebra el «pago a la *Pachamama*» para asegurar los frutos recibidos y pedir por la fertilidad de la tierra. Para algunos esta vieja divinidad andina ha perdido su antiguo sentido y se ha convertido en un símbolo de la providencia del Dios único. Se ha conservado el rito andino y se le ha dado un significado cristiano.

<sup>158</sup> Entre los indios tzotziles de Zinacantan, la fiesta patronal fue introducida por los misioneros para el avivamiento de la fe en la comunidad, pero ella a su vez comenzó a cumplir otras funciones, lo cual fue mayor ante la menor atención de los sacerdotes. Estas otras funciones son de carácter social y económico.



sus elementos, la mayoría de las religiones pueden considerarse sincréticas, una vez que dichos elementos están integrados en un todo coherente y funcional resulta más propio no hablar de sincretismo» (Marzal 1988a: 190). En este sentido, el sincretismo tiene un sentido transitorio y logra una integración de sus componentes.

¿Cuál es la lectura teológica y pastoral que debe hacerse hoy de dichas comunidades, que conservan en sus tradiciones religiosas «semillas del Verbo» y que tienen, además, muchos elementos cristianos recibidos de la Iglesia y cuál debe ser la estrategia pastoral para una evangelización inculturada?

En el análisis de los tres sistemas se afirma que la acción pastoral ha de ayudar a que la evangelización de la cultura continúe. Esto porque se sabe que muchos misioneros realizaron la evangelización sin tener mayor atención en la inculturación.

Las orientaciones de la Iglesia latinoamericana<sup>159</sup> han tratado el tema del sincretismo. *Medellín*, por ejemplo, preparó un documento sobre la «pastoral popular». Nos parece importante recordar las recomendaciones ofrecidas:

Las principales recomendaciones pastorales son que se hagan estudios serios y sistemáticos de religiosidad popular (VI,10), que la pastoral litúrgica y catequética parta de las distintas subculturas y de las exigencias y aspiraciones de los hombres (VI,11), que se evangelice con ocasión de las peregrinaciones y devociones (VI,12) y que se formen comunidades eclesiales dentro de las parroquias (VI,13). (Marzal 1988a: 207)

En esta misma línea, *Puebla* busca estudiar el tema de la evangelización de las culturas desde el contexto de América Latina. De esta manera, se hace descender lo dicho en los diversos documentos del Concilio Vaticano II, sobre todo en *Gaudium et spes* (CEV II 2002). La dinámica que ha de imponerse y que acompaña la obra estudiada va en la línea de *Puebla*:

La Iglesia local debe adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que ella se inserta (Nº 404); pero con esta inserción la Iglesia también denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas (Nº 405). (Marzal 1988a: 208)

El reconocimiento de la cultura y su valoración guardan la posibilidad de criticarla. Esta es la acción del Evangelio, el cual se hace cultura y puede estar más allá de ella, lo cual recuerda el fundamento teológico y magisterial presentado en la primera parte de nuestra investigación. Siempre el encuentro con Cristo trae como consecuencia una opción de vida, dado que la palabra de Dios pone delante el sentido de nuestra vida. La fe es una decisión que elige a Dios. Cristo será la revelación en persona y en él alcanza su plenitud. De esta manera, Dios entra en comunicación interpersonal, se hace un Dios cercano, un Dios con nosotros. El creyente vive a partir de ese momento una comunión con Dios. El que participa de la palabra de Cristo participa de la unión con el Padre.

<sup>159</sup> Es interesante resaltar la crítica que hiciera Enrique Urbano a esta obra al afirmar la ausencia de documentos eclesiales producidos en el Sur Andino: «Me llama la atención en el libro de Marzal, la ausencia de cualquier referencia a documentos magisteriales del Sur Andino en una obra que sugiere orientaciones a los agentes pastorales y que reivindica los derechos de una reflexión teológica» (Urbano 1985: 297).

Luego de su estudio sobre el sincretismo y los retos que presenta la relación entre fe y cultura en tres lugares diversos y concretos de América Latina, pasamos a profundizar en las propuestas de Marzal para mantener vivo el tema de la evangelización de la cultura de manera constante. El autor afirmará que se debe continuar con la inculturación del Evangelio en las sociedades andina-cusqueña, maya-chiapaneca y afrobahiana. Es verdad que los cambios culturales y la urbanización influyen en los cambios que viven estas comunidades, sin embargo, encontramos muchas tradiciones religiosas todavía presentes. Manuel Marzal plantea para el mundo andino-cusqueño lo siguiente: «creo que el enfoque pastoral de la religión andina-cusqueña debe ser el propio de una variante del catolicismo popular, donde hay un núcleo andino irreductible, en cuyo enfoque pueden ser útiles los análisis y conclusiones de este trabajo» (Marzal 1988a: 216).

Si bien el medio quechua se encuentra evangelizado, el autor propone seguir profundizando en una inculturación de las creencias. El mensaje cristiano que anuncia la revelación del Dios en Jesucristo ha de servirse de las tradiciones de los pueblos en estudio. Este estudio puede hacerse en relación con el de la Biblia. Existen muchos mitos que hablan del compromiso hacia el otro, por lo tanto, ellos pueden ser «semillas del Verbo». Para Marzal, la catequesis inculturada podría utilizar algunos relatos indígenas que aproximen el mensaje cristiano, sin negar la centralidad del texto bíblico. Se cuenta con muchos mitos cosmogónicos, mitos relativos a la naturaleza y el fin del hombre. Ellos pueden usarse para una catequesis inculturada. La razón de esta posibilidad es la idea común del Dios supremo. En cambio, para Jesucristo ello no se podría aplicar por lo original de su rol en la historia de la salvación.

Otro ejemplo es el de la reinterpretación vivida en muchos campesinos cristianizados, entre los cuales el «pago a la *Pachamama*» ha ido perdiendo su sentido original de divinidad andina para convertirse en símbolo de la providencia divina que alimenta a los seres humanos. Sin embargo, en este aspecto la invitación será más exigente:

La aceptación y «cristianización» de ciertos ritos agrarios no quiere decir que la Iglesia evangelizadora de los quechuas se quede en eso; hace falta, como siempre, un cuestionamiento de las formas religiosas actuales en búsqueda de formas nuevas que aseguren el culto realmente personal e interior, pero siempre desde la perspectiva de la cultura andina. (Marzal 1988a: 220)

Estas propuestas para las creencias deben de ser complementadas con una inculturación de los ritos. El mundo andino tiene una gran riqueza ritual. Es así que se critica la liturgia pobre e intelectualizada que han de vivir los creyentes: «el problema no parece estar solo en la riqueza expresiva simbólica, sino en la capacidad de percibir a Dios como “misterio tremendo y fascinante”, según la clásica expresión de Rudolf Otto» (Marzal 1988a: 220). El mundo andino exige la experiencia de adoración de Dios, el sentido festivo, sin que esto signifique dejar de lado lo ético.

Por otro lado, la vivencia de los sacramentos ha de ser revalorada, tanto el bautismo como el matrimonio y la unción de enfermos. El padrinzago se convierte en un compadrazgo que tiene fundamento religioso, lo cual es una muestra clara de solidaridad. Además, se ha de promover el uso de plegarias y símbolos sagrados.

Finalmente, la inculturación debe tener una dimensión de organización y de ética. Es claro que, para Manuel Marzal, el seguir promoviendo las vocaciones propias de la región será importante para la consolidación de una Iglesia propia: «en la organización el punto clave del proyecto de inculturación debe ser el logro de un clero autóctono,

cuya ausencia fue una gran falla de la evangelización colonial» (Marzal 1988a: 222). En el capítulo anterior, esto se veía como un tema histórico, ahora vuelve como un tema pastoral.

A su vez, se debe seguir promoviendo el diaconado y los ministerios. Existe una buena tradición de catequistas y servidores de la Palabra, a los cuales se debe continuar acompañando en su formación, puesto que son fermento en las comunidades. Además, se ha de resaltar la importancia y exigencia que se pone a la dimensión ética de la fe vivida en el mundo andino. Hemos de tener una ética cristiana que evangelice la religión andina. Se puede recordar lo dicho por José Luis Idígoras:

Quando se habla de la encarnación del cristianismo en nuestra cultura o inculturación, se suele pensar más en el mensaje dogmático o en los símbolos culturales que en la práctica moral que se considera irreformable [...], son muchos los aspectos donde la moral ha de inculturizarse, si quiere ser eficaz entre nosotros. (Marzal 1988a: 224)

La necesidad de estudio y de propuesta para la vivencia ética en el mundo andino será algo que acompañará durante toda su vida a Manuel Marzal.

Se sabe que el sincretismo andino hacía referencia a las formas culturales tomadas por el cristianismo al ser asumidas por la cultura en algunos lugares del mundo quechua cusqueño. Recordemos lo que dijo Juan Pablo II en la ciudad del Cusco:

Conservad, pues, vuestros genuinos valores humanos, que son también cristianos. Y sin olvidar vuestras raíces históricas, fortificadlas a la luz de Cristo, siguiendo la enseñanza de vuestros Obispos y sacerdotes. Vosotros, agentes de la pastoral, respetando la cultura de vuestras gentes y promoviendo todo lo bueno que tienen, procurad contemplarlo con la luz del Evangelio. Con ello no destruíis su cultura, sino que la lleváis a perfección. (Juan Pablo II 1985a: 881)

Este reconocimiento de la cultura propia será importante, dado que la fe está siempre inmersa en representaciones culturales. Si bien la inculturación respondió al interés de los evangelizadores que intentaron hacer presente el Evangelio en un nuevo ambiente, el sincretismo es el proceso inverso, por el cual los evangelizados procuraron retener elementos de su religión y reinterpretaron rasgos de ella. Desde este medio hemos de seguir profundizando la presencia del Evangelio en el medio quechua cusqueño.

Para el trabajo pastoral será importante reconocer que las expresiones sincréticas presentes en algunas partes del mundo quechua son «semillas del Verbo» para la evangelización.

## **2. *LOS CAMINOS RELIGIOSOS DE LOS INMIGRANTES EN LA GRAN LIMA: FE Y CULTURA URBANA***

Hemos afirmado que interesa reconocer que la fe está llamada a encarnarse en la vida de los hombres y desde allí transformarla; esto significa aceptar que la cultura por ser creación humana cambia. Ahora se analiza un segundo campo de transformación, el caso de los migrantes hacia las ciudades, a partir del libro de Manuel Marzal, *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (1989).

Para entender la trascendencia de este tema, se ha de dar elementos que ayuden a comprender los cambios vividos en la cultura y en la religión en la segunda mitad del

siglo XX. El gran cambio consiste en el salto del mundo rural al mundo urbano. El Pontificio Concilio para la Cultura afirmaba en 1999:

El mundo conoce un impresionante éxodo rural que tiende a crecer desmesuradamente en los centros urbanos [...]; los alrededores y periferias de estas megalópolis constituyen a menudo ghettos, aglomeraciones inmensas de personas socialmente desenraizadas, políticamente necesitadas, económicamente marginadas y culturalmente aisladas. (Consejo Pontificio de la Cultura 1999: 22)

El desarraigo cultural creará una pérdida de las propias raíces culturales. El objetivo es tener en cuenta la identidad cultural de las minorías, de los inmigrantes o de los grupos que sufren rechazo para responder a este nuevo paradigma que cambia la faz del planeta.

Jean-Pierre Bastian consideraba que en medio siglo la población rural de Latinoamérica se había vuelto urbana (1997). Más específicamente, José Matos Mar escribió:

La población se concentra cada vez más en enormes megalópolis, como la ciudad de México, que pasó de nueve millones de habitantes en 1970 a 14 millones en 1980 y alcanza los 20 millones hoy, al igual que Sao Paulo, mientras Buenos Aires, Lima, Santiago y Bogotá superan o se acercan a los diez millones de habitantes. A esas megalópolis se añaden ciudades pequeñas, capitales regionales o centros de migraciones recientes. (Matos Mar 1984: 128)

En la obra mencionada, Manuel Marzal busca brindar un aporte a América Latina a partir del estudio de los cambios religiosos de los inmigrantes dentro de esta nueva transformación cultural y social. En este medio, para entender el contexto, se ha de afirmar que el Perú vive grandes cambios, como otros países del continente, con el salto del mundo rural al urbano:

Fue la década de 1950 la que dio paso a la configuración de los elementos centrales que caracterizan a la sociedad actual. La urbanización adquirió entonces el carácter preponderante que tiene hoy el proceso peruano. Significó el inicio de la concentración de grandes contingentes de migrantes en Lima, en un nuevo tipo de asentamiento urbano denominado barriada. Este llegará después a ser el estilo dominante de crecimiento en todas las ciudades del Perú. (Matos Mar 1984: 30)

Muchos indígenas tuvieron que dejar su vida en los Andes para trasladarse a los alrededores de las grandes ciudades. Este cambio traerá como consecuencia lo siguiente:

Se produce un incremento notable en los procesos migratorios, sobre todo de la sierra a la costa, mientras que las distintas tradiciones del Perú inician un contacto y una interacción cuya intensidad irá, a partir de entonces, en constante crecimiento, al ritmo mismo de la explosión demográfica. (Matos Mar 1984: 32)

Estos datos demuestran la magnitud del cambio social y cultural, lo que significó y significa para la Iglesia un nuevo campo de estudio y profundización para seguir evangelizando. El gran movimiento humano fue llamado «desborde popular»:

Entre 1940 y 1981 la población peruana se ha triplicado; y en 1984, está sobrepasando los 20 millones. Más aun, el Perú de hoy tiene una población eminentemente urbana. De acuerdo a los últimos resultados censales cerca del 65% de su población habita en zonas definidas como urbanas, lo que contrasta con el 23% de 1961 [...]; este desplazamiento

desde el campo hacia las ciudades ha venido acompañando de una expansión del Área Metropolitana de Lima. En la actualidad, más del 30% de la población nacional vive en la capital. (Matos Mar 1984: 43)

Los grupos humanos que se trasladaron a Lima cambiarán el rostro de la ciudad, lo cual significará grandes modificaciones en ella, incluida la dimensión religiosa. Los migrantes rurales han llevado consigo tradiciones religiosas y han rehecho las ciudades. Entre ellos se debe considerar también a las personas que dejaron sus tierras a causa del terrorismo en la década de 1980. A partir de todo esto, los obispos buscaron tener una palabra y pensar en nuevas alternativas:

Esta segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [Medellín] no quiere dejar de expresar su preocupación pastoral por el amplio sector campesino, que si bien está comprendido en todo lo anteriormente dicho, requiere, por sus especiales características, una atención urgente. Si bien se deberán contemplar las diversidades de situaciones y recursos de las distintas naciones, no cabe duda que hay un denominador común en todas ellas: la necesidad de una promoción humana de las poblaciones campesinas e indígenas. (Medellín 1995: 35)

La Iglesia en América Latina buscó atender y promover un nuevo encuentro entre fe y cultura en estas nuevas condiciones.

El mundo religioso rural cuenta con una gran vivencia de fe, la cual es producto de una profunda experiencia de Dios. Pero, como se ha apreciado, grandes cantidades de campesinos indígenas con su cultura y religión se han trasladado a los medianos y grandes centros urbanos. Esto sucedió en muchos países de América Latina. Aquí se estudia el caso peruano, el cual se centra en un barrio de la gran Lima: El Agustino. Manuel Marzal desea proyectar desde este estudio elementos para la teología y la pastoral en América Latina.

La emigración ha causado grandes cambios en la experiencia religiosa de los migrantes. Estos cambios les han obligado a realizar también modificaciones en su mentalidad y en su experiencia de Dios. El deseo de Manuel Marzal será conocer los caminos religiosos que siguen los campesinos cuando llegan a Lima metropolitana. Este tema no había sido estudiado en su momento, lo cual hace que sea un aporte novedoso. Si bien se había hablado de la secularización que produce la experiencia urbana, el autor considerará que ello no es tanto así y que se viven cambios y transformaciones, a los cuales la Iglesia ha de atender para hacer más visible el Evangelio.

Una constatación del autor será el creer que la religión popular campesina se va transformando en una religión popular urbana, lo cual es vivido por la mayoría de los migrantes. Su tesis será la siguiente:

Los migrantes que no se limitan a adaptarse religiosamente a la nueva situación, sino que experimentan una cierta transformación religiosa, la cual constituye el verdadero tema de estudio, hay unos que reproducen la religión campesina en la ciudad, especialmente con la «recreación» de las fiestas patronales, otros que forman parte de «comunidades de base» para conocer mejor la Biblia y buscar un mayor compromiso con su realidad social y otros terminan por dar su nombre a alguna de las «nuevas Iglesias», que han proliferado en los últimos años en los pueblos jóvenes. Así forman lo que podría llamar, sin detenerme por ahora a defender los límites ni la propiedad de los términos, la «Iglesia cultural», la «Iglesia popular» y las «Nuevas Iglesias». (Marzal 1989: 19-20)

Presentaremos los cambios que se viven en la experiencia de fe en los tres casos enunciados. Es así que, en 1988, Manuel Marzal decide estudiar la fe presente en la parroquia de El Agustino, para lo cual utilizó aportes de la teología, la pastoral y las ciencias sociales.

La Iglesia católica considera que en el medio urbano, complejo y en ocasiones violento, la parroquia cumple una función pastoral importante como lugar de iniciación cristiana y de evangelización inculturada. En tanto la parroquia es una comunidad que congrega la vida de fe de una comunidad concreta, ofrece un terreno para analizar.

A continuación, Marzal brinda algunos rasgos sobre la parroquia de El Agustino, en donde se realizó esta investigación. No se ha de olvidar que la ciudad de Lima debido a la migración llegada de otras regiones se volvió el centro de los cambios sociales y culturales. Es así que en la década de 1980 los pueblos jóvenes y barriadas fueron un espacio de transformación del medio peruano.

El autor no estudia el funcionamiento de la parroquia, él desea estudiar la transformación religiosa de los migrantes que son la mayor parte de la población de la misma. El Agustino es un típico barrio de migración campesina venida de los Andes. Muchos han dejado la realidad rural para llegar al medio urbano. En esta parroquia se apreciaba que la fe tomaba diversos caminos: por un lado, la presencia de cruces y atención a los santos, por otro, el crecimiento de comunidades cristianas y, también, la presencia y crecimiento de nuevos grupos religiosos.

Parece conveniente resaltar la manera como Manuel Marzal presenta el contexto donde se produce la experiencia de fe en este caso:

Yo no pienso que la religión esté determinada por el contexto social en que se desarrolla, pero sí está fuertemente condicionada por el mismo; por eso, cada sociedad proporciona a sus miembros lenguajes, las preguntas, los talentos, las esperanzas y las frustraciones con los que se acercan a Dios. (Marzal 1989: 35)

El distrito de El Agustino fue poblado en los últimos cincuenta años durante distintas etapas; lo que eran tierras de cultivos y colinas se convirtieron en barriadas. La mayoría de sus pobladores provenía de la región andina y eran jóvenes. Mucha de esta población estaba compuesta por comerciantes ambulantes y obreros. En este espacio, la parroquia era la institución religiosa más importante, encargada a la Compañía de Jesús, y se hace presente en los barrios por medio de capillas. La Compañía de Jesús planteó un modelo pastoral que «quiere ser una síntesis entre lo religioso y lo social, lo pastoral y lo promocional» (Marzal 1989: 59). Ello, a su vez, complementado con un cuidado por la fe y la cultura, de tal manera que las personas crecieran en conciencia crítica y, mediante prácticas sociales, en organización.

Por otro lado, para Manuel Marzal es importante entender lo que significó la valoración de la vida comunitaria en esa época para entender la experiencia de Dios vivida. Esta ha de poner el acento en la experiencia de fe como una vivencia comunitaria, sin negar su dimensión personal.

La investigación realizada por Manuel Marzal resalta la importancia de la persona de Jesucristo entre los creyentes y el reconocimiento de los santos, no solamente como intercesores, sino también como modelos, ya sea por tradición familiar o porque son patronos de sus pueblos de origen. Además, la Iglesia será un lugar de referencia en el cual se vive la experiencia religiosa. A continuación, se analiza la relación entre fe y

cultura del migrante en el contexto urbano, presentando los tres caminos religiosos de los migrantes.

El primer camino para vivir la fe de los migrantes es la **Iglesia cultural**. Esta es conformada por todos los migrantes que para mantener su experiencia de fe en un contexto nuevo y en ocasiones inhóspito buscan volver a su cultura religiosa campesina y tratan de «recrearla» en los grandes núcleos urbanos.

La experiencia de fe del migrante busca a Dios, en tanto ofrece una experiencia de sentido para él. Hemos afirmado que la religión campesina cuenta con creencias, ritos y organización para hacerse presente en un medio concreto. Uno de los espacios más importante para los migrantes será entonces la fiesta en honor del santo patrón de su pueblo de origen, la cual muchas veces es trasladada a la ciudad. Estas fiestas ofrecen un tiempo especial de encuentro con Dios y son un espacio de fraternidad y solidaridad con otros cristianos que viven situaciones y coyunturas similares. Por otro lado, estas fiestas encubren una consideración de prestigio para aquellos que las organizan.

Muchas veces, los migrantes no han trasladado solamente una devoción familiar, sino el culto propio del pueblo de origen. Por otro lado, estas devociones crean una identidad social. Muchos de los cultos, ya sea la cruz o el santo, se convierten en vínculos de identidad y pueden movilizar a los grupos de creyentes. Hemos de recordar que «ciertos símbolos religiosos son con frecuencia la mejor expresión de la respectiva sociedad, lo cual es especialmente manifiesto en la versión popular de religiones como la católica» (Marzal 1989: 126). Todo proceso de inculturación, como forma de evangelización de la cultura, ha de buscar trasladar su mensaje a los símbolos de la cultura en la que se inserta.

La palabra «santo» en la cultura popular hará referencia a las imágenes de los santos. Además, a la persona de Jesús, y se encuentra también una devoción a la Virgen María. A su vez, la cruz existe como símbolo de veneración y culto religioso en la fe de los migrantes: «la cruz es un símbolo de ocupación de un territorio, tanto en la tradición hispánica de la conquista como en la tradición eclesiástica de los concilios limeños, que mandaban poner una cruz en los cerros y adoratorios prehispánicos» (Marzal 1989: 104). Esta cruz, para los migrantes, pide la bendición de Dios al nuevo espacio que han de ocupar. Luego de que el proceso de urbanización se ha realizado, se busca trasladar la cruz a un lugar definitivo para mantenerla como símbolo de presencia de Dios. Normalmente la cruz se viste con los símbolos de la pasión de Jesucristo. Las cruces de este tipo son signos de bendición y exorcismo, haciendo habitable el espacio donde viven los migrantes. Ellos, además, intentan reproducir el modelo provinciano, de manera que toda celebración de la cruz une dos elementos propios de la fiesta andina: el *cruzvelakuy*<sup>160</sup> y las vísperas.

Las fiestas cuentan con misas y procesiones. También con mayordomos, los cuales son los antiguos «cargos» de la sociedad andina y campesina. Muchas de estas fiestas se celebran a partir de hermandades, las cuales apoyan la celebración de la fiesta y ofrecen servicios de ayuda mutua, lo cual guarda una antigua tradición de la religión peruana: «las hermandades siguen siendo un espacio importante de la iniciativa y protagonismo de los laicos en la práctica religiosa» (Marzal 1989: 140). Desde la Colonia se consideró que las hermandades eran un buen elemento para la evangelización a través de los sacramentos, el culto público y la ayuda a los demás. A su vez, hemos de recordar que las cofradías eran un espacio para nuclear a los individuos ante la desintegración sufrida al final del sistema incaico.

<sup>160</sup> Se vela la cruz o al santo la noche anterior a la fiesta.

Luego de esta descripción, se propone la pregunta: ¿cuál es la espiritualidad de la Iglesia cultural? La fe en Dios se hace presente a través de los santos católicos. Estos reciben diversas formas de culto y, sobre todo, fiestas y promesas. No hemos de olvidar que dentro del nuevo pluralismo religioso de los medios populares, el santo representa un rasgo propio para el católico frente a otros grupos cristianos.

Si bien la tradición familiar tiene mucha fuerza, más fuerza tendrá la vida de fe del creyente. Es así que la devoción personal establece una relación personal con el santo: «esta se verbaliza en la palabra fe, entendida como confianza, como saber que se puede contar con el santo y que este no va a fallar, sobre todo en los momentos difíciles» (Marzal 1989: 146). Normalmente, la devoción trae muestras de solidaridad en los grupos de creyentes.

El Padre tiene toda la iniciativa, Él da todo al Hijo. El Padre envía al Hijo como revelador de su plan de amor. Es así que, sobre Dios, podemos afirmar que el Dios Padre de la Iglesia cultural es cercano a los creyentes: «es un Dios para el aquí y el ahora, que está presente de muchas maneras». Y, sobre todo, Dios se manifiesta en la ayuda constante que ofrece a los seres humanos.

El Hijo es la palabra del Padre, mediante Él el Padre se comunica, siendo la revelación culmen del Padre. El plan del Padre es asociar a todos los hombres por medio del Hijo. Nos detenemos para analizar el rol de Jesucristo en el Iglesia cultural: se considerará que la experiencia de Jesús es mucho más cercana a la «imagen» que al «libro». Sabemos que Jesús es un modelo a imitar y centro de nuestra fe. Sin embargo, en ocasiones en la Iglesia popular la imagen de Jesús no aparece claramente como esto; el origen de esto es que la catequesis de la Iglesia se centró más en la imagen que en la lectura de la Biblia. De esta manera, Jesús se ha vivido a través de la fiesta patronal.

La investigación ha demostrado la importancia que juega Dios en las vidas de los cristianos. En cuanto a la Iglesia, interesa resaltar la importancia de la tradición. El estudio considera que se puede sobrevalorar la Iglesia recibida de los antepasados de cara a la Iglesia como camino para profundizar en la experiencia de Dios.

¿Cuál es la historia de esta Iglesia cultural? Ella asume otros nombres, como religión popular, catolicismo popular o piedad popular. Este catolicismo es una manera de expresar la fe en muchos grupos que no han tenido una mayor profundización en su fe.

Resaltamos la definición de Manuel Marzal para catolicismo popular, dado que este es un tema que él considera que expresa, en parte, el encuentro entre fe y cultura en América Latina:

Es una verdadera cultura en el sentido antropológico del término, un modo de ver la vida y de construir el mundo y así se transmite, sobre todo, por el proceso de socialización. Como todo sistema religioso constituye un conjunto de sentimientos, de formas, de organización y de normas éticas peculiares, que han sido suficientemente descritas en el aparato anterior sobre la etnografía, aunque allí se haya comenzado por la «fe en los santos», como elemento fundante del catolicismo popular. Finalmente, el catolicismo popular constituye diferentes subculturas religiosas, según el marco socioeconómico del sector social que lo vive (mundo andino, campesino, zonas marginales suburbanas, clase media y aun burguesa). (Marzal 1989: 186)

Este catolicismo popular cuenta con unas características que son comunes a todos los subgrupos existentes. Sin embargo, existirán rasgos propios<sup>161</sup>. Presentamos las caracte-

<sup>161</sup> Por ejemplo, el «pago a la *Pachamama*» pertenece al Sur Andino.



terísticas de este catolicismo popular: es un catolicismo sociológico, en tanto, se transmite en el proceso de socialización y forma parte de la propia identidad cultural. Este catolicismo es fuertemente sacral, el cual no se ha confrontado con el mundo moderno y se puede percibir a Dios de un modo inmediato, lo sagrado está presente en el mundo. Además, es un catolicismo emocional donde la experiencia de fe marca la vida y el encuentro con el misterio es posible.

Finalmente, el catolicismo popular, en ocasiones, puede tener como característica el ser mítico, en tanto esta experiencia puede reducir el sentido histórico del seguimiento de Jesús. En este sentido, vale recordar que el judaísmo y el cristianismo renuncian a cualquier interpretación mitológica de las Sagradas Escrituras. El cristiano reconocerá como verdadero e histórico el centro de su fe: «es el mensaje del Evangelio, el mensaje gozoso de la superación de la muerte a través de la pasión y muerte de Jesús por el hombre, que exige la creencia en que Jesús es el Resucitado y Dios mismo, y esta misma fe es el verdadero acto de gracia de Dios» (Gadamer 1997: 30).

Consideramos importante resaltar la relación entre fe y cultura planteada en este contexto. El autor sigue a Clifford Geertz al afirmar que el catolicismo popular funciona como «una perspectiva», como un modo de ver la vida y el sentido común. Las diferentes perspectivas no son contradictorias sino complementarias y pueden utilizarse alternativamente<sup>162</sup>. Manuel Marzal considera que el catolicismo popular funciona como cultura:

Porque imprime en la persona que lo vive un conjunto de disposiciones culturales o fuerzas psicológicas características, a saber «estados de ánimo» peculiares, que acompañan a la persona, y una serie de «motivaciones», que le orientan a la práctica [...]; porque proporciona una cosmovisión adecuada al creyente. Aunque el catolicismo popular parece tener escaso valor, por dar tanta importancia a cosas que para la Iglesia son marginales, por ejemplo, los sacramentales [...], el catolicismo popular no ha de valorarse por ciertas creencias o ritos, sino por el papel que desempeña en la solución del problema del sentido de la vida. (Marzal 1989: 188)

Este catolicismo popular ayuda a ordenar y dar sentido a la vida de muchos creyentes. De manera clara, el autor considera que «así es posible que muchos católicos populares pobres tengan una personalidad social básica más segura que otras personas de países más desarrollados o de clases sociales con más ingresos, pero que han perdido el sentido religioso de la existencia» (Marzal 1989: 188). Esta afirmación busca confirmar que la experiencia de fe del creyente es radical en el cristiano dentro de su propia afirmación, dado que cuenta con respuestas a las preguntas básicas de su existencia, aunque en ocasiones le sea difícil expresarlas con categorías racionales o cuente con poca doctrina aprendida. Esta vivencia religiosa es fuerte a pesar de sufrir a veces de ausencia de contenido histórico.

Para estudiar la formación histórica del catolicismo popular se retoma el proceso de evangelización vivido, aunque Manuel Marzal afirmará que la historia del catolicismo popular en el Perú es la historia de la Iglesia católica en el Perú. Es el pueblo mismo el que ha ido haciendo propio el Evangelio.

En el proceso de migración se dan elementos de secularización, por ejemplo, es conocida la asociación que se hace entre realidad urbana y secularización. En este

<sup>162</sup> Existirían diversas perspectivas: la del sentido común, la científica, la religiosa y la estética.

caso, el migrante andino ha debido dejar su medio y en este proceso se producirán cambios:

Con su salida del mundo rural, el campesino rompe con una naturaleza sacralizada, especialmente en el mundo surandino, donde siguen vigentes los ritos agrarios a la *pachamama* y a los *apus* o *wamanis*, y con una concepción sacral de la enfermedad; rompe además, con una cultura sacralizada por las relaciones de reciprocidad, que se consideran sagradas, y por la fiesta del santo patrono, que es la expresión religioso-comunitaria más importante. (Marzal 1989: 196)

Se constata que nos encontramos con una fe que se mantiene, pero que actúa en una cultura dinámica; los cambios en el contexto en el cual se vive llevarán a que la fe propia vivida en los Andes se reinterprete en la ciudad. De este modo, la Iglesia cultural buscará «recrear» la cultura campesina y las fiestas patronales. Si bien estas sirvieron en la época colonial para evitar la desintegración propia del régimen colonial, se puede afirmar que actualmente se convierten en una experiencia de identidad ante la dificultad del proceso de emigración. No obstante lo dicho, el medio urbano ofrece al migrante nuevos elementos para la transmisión de la fe: «la ciudad facilita nuevas posibilidades expresivas, como por ejemplo, la cultura del libro y con ella la lectura de la Biblia, tal y como ha sucedido con las comunidades populares» (Marzal 1989: 201). Esto se profundizará a partir del estudio de la Iglesia popular.

El segundo camino será el de la **Iglesia popular**, la cual es conformada por los migrantes que participan en comunidades cristianas que, tras el impulso del Concilio Vaticano II y las invitaciones de los obispos latinoamericanos, valoran la vida en comunidad. Estas comunidades han dejado en parte su relación con su fe campesina para integrar o fundamentar su fe en el redescubrimiento y estudio de la Biblia y en la integración en la sociedad a partir del compromiso ético y político.

Esta Iglesia popular es aquella que congrega a las comunidades de base. Toda experiencia de fe implica la relación comunitaria y social de la fe. La vivencia de la fe nos saca de nosotros y nos abre a la comunidad. Para evitar confusiones, Manuel Marzal intenta definir lo que entiende como Iglesia popular: «ésta subraya la diferente opción que significa la espiritualidad de los pobres, preocupados por la reflexión bíblica y el compromiso fraterno, frente a la espiritualidad de las masas de la Iglesia cultural, preocupados por el culto de los santos» (Marzal 1989: 205). De esta manera, marca el rasgo distintivo con la Iglesia cultural.

Las comunidades cristianas de adultos son grupos cristianos que se reúnen semanalmente para reflexionar su vida a partir del Evangelio. La experiencia de fe y la comunión marcan esta experiencia. La Palabra de Dios se vuelve la fuente principal para la transformación de sus vidas.

Estas comunidades fueron impulsadas por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de *Medellín* como una herramienta importante para la acción pastoral. Posteriormente, los obispos latinoamericanos reunidos en *Puebla* (1979) presentarán la coyuntura de las comunidades, afirmando el valor de la interrelación personal, la aceptación de la Biblia, la revisión de vida, el análisis y compromiso de la realidad, la catequesis ofrecida y la promoción de los servicios laicales. Se busca así una definición para comprender la Iglesia popular.

Tras la explicación de lo que es la comunidad eclesial de base y parte de su proceso histórico, corresponde explicar lo que es la Iglesia popular. Manuel Marzal encuentra

la definición más completa de Iglesia popular en el pensamiento de Ricardo Antoncich ante el Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano) (Antoncich 1984: 231-275). Pasamos a resumirla: el sujeto es toda comunidad creyente que tiene una vivencia de fe que lo ayuda a liberarse ante las dificultades que contradicen su fe. Asume la fe como algo colectivo y no individual. Además, el creyente tiene una proyección social y política a partir de una vida de fe. De esta manera, los creyentes van descubriendo en la lectura de la Biblia el centro de su formación en la fe.

Luego de haber intentado definir qué es la Iglesia popular, se ha de explicar cómo se ha vivido este proceso en el medio de la parroquia de El Agustino<sup>163</sup>. Muchas personas que vivían su fe en algunos períodos del año a través de actividades cúllicas y un clima de fiesta fueron invitadas a formar comunidades y reunirse semanalmente para leer la Biblia e intentar aplicar su mensaje a sus vidas. Esto se tradujo en algunas actividades concretas, como el estudio y profundización del mensaje del Evangelio, el acompañamiento del grupo en problemas personales de los miembros de la comunidad, la superación del egoísmo y la apertura a los demás. La reflexión sistemática se realizaba mediante hechos de vida que se meditaban, los cuales eran acontecimientos personales, del barrio o del país.

En cuanto a la espiritualidad, se puede afirmar que «es más personal, porque lleva consigo más reflexión sobre el propio comportamiento y porque rompe en muchas cosas con el peso de la tradición cultural, que es el principal soporte del catolicismo popular. Más bíblica, porque se abre al conocimiento, lectura y meditación de la Biblia para iluminar el propio comportamiento y la propia realidad social» (Marzal 1989: 229). Esto nos lleva a reconocer el aporte de Manuel Marzal al considerar que la espiritualidad que se forma a partir de las comunidades cristianas significa un mayor conocimiento de la Biblia frente a la fe en los santos, rasgo propio de la Iglesia cultural.

La reflexión bíblica que se desarrolla llevará a conocer a Dios y a tomar a Jesús como modelo, llevando a un compromiso con los problemas concretos y produciendo un compromiso fraterno, que incluye una invitación libre a la acción en el medio y la comunidad donde se vive.

Se profundiza en el «Dios de la Vida» ante el «Dios del aquí y del ahora». Se considera que Dios sostiene la vida del hombre y desea que todos se realicen en plenitud; los creyentes se sienten parte del proyecto de Dios y de la historia de la salvación. Además, estos cristianos consideran que la primera razón para creer en la vida eterna es el testimonio de la Biblia. Se afirmará entonces:

El Dios de los integrantes de las comunidades cristianas es, cada vez más, un Dios humanizado y defensor del pobre, un Dios cuya existencia puede ser cuestionada por la presencia del mal en el mundo, un Dios que se proyecta también hacia el más allá, un Dios que no es un castigador, aunque permita las pruebas, un Dios que no es responsable de la pobreza del mundo, un Dios que se manifiesta cercano sobre todo en el pobre y un Dios que hace, con su misteriosa presencia, más fácil la vida del creyente. (Marzal 1989: 247)

El Cristo bíblico se diferencia del Cristo de los milagros, este es un rasgo importante en el catolicismo popular: se conoce el Cristo histórico del Evangelio y la fe se persona-

<sup>163</sup> En el tiempo cuando se realizó esta investigación, las comunidades en general estaban en etapa de formación, por lo tanto, las comunidades en el ámbito de El Agustino se encontraban en proceso de consolidación.

liza. De esta manera, la persona de Jesús es reconocida como mediadora. Por otra parte, claramente se diferenciará a Jesús de los santos. Si bien la revelación se lleva a cabo por la historia, no es solamente a través de ella, sino también con la interpretación de la palabra. La revelación cristiana es historia y doctrina. Es una doctrina a partir de las acciones de Dios en la historia.

Finalmente, ante la Iglesia recibida como herencia de los padres, ella se convierte en una Iglesia de los pobres. En esta espiritualidad se intentará enfrentar la realidad de la pobreza. Esto no quita que los santos continúen presentes como elementos de la Iglesia cultural. Un aporte al estudio del cambio religioso será comprender que la religiosidad de la Iglesia popular continuará guardando elementos de la Iglesia cultural. Ambas espiritualidades estudiadas no se excluyen una a la otra.

Por último, el tercer camino religioso de los inmigrantes urbanos de El Agustino es el de **las nuevas iglesias**. Estas iglesias son conformadas por personas que se han unido a confesiones no católicas, que han mostrado un importante deseo proselitista en las zonas más pobres de la gran ciudad. Este hecho es un rasgo común y ha caracterizado la transformación urbana de América Latina. Sin embargo, la presencia de confesiones no católicas había sido pequeña por la presencia hegemónica que tenía la Iglesia católica en la cultura.

Después de la Independencia del Perú, la Iglesia peruana mantuvo la protección del Estado. Será en 1915 cuando una reforma constitucional permita que otras confesiones puedan celebrar en público sus cultos. Y es claro que las confesiones no católicas han crecido durante el siglo XX. Las denominaciones que se establecerán en este territorio estudiado son, por un lado, evangélicas, las cuales enfatizan la palabra de Dios y la salvación por la fe en Jesús; pentecostales, que destacan la acción del Espíritu, lo que se manifiesta en un nuevo bautismo; y, además, escatológicas, que insisten en la llegada del fin del mundo.

Dentro de las razones que se encontraron para la adhesión a estas Iglesias tenemos: el cambio de la propia vida, el descubrimiento de la Biblia, el encuentro personal con el Padre y con Cristo, la sanidad realizada por Dios, la experiencia de fraternidad que se vive en las nuevas iglesias, la tradición familiar previamente presente en estas Iglesias, la liturgia y la música y, como última razón, la preparación para la venida del Señor. Todas estas razones varían según cada denominación. Por ejemplo, los pentecostales pondrán más atención a la sanación, mientras que pentecostales y adventistas resaltarán la importancia de la música y la liturgia.

Si bien lo dicho es importante, Manuel Marzal buscará profundizar en estas razones acerca del contacto con las nuevas Iglesias, de la conversión y de la perseverancia de muchos convertidos. Afirmará que la causa del contacto, por una parte, es el proselitismo de estas Iglesias y, por otra, las necesidades religiosas de los inmigrantes en un mundo nuevo, como es la ciudad. En cuanto a las razones de cambio se encuentra el deseo del encuentro personal con Dios y con Cristo, el cambio en el propio comportamiento, la salud y el descubrimiento de la riqueza de la Biblia. Es interesante subrayar la importancia que tiene la experiencia de cambio personal como razón de este nuevo contacto religioso, es decir, muchas veces la venida del campesino a la ciudad puede producir un deterioro ético, en tanto que pierde las relaciones sociales propias del mundo campesino, las cuales son un sustento para él. La ciudad puede ser un espacio hostil donde la lucha por la vida es dura y se han de buscar nuevas solidaridades en ese nuevo contexto.

La centralidad de la Biblia en estas denominaciones religiosas es importante para la experiencia de cambio. En el mundo del católico popular, la Biblia no está muy presente, dado que su lectura no ha sido un punto fuerte, tema que ha querido ser analizado en múltiples reuniones en América Latina. Manuel Marzal afirma:

Así puede decirse que el descubrimiento de la Biblia por muchos conversos a las nuevas iglesias supone no solo la seguridad que ofrece a todos los cristianos una revelación de Dios tan clara y bellamente formulada, sino también las seguridades distintas, basadas en el mito del libro, en la literalidad casi mágica de la exégesis y en la reinterpretación del número de libros sagrados o de su recta traducción, que distan mucho de la gran tradición cristiana y acentúan el carácter sectario. (Marzal 1989: 414)

Si bien se pueden levantar diversas críticas a la manera como se acercan las Iglesias nuevas a la lectura del texto bíblico, no podemos negar que la Iglesia católica en América Latina se ha mantenido, hasta cierto punto, alejada de él<sup>164</sup>.

Sabiendo que Manuel Marzal plantea a lo largo de sus investigaciones una evangelización inculturada, la cual significa una presencia renovada del mensaje cristiano, vale la pena resaltar que al final de *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, el autor plantea un análisis teológico pastoral para iluminar los cambios vividos en la relación entre fe y cultura urbana en el nuevo contexto que debe afrontar el migrante. Todo ello sabiendo que las Iglesias particulares deben ser más conscientes de su ambiente cultural.

Se ha deseado conocer los caminos de fe que han tomado los migrantes andinos en el medio urbano. Los estudios de antropología religiosa son importantes para la pastoral cuando se busca profundizar en un trabajo más serio y acorde a la invitación del Espíritu.

En cuanto a la evangelización de la cultura, la pregunta que debemos hacernos es: ¿cómo la Iglesia católica puede influir en la cultura cambiante que se vive en el medio urbano? En el capítulo anterior se ha visto la influencia que tuvo en la formación del catolicismo en los Andes, ¿qué nuevos retos se plantearían? Si bien el proceso de evangelización en los siglos XVI y XVII respondió a un modelo de cristiandad, ahora toca analizar la relación entre fe y cultura con otros enfoques.

Será importante reconocer que también el Evangelio tiene la capacidad de confrontar las culturas, es decir, hacerlas más justas y más verdaderas<sup>165</sup>. En el medio latinoamericano la III Conferencia General del Episcopado, realizada en Puebla, trató la relación entre fe y cultura en el presente latinoamericano y planteó la importancia de la evangelización de la cultura. Es en esta opción que la religión popular se convertía en un

<sup>164</sup> El rol de la Biblia en la vida de creyente está presentado en la constitución *Dei verbum*, donde el centro es la revelación: «La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el cuerpo de Cristo, pues, sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutable la palabra del mismo y en las palabras de los Apóstoles y los profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo» (CEV II 2002: 176). Si el magisterio afirma esto, por otro lado, la acción pastoral en la vida de la Iglesia nos llama a pensar en una pastoral bíblica. La Biblia nos ofrece elementos para orientar la vida del creyente y para la vida eclesial. La Palabra de Dios ha de estar situada al medio de la vida de la Iglesia.

<sup>165</sup> Manuel Marzal consideraba que se debía profundizar el estudio del rol ético de la cultura en el mundo andino y en América Latina cuanto el modelo cultural establece compromisos o ausencias en el plano ético.

agente de evangelización de la cultura: «la acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura» (*Puebla* 1979: 175). Otra vez más, se busca estar acorde con la invitación hecha por *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]).

El documento de *Puebla* dedica en una de sus partes atención al tema de la fe en la ciudad y claramente se reconoce el cambio vivido en América Latina en el tránsito del mundo rural al mundo urbano y las consecuencias que ello produce. Ante ello, se afirmará que la Iglesia tiene el desafío de renovar su evangelización, de modo que pueda ayudar a los creyentes a vivir su vida cristiana en el marco de los nuevos condicionamientos que la sociedad contemporánea presenta. En este medio, la religiosidad popular cumplirá un doble rol: ha de ser evangelizada, pero al mismo tiempo es evangelizadora.

Manuel Marzal buscó encontrar criterios que, a partir de la experiencia de El Agustino, ayudaran a evangelizar la cultura en el medio urbano latinoamericano. Él considerará que los tres caminos religiosos que toman los migrantes, sabiendo que son diversos, son tres formas diferentes de evangelizar la cultura. El aporte teórico que brinda este autor es el siguiente:

Hay «evangelización de la cultura» cuando las creencias, los ritos, las formas de organización y los valores éticos, que se basan en el evangelio y en la revelación definitiva de Dios en Jesús, que él confió a su Iglesia, se hacen presentes no solo en la conciencia libre y en la vida personal de los individuos, sino también en las costumbres, en los valores y demás estructuras culturales propias del modo de ser colectivo de los pueblos. (Marzal 1989: 435)

El Evangelio se hará presente en la cultura colectiva en ritos de pasaje y fiestas, en la solidaridad, la educación, los valores y los compromisos políticos.

Sabiendo que se ha presentado el camino religioso de la **Iglesia cultural** y el de la **Iglesia popular**, se ha de analizar los elementos de evangelización que ofrece cada una. De una parte, la **Iglesia cultural** ofrece un catolicismo popular en el cual las tradiciones del mundo campesino se recrean en la ciudad y, a su vez, transforman las tradiciones de los núcleos urbanos. Muchos de los cultos y vivencias religiosas muestran la fe presente en el migrante y movilizan a los creyentes, sin ser recuerdos ancestrales. De esta manera, constituyen nuevos aportes y crean nuevos espacios para vivir la fe. A partir del estudio de El Agustino, podemos afirmar que el catolicismo popular evangeliza la cultura por las siguientes razones:

Por un lado, el catolicismo popular a través de los sacramentos o sacramentales señala las principales etapas de la vida. Esto implica marcarle un ciclo cristiano y la posibilidad de ofrecer tiempos fuertes de formación previa a cada sacramento.

Por otro lado, el catolicismo popular evangeliza la cultura, en tanto todavía se encuentra presente en los espacios de vida común, fiestas y celebraciones, las que ayudan a congregarse a los creyentes. Todo ello sin negar que se puede continuar con la evangelización y el compromiso de los miembros de la Iglesia. No se ha de olvidar que en el medio popular los sacramentales siguen siendo espacios de encuentro con Dios y signos significativos para el creyente. Los obispos del Perú consideraron que:

Muchas manifestaciones culturales de los peruanos responden a una visión de fe. La religiosidad popular en el Perú, aunque requiere de la acción purificadora del Evangelio y del completo testimonio de la vida cristiana, constituye un depósito de valores evangélicos de

fe, solidaridad, de reconciliación y respeto mutuo, constituyéndose así en vehículo precioso para el esfuerzo evangelizador. (Conferencia Episcopal Peruana 1990: 11)

Además, el catolicismo popular evangeliza en tanto ofrece una visión cristiana de una generación a otra. No olvidemos que la familia sigue siendo un espacio importante de transmisión de la fe. Muchas veces las tradiciones heredadas movilizan la fe del creyente, muchos «santos» son intercesores para el encuentro con Dios. Todo esto ayuda a tener un determinado modo de ver la vida y de vivir la fe.

Por otra parte, la **Iglesia popular** significa una nueva manera de vivir la fe en la que se debe reconocer la importancia de evangelizar la dimensión religiosa de la cultura:

No olvidemos que no se puede dar inculturación del Evangelio sin la evangelización de la dimensión religiosa de la cultura. La Iglesia debe evangelizar y re-evangelizar recordando que no existe una cristiandad perfecta, en el sentido de una sociedad impregnada enteramente de valores evangélicos. (Peelman 1993: 139)

En este sentido, sin ser comunidades perfectas, las comunidades cristianas se centran en el mensaje bíblico, reconocen el compromiso con los hermanos y buscan una transformación del medio donde se encuentran. De este modo, ofrecen un testimonio de fraternidad y evangelizan la cultura porque promueven la lectura y vivencia del mensaje bíblico. Con ellas, la historia de la salvación asume un rol importante y ayuda a conocer al Dios de la historia.

Finalmente, estas comunidades evangelizan la cultura mediante el compromiso y la acción que viven sus miembros en el medio donde se encuentren: «cada día es mayor el número de varones y mujeres de cualquier grupo o nación que son conscientes de que ellos son los artífices y autores de la cultura de su comunidad» (CEV II 2002: 53). Estos creyentes formarán parte de organizaciones y se plantearán exigencias éticas desde su vida de fe, lo cual se acerca mucho a lo que proponía el Concilio Vaticano II: «los fieles deben vivir estrechamente unidos a los otros hombres de su tiempo y procurar comprender perfectamente su forma de pensar y sentir que se expresan por medio de la cultura» (CEV II 2002: 313). La Iglesia popular envía al creyente al compromiso en su propio medio.

Años después, los obispos de América Latina reunidos en Santo Domingo afirmaron que «la propuesta del documento de Santo Domingo es realizar una pastoral urbanamente inculturada en relación a la catequesis, a la liturgia y a la organización. La Iglesia deberá inculturar el Evangelio en la ciudad y en el hombre urbano» (*Santo Domingo* 1993: 151). Este tema había motivado algún tiempo antes a Manuel Marzal para su investigación sobre la fe en la cultura suburbana.

### 3. *TIERRA ENCANTADA: EL ESTUDIO DEL FENÓMENO RELIGIOSO LATINOAMERICANO*

En su obra última, Manuel Marzal desea ofrecer elementos de reflexión y análisis prácticos para la persona que desee estudiar el tema del fenómeno religioso en América Latina. Por otro lado, dedicará su obra a los agentes pastorales y, además, ofrecerá elementos para el discernimiento del hecho religioso. Es así que parece importante resaltar su aporte al estudio del catolicismo popular.

La Conferencia de Obispos de América Latina en Medellín buscó responder a la invitación del Concilio Vaticano II para conocer la relación entre fe y cultura. Como hemos visto, *Medellín* pedía «que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la religiosidad popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socioreligiosa» (*Medellín* 1995: 80). La revaloración del catolicismo popular en *Medellín* hizo que la religiosidad popular se convirtiera en un tema de investigación.

Los cinco siglos de evangelización en América Latina han tenido algunos hitos que marcaron sus inicios. En el siglo XVI se vivía bajo el régimen de Patronato Regio, mediante el cual las coronas de España y Portugal se hacían cargo de la labor evangelizadora. Esto trajo una mezcla de roles. Por otra parte, en el continente rápidamente se estableció una Iglesia institucional, es decir, aparecieron diócesis y por lo tanto la presencia de la Iglesia jerárquica la podemos ubicar desde muy temprano. En este sentido, la Iglesia institucional camina de la mano con el catolicismo que se desarrolla en el continente americano. Es así que el catolicismo se va estableciendo al mismo tiempo a través del catolicismo popular y de la presencia jerárquica de la Iglesia en el continente.

Lentamente se irá produciendo un catolicismo con rasgos particulares, resultado de la unión del catolicismo venido por medio de España con la cultura de los indígenas. Se sabe que fue muy difícil para el evangelizador no ver a la religión indígena como idolatría o encontrar métodos adecuados para realizar una verdadera inculturación, como afirman la teología y el magisterio contemporáneo. Sin embargo, la experiencia de fe vivida por los indios fue el espacio donde se hizo presente la revelación cristiana en sus vidas.

En ocasiones se ha pensado que el catolicismo popular podría ser un espacio de alienación frente al desarrollo y la modernización de los pueblos. Nos parece importante detenernos a analizar e interpretar esta fe que se hace presente en las manifestaciones de la cultura. En *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* se decía:

Espero que este libro sirva no sólo para conocer el caso concreto del distrito estudiado, sino que ayude a la reflexión de lo que ocurre con los católicos populares que emigran a las grandes ciudades en otras regiones del continente y así puede ser útil tener una visión más amplia del nacimiento y evolución de las comunidades cristianas y del proyecto de iglesia popular, que se han presentado como una alternativa pastoral para la iglesia latinoamericana y que han atraído a muchos agentes de pastoral, preocupados por la situación religiosa y social de su pueblo. (Marzal 1989: 261)

El catolicismo popular fue reconocido y estudiado posteriormente a la reunión de *Medellín* (1995). Manuel Marzal lo presenta así: «el catolicismo popular puede definirse, en general, como la forma en que se expresan religiosamente, para dar sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo en América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso» (Marzal 2002c: 315). Este tipo de católicos creen en Dios y en los santos, participan de los sacramentos y de las fiestas religiosas y, además, cuentan con un gran sentido de pertenencia a la Iglesia, como base de su fe y de su cultura, y también con un fuerte sentimiento religioso.

Este catolicismo ha sido llamado religiosidad popular o religión popular; mientras que en *Evangelii nuntiandi* Paulo VI hablaba de piedad popular (1995 [1975]) y en el documento de *Santo Domingo* se le llamó religiosidad popular. Por su parte, la Comisión Teológica Internacional y *Ecclesia in America* hablan de piedad popular, como Paulo VI. Se considera que la forma popular de vivir la religión es fuertemente influida por la cultura y, al mismo tiempo, aquella le ofrece a esta un nivel de profundidad:



La relación entre fe popular y cultura popular puede considerarse un caso particular de la relación entre religión y cultura, en su mutua interacción dialéctica. En todas las culturas donde se vive una situación teónoma, es decir, donde la irrupción de lo sagrado adquiere una particular intensidad, la religión ofrece a la cultura su dimensión de profundidad. (Pastor 1990: 1170)

Manuel Marzal sintetiza elementos que considera resumen el catolicismo popular: santo, devoto, milagro, castigo, promesa, bendición, fiesta y peregrinación. Esto forma un conjunto que presentará una unidad:

Efectivamente, en el mundo cultural de América Latina, y sobre todo en sus sectores más pobres económicamente, la gente aprende, desde los primeros años de su vida, que los santos, que se veneran en el templo, en la propia casa o en sitios estratégicos del campo o de la ciudad, están en alguna manera vivos, escuchan las oraciones que les son dirigidas, se alegran con las fiestas y las promesas, otorgan bendiciones, hacen milagros y envían castigos. (Marzal 2002c: 374)

Estos términos resignificados se convierten en mediación cultural para la percepción de Dios y de Cristo. Además, el catolicismo popular supone una experiencia profunda de Dios y de Jesucristo. Se sabe que Dios Padre ha enviado a su Hijo para la salvación de los hombres. Su experiencia de Cristo ha pasado por la experiencia de los milagros y de las fiestas, sin embargo, se ha encontrado lejana de una aproximación bíblica a causa del tipo de evangelización que se estableció en la primera evangelización. Será el Cristo, el patrono del pueblo o del santuario al que se peregrina, al que se va; convirtiéndose en una relación más personal, que exige su cuota de misterio, como toda relación de fe. Ella es una fe en Cristo inculturada y en esta experiencia del catolicismo popular Manuel Marzal valora el rol que tiene tal fe, no tanto por sus creencias o ritos<sup>166</sup>, sino por el papel que juega ante el problema del sentido de la vida.

El magisterio de la Iglesia ha reconocido la importancia del catolicismo popular, pero siempre ha invitado a los responsables eclesiales a velar por su buen desenvolvimiento. *Medellín* dedicó su sexta parte a la pastoral popular. Más adelante, en 1979, *Puebla* consideró, en relación a este tema en la población de América Latina, que: «su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad» (*Puebla* 1979: 412). Los obispos de América Latina desde su práctica pastoral han querido valorar y profundizar la comprensión de esta expresión de la fe.

Finalmente, hemos de recordar que Juan Pablo II en *Ecclesia in America* usa el término piedad popular para seguir lo dicho en *Evangelii nuntiandi* por Paulo VI (1995 [1975]). El Papa Juan Pablo II dirá:

Ya que en América la piedad popular es expresión de la inculturación de la fe católica y muchas de sus manifestaciones han asumido formas religiosas autóctonas, es oportuno destacar la posibilidad de sacar de ellas, con clarividente prudencia, indicaciones válidas para una mayor inculturación del Evangelio. (Juan Pablo II 1999: 29)

<sup>166</sup> Manuel Marzal considera un riesgo absolutizar el ritualismo, dado que podría dejar de ser un medio para convertirse en un fin (Marzal 2002c: 382).

Esta expresión de la inculturación de la fe recuerda que siempre la fe se da inculturada. De manera interesante, se puede expresar la misma idea en términos muy diferentes: «la religión es por sí misma popular, habría que superar la expresión misma de religión popular. Pues la religión es popular sin que haya que precisarlo con el adjetivo. Como la ciencia es de élites sin que sea necesario precisarlo» (Idígoras 1991: 8). Con esta interesante reflexión invitamos a reconocer que dentro de toda experiencia religiosa se encuentra una experiencia de fe. Estudiar al hombre ayuda a reflexionar nuestra fe.

#### 4. RETOS PARA LA VIVENCIA DE LA FE EN AMÉRICA LATINA

Interesa señalar que para Manuel Marzal el estudio de la religión en América realizado por muchos de los cronistas coloniales permitió que se haga presente la antropología religiosa desde muy temprano. Y fue la evangelización andina y la de todo el continente las que llevaron al estudio del hecho religioso<sup>167</sup>. La profundidad del hombre andino y su reconocimiento de que todo aquello que hace trascender lleva a Dios produjo muchos estudios y reflexiones sobre los procesos de transformación religiosa de los indígenas.

Dada su conciencia investigadora, Manuel Marzal plantea que se promuevan en el medio andino y latinoamericano investigaciones que ayuden a conocer la cultura dinámica y cambiante, ya que en ella el Evangelio desea ser siempre una novedad. Él afirmaba que era indispensable iniciar investigaciones religiosas, y tanto *Medellín* (1995: VI,10) como la mayoría de los encuentros pastorales se pronunciaron en tal sentido. En esta línea, Marzal consideraba que las mismas parroquias podrían buscar analizar la manera como la fe se hace presente en su medio. Para ello, parte de una bella intuición:

El concepto de evangelización de la teología actual es más rico. Cuando el agente de pastoral se acerca al hombre para anunciarle la buena noticia, ya el Espíritu de Dios ha actuado en ese hombre. Por eso las investigaciones religiosas no sólo son necesarias para descubrir la mentalidad o el comportamiento religioso peculiares de una determinada cultura, sino para descubrir la acción de Dios en las personas que viven esas culturas. (Marzal 1972: 189)

Manuel Marzal encuentra algunos temas pendientes para el estudio de la fe y la cultura en América Latina. En primer lugar, la continuación del estudio y el análisis de temas que respondan al medio propio de los países latinoamericanos. Considera errado depender de otras realidades y exportar teorías o problemáticas que en ocasiones son ajenas al medio, sin negar que el conocimiento se desarrolló a partir del diálogo y el mutuo enriquecimiento.

En segundo lugar, reconoce que existen dos dimensiones a estudiar todavía: la del sentimiento religioso<sup>168</sup> y la de la ética que surge de una opción religiosa. El sentimiento religioso está presente en el medio latinoamericano, sin embargo, ha sido poco estudiado. La invitación es a conocer qué significa la confianza, la gratuidad, la seguridad y la resignación en muchas experiencias religiosas de los seres humanos de este continente.

<sup>167</sup> A lo largo de la obra de Manuel Marzal se menciona en este campo a Bernardino de Sahagún, Blas Valera, José de Acosta, José de Arriaga, Bernabé Cobo y Antonio de la Calancha.

<sup>168</sup> El sentimiento religioso es entendido en la antropología religiosa como la capacidad de la religión para fomentar el deseo de vivir y el sentido de la vida (Evans-Pritchard 1991: 66-67).

Por otra parte, Marzal invita a revisar qué consecuencia moral implica la creencia católica en los creyentes; y quizás se preguntaba cómo en un continente creyente puede existir tanta injusticia. Sabiendo que la dimensión ética siempre está presente en las religiones, considera que no se trata solamente de un conjunto de principios, sino de saber cuáles son los compromisos totales y solidarios a los que mueve esa experiencia religiosa.

La teología considera que la revelación es una acción, un acontecimiento, un encuentro que cambia la existencia, llama al compromiso e implica a toda la persona. Si bien los pueblos deben vivir y desarrollar sus propias culturas, deben también cuestionarlas desde el Evangelio e iluminarlas por la fe en Cristo, que revela no solo el misterio de Dios, sino también el misterio del hombre.

Los diversos análisis teóricos estudiados respecto al proceso de transformación de la fe del hombre andino muestran que la cultura es dinámica y plantean nuevos espacios a la fe. Para ello se ha comparado el proceso de evangelización andino con otras experiencias del continente y se ha estudiado dimensiones religiosas que nos ayudan a profundizar en el tema de la fe en este medio.



TERCERA PARTE

FE Y CULTURA EN ALGUNOS ESCRITOS DE  
DIEGO IRARRÁZAVAL Y  
GUSTAVO GUTIÉRREZ



# Capítulo VI

## La inculturación de la fe según Diego Irarrázaval

### 1. EL MUNDO RELIGIOSO ANDINO

Diego Irarrázaval trabajó en el Sur Andino en la parroquia de Chuchito en Puno y dirigió el Instituto de Estudios Aymaras en el periodo 1981-2004. En esos años se dedicó al trabajo pastoral y a la investigación de la fe en el mundo andino. Entre las obras de este autor que merecen ser citadas, podremos nombrar: *Tradición y porvenir andino* (1992), *Rito y pensar cristiano* (1993), *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina* (1998a), *Un cristianismo andino* (1999) y *Raíces de la esperanza* (2004).

El autor ha estudiado el tema de la fe en la cultura andina, sobre todo resaltando su importancia en el futuro del mundo andino, en la cual reconoce capacidad de aceptación de nuevos aportes y de recrear su propia tradición:

Si hablamos de cultura, y de identidad, en términos de tener una cultura quechua y aymara, una identidad andina, decimos una media verdad; no hablamos correctamente. La verdad es que nos movemos entre varias culturas; la población andina participa en una realidad cultural cambiante y conflictiva. Es cierto que existe lo quechua y aymara, pero también lo mestizo, y contacto permanente (y a veces subordinación) con la cultura moderna y capitalista. (Irarrázaval 1992: 128)

Existe una concepción dinámica de la cultura andina, la cual se encuentra en diálogo con lo que ocurre a su alrededor y ello también afecta a la religión y su expresión: «vale insistir en la inexistencia de lo “andino en sí” e imperturbable; ya que lo andino es parte de un proceso de conflictos y mutaciones contemporáneas» (Irarrázaval 1992: 173). Este aporte brinda la posibilidad de pensar el tema de la fe dentro de un medio cambiante, por lo tanto, se debe reconocer que la cultura cambiante levantará preguntas a la manera de presentar a Jesucristo en la vida pastoral.

El hecho de que el cristianismo sea una religión lleva a pensar en su lugar dentro de la historia de la salvación. Esto hace reflexionar sobre el concepto teológico de religión. La religión no hace referencia a un lugar específico de tipo teórico, cultural o fenomenológico; ella será en la teología la referencia de los hombres a Dios. Es una tensión del espíritu al incondicionado. De este modo, la esencia de la religión no es una situación o un estado, sino el real trascender hacia Dios en el horizonte de la salvación. La religión está fuertemente unida a la fe. La fe es un acto integral del ser humano, aquella preocupación incondicional, infinita y fundamental. Si bien la fe se encuentra en el ser

humano, ella no procede de él mismo. En este punto parece importante resaltar algunos acentos o rasgos propios de la fe y de la religión: «en la fe, la preocupación fundamental se considera de una manera especial en cuanto afecta al individuo en el centro de su personalidad. Aquí pasan a primer plano los problemas de la duda, del riesgo y del valor. En la religión, recibe mayor atención la expresión simbólica de la preocupación fundamental del rito, en el mito, y en su encarnación en instituciones» (Armbruster 1967: 88).

Si bien Manuel Marzal se aproximaba al tema de la fe y la cultura andina desde cómo se vive y lo que se dice de esta experiencia, de manera distinta, Diego Irrarázaval intenta aproximarse desde lo que se vive y se contempla, lo cual significará una mayor atención a lo simbólico. El mundo andino y su fe exigen una atención a los símbolos; esto lo reconocía Manuel Marzal cuando constataba la fuerza de lo ritual y lo sagrado en el mundo andino. Los estudiosos de la religión reconocen la riqueza del símbolo para la captación del mensaje religioso, lo cual, de manera contraria, disminuye en los modelos secularizados de sociedad<sup>169</sup>.

La religión habla de la trascendencia humana. La fe, por otra parte, si bien puede expresar su propio objeto en conceptos, sin embargo, tiene como campo el de los símbolos. Sin embargo, principalmente una religión que se concibe desde el inicio históricamente, como es la religión cristiana, asumirá lo simbólico de modo particular en su expresión.

Las creencias y rituales del mundo campesino responden a la vida cotidiana que experimentan quienes la conforman frente a la naturaleza, la familia, la comunidad y los hechos sociales. En estos espacios se transmite y celebra la fe. La religión del campesino ha sido criticada por ser muy ritualista y alejada de un compromiso ético. Sin negar que en ocasiones ello pueda ser verdad, Diego Irrarázaval considera que se puede dejar de lado elementos de la cultura campesina cuando realizamos este análisis de la moral del campesino andino, la cual tiene características solidarias de servicio mutuo, con una profunda base espiritual. Esto se muestra en el trabajo en común, la reciprocidad y las fiestas. No podemos olvidar el fuerte sentido comunitario del mundo andino en oposición a una óptica moderna centrada en el individuo. No olvidemos que Manuel Marzal ya constataba la necesidad de profundizar en la importancia del tema ético en el compromiso de fe.

Para Diego Irrarázaval la vida religiosa en los Andes no es una parcela y sería absurdo plantear «evangelizar la religión campesina». La evangelización abarca toda la vida, de otro modo se limitaría a ser una abstracción. Por ello, se afirma que la evangelización es integral: «es anuncio del amor de Dios que transforma a su pueblo en la pascua de Cristo. No es un acontecimiento reductible a lo “religioso”. Por lo tanto, en la vivencia objetiva del campesinado y, sobre todo, en el modo como Dios se revela, hay claras exigencias de una evangelización integral» (Irrarázaval 1992: 148). Ya *Santo Domingo* había hablado de la dimensión integral a la que compromete seguir el Evangelio.

Finalmente, esta invitación a pensar globalmente la fe en los Andes obliga a no racionalizar la inculturación, ni cambiar el mensaje original: «nuestro desafío es continuar comprendiendo, con los principios de la fe, la práctica de este pueblo. Por eso el pensar la fe se nutre de materiales andinos (leyendas, sentido de la danza, invocaciones de la divinidad, normas éticas, etc.) y dialoga con estos materiales» (Irrarázaval 1992: 281). De esta manera, se abre una puerta a reconocer los valores evangélicos existentes y a

<sup>169</sup> Este tema ha sido trabajado en su momento por Harvey Cox en *La religión en la sociedad secular* (1985), Clifford Geertz en *Interpretación de las culturas* (2005) y José María Mardones en *La vida del símbolo* (2003).



acompañarlos. Lo que se llama «materiales andinos» son elementos de la cultura que se van asumiendo como muestras de la presencia del amor de Dios.

## 2. LA PROPUESTA EPISCOPAL DE *SANTO DOMINGO*

Nos parece importante recordar que, si Manuel Marzal se vio motivado por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín y su propuesta de profundizar y realizar serios estudios sobre la religión, en el caso de Diego Irarrázaval encontramos que fue el documento de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Santo Domingo lo que lo motiva a seguir profundizando su interés por hacer presente el Evangelio en el mundo andino y a estudiarlo. Esa es la razón por la cual parece conveniente detenerse a revisar lo presentado en *Santo Domingo* en torno a la inculturación.

El documento de Santo Domingo presenta el tema de la evangelización buscando responder a la invitación que hiciera el Papa Juan Pablo II en 1992 para realizar una nueva evangelización en el continente americano de modo inculturado. El Papa Juan Pablo II reconocía los valores de las culturas indígenas y afroamericanas:

A este respecto, particular atención habréis de prestar a las culturas indígenas y afroamericanas, asimilando y poniendo de relieve todo lo que en ellas hay de profundamente humano y humanizante. Su visión de la vida, que reconoce la sacralidad del ser humano, su profundo respeto a la naturaleza, la humildad, la sencillez, la solidaridad, son valores que han de estimular el esfuerzo por llevar a cabo una auténtica evangelización inculturada. (Juan Pablo II 1992b: 332)

En lo que sigue, hemos de estar atentos en este discurso a términos usados como Espíritu, cultura y evangelización inculturada, dado que ellos nos acompañarán a lo largo de este capítulo. En primer lugar, se resalta que la invitación a la nueva evangelización fue propuesta a la Iglesia universal, partiendo de la evangelización realizada, pero con perspectivas de reconocer lo hecho y enriquecerla. Nos parece importante destacar el reconocimiento a los valores de las culturas en América Latina que subraya el Papa Juan Pablo II.

En la IV Conferencia General del Episcopado de América Latina, la comprensión de la inculturación presenta un sentido amplio. Se dirá que «una meta de la evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano [...] adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado» (*Santo Domingo* 1993: 142). Es necesario señalar aquí que en la siguiente parte de nuestra investigación presentaremos la importancia de enmarcarla en el terreno de la historia de la salvación, elemento clave dentro de la lectura teológica cristiana.

Uno de los grandes ejes pastorales de *Santo Domingo* es la evangelización inculturada. Esta constatación lleva a afirmar que se debe reconocer los valores existentes en el medio donde se presenta el Evangelio y donde el Evangelio puede enriquecer la vida de los hombres. Desde el inicio, el documento afirma que toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio.

La realidad en América Latina es particular, como toda realidad lo es. El Evangelio está presente en las culturas; sin embargo, partiendo del principio de que nunca ningún pueblo está completamente evangelizado, los obispos afirmarán:

Hablar de nueva evangelización no quiere decir reevangelizar. En América Latina no se trata de prescindir de la primera evangelización sino de partir de los ricos y abundantes valores que ella ha dejado para profundizarlos y complementarlos, corrigiendo las deficiencias anteriores. (*Santo Domingo* 1993: 33)

Esto lleva a pensar en la idea de «proceso» que ha de tener toda inculturación<sup>170</sup>, la dinamicidad de este concepto obliga a resaltar su continuidad. *Santo Domingo* levanta preguntas sobre temas como la separación entre fe y vida, la falta de compromiso eclesial, los nuevos cambios sociales y la situación de pobreza o marginación. Sin embargo, por otro lado, se reconocerá la presencia de la evangelización y sus frutos: «en las expresiones culturales y religiosas de campesinos y suburbanos se reconoce gran parte del patrimonio cristiano del continente y una fe arraigada de los valores del reino de Dios» (*Santo Domingo* 1993: 144). Hemos de seguir preguntándonos si dejamos actuar a Dios y si seguimos su Espíritu. La opción será pensar en una pastoral inculturada donde el testimonio sea un elemento que ayude a la experiencia de fe, una pastoral donde el conocimiento de las lenguas y culturas sea valorado, donde se dé una reflexión teológica con reconocimiento de los valores propios. Estos son algunos elementos que ayudarán a relacionar la fe y la cultura.

El documento brinda un rol importante a la acción del Espíritu: «la venida del Espíritu Santo en Pentecostés (Cf. He 2,1-11) pone de manifiesto la universalidad del mandato evangelizador: pretende llegar a toda cultura. Manifiesta también la diversidad cultural de los fieles, cuando oían hablar a los apóstoles cada uno en su propia lengua» (*Santo Domingo* 1993: 135). La acción del Espíritu Santo dará libertad y universalidad a la acción eclesial que se realice para presentar la figura de Jesucristo.

### 3. LA INCULTURACIÓN COMO ENCARNACIÓN, PASCUA Y PENTECOSTÉS

La idea de inculturación es nueva, sin embargo, se pueden encontrar en la Biblia elementos que ayuden a comprender lo que ella significa. Por un lado, la práctica de la inculturación se encuentra presente a lo largo de la historia de la Iglesia sin que se le haya llamado de este modo y, por otro lado, la vida cristiana se ha ido encarnando en formas históricas a lo largo de los siglos.

La revelación guarda un sentido particular, en tanto ella se hace presente a un pueblo, al pueblo judío. Este particularismo tiene relación con su historización. La revelación se particulariza más en la Encarnación. Ella se produce en un pueblo concreto y en el Hijo de Dios. La revelación se realiza en Israel, pero debe comunicarse a toda la humanidad: «Quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo y participar de la naturaleza divina (Ef 2,18; 2 Pe 1,4). En esta revelación, Dios invisible (Ef 2,18; 2 Pe 1,4), movido de amor, habla a los hombres como amigos (Ex 33,11; Jn 15,14-15),

<sup>170</sup> La idea de «proceso» de la acción de inculturar el Evangelio parece importante, dado que el Evangelio nunca termina de encarnarse en ninguna cultura. El Papa Juan Pablo II afirmó en el Perú: «Pero esa obra evangelizadora no termina nunca. Cada generación cristiana debe añadir su parte de esfuerzo. Sin ello faltaría algo esencial. Faltaría un elemento insustituible a la evangelización del Perú si faltara hoy un generoso esfuerzo evangelizador. Este es el signo de la fidelidad a Cristo, a su mandato, y es a la vez muestra de vitalidad en la fe de la Iglesia» (Juan Pablo II 1985c: 2).

trata con ellos (Bar 3,38) para invitarlos a recibir su compañía» (CEV II 2002: 164). Esta revelación ha sido preparada durante largo tiempo, la plenitud de la misma no se da por un profeta de época, sino por la mediación extraordinaria del Verbo encarnado.

El autor busca fundamentar bíblicamente el origen de la inculturación. Para ello recuerda que el Hijo de Dios es en sí mismo netamente judío y también universal. La primera acción inculturadora vendrá a través de la misma Encarnación del Verbo, del ministerio que ofrecerá Jesús, de su Pascua y del envío del Espíritu Santo. En su visión cristológica resalta la lectura del «abajamiento» vivido por Jesucristo:

El trasfondo de la inculturación es el misterio *kenótico* de Cristo (Flp 2,5-11) y la obra del Espíritu. Pablo enseña con palabras aprendidas del Espíritu (1 Cor 2,10-13); gracias al Espíritu es posible llamar (como Jesús) a Dios Abba (Gal 4,6; Rm 8,15), y vivir resucitados (Rm 8,11). Es pues paradigmática la inculturación realizada por Pablo y sus comunidades. (Irarrázaval 1998a: 45)

Posteriormente, de manera más clara, serán las comunidades y los apóstoles los que deban ir haciendo presente a Jesucristo luego de Pentecostés. Esto se ve realizado en distintos espacios culturales:

¿Por qué actúan así las comunidades? Por el dinamismo de Pentecostés en el contexto judío (Hechos 2,1-24; 2,4-38; 4,31), en el contexto gentil (Hechos 10,44-47; 11,15; 15,8-9) y en el contexto judío helenista de la iglesia laical de Antioquía (Hechos 11,19-21; 13,1-3). (Irarrázaval 1998a: 45)

El misterio de Dios manifiesta que desde el amor del Padre se dan las misiones al Hijo y al Espíritu. La divinidad del Espíritu es la consecuencia de la certeza de su misión como perfeccionador de la divinización humana. Desde aquí y en adelante el Espíritu hará dialogar a los discípulos con los hombres y las culturas, ya que el origen de la labor misionera es trinitario.

El deseo de la inculturación será testimoniar pluriculturalmente al Dios salvador de la humanidad. En este sentido, se vuelve importante la relación entre fe y cultura en la historia de la salvación. Todos los hombres y pueblos por medio de la revelación reciben la salvación ofrecida por el Padre. La revelación es la autocomunicación de Dios, esta procede del Padre, llega a través de Cristo y en el Espíritu Santo tiene acceso a la comunidad de Dios. Desde aquí el ser humano responde por medio de la fe, esta respuesta se mostrará por medio de lo cultural, lo ético o lo político y se encaminará a la vida plena.

La inculturación existía antes de que se acuñe este término, ya que muchas iglesias buscaron tener un diálogo positivo con las culturas en las cuales se hacían presentes. Sin embargo, con el impulso del Papa Juan Pablo II y lo dicho por los obispos latinoamericanos en *Santo Domingo* se precisa lo que considerará Diego Irarrázaval como radical en el proceso inculturador: la Encarnación, la Pascua y Pentecostés.

Pero debemos ir más allá en nuestra comprensión del término inculturación. No sería adecuado limitarlo a nuestra práctica pastoral. Este término puede ayudar en nuestra comprensión de la fe: «se trata de una temática valiosa en la medida que señala exigencias del acontecimiento cristiano: creer como personas con tal o cual identidad cultural, cambiar nuestras existencias y nuestro mundo, y libremente caminar hacia el Reino (Cf. Mc 1,15)» (Irarrázaval 1998a: 83).

El Cristo que vino al mundo para realizar la obra del Padre inició la plenitud del tiempo por medio de su muerte y resurrección, con ello la salvación llega a plenitud a los hombres y la Iglesia da testimonio de la venida del Espíritu. La encarnación del Hijo produce un cambio radical en la historia humana, Cristo se convertirá en el centro de la historia. Por lo tanto, Cristo es la plenitud de la revelación. Los continuadores de su mensaje serán aquellos que fueron testigos de su vida. La revelación de Dios no será solo a través de contenidos, ella se da también a través de acontecimientos (Latourelle y otros 1977: 442-445, 465).

La inculturación ha sido vista como analogía de la Encarnación, lo cual fue presentado en *Gaudium et spes*: «Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la cultura propia de las diversas épocas [...]. De la misma manera, la Iglesia, que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación» (CEV II 2002 [1965c]: 304). En este mismo sentido, podemos también recordar *Ad gentes*: «la Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los seres humanos con quienes convivió» (CEV II 2002 [1965b]: 565). Se puede considerar que el Concilio Vaticano II subraya el sentido encarnatorio de la fe.

Comúnmente, cuando se ha tratado el tema de la inculturación, nos hemos centrado en su dimensión encarnatoria, esto significaba inculturarse en referencia al misterio de la Encarnación. Sin embargo, se reconoció en la primera parte de nuestro libro, que toda inculturación guarda en sí una experiencia cultural previa. Dicho esto, la concepción de Diego Irarrázaval plantea asumir un proceso que asuma la Encarnación, pero también la Pascua y Pentecostés.

Se afirmará que podemos tener un enriquecimiento en la vida de fe del creyente cuando se dice que:

Muchos plantean la inculturación principalmente como táctica pastoral a fin de que la gente comprenda la fe. No es una táctica; es una cotidiana praxis del pueblo de Dios y de su espiritualidad liberadora. Tampoco es algo derivado de la Encarnación. Hay que ser fiel al conjunto del acontecimiento cristiano; así la inculturación puede ser honda, pascual, pentecostal. (Irarrázaval 1998a: 63)

La revelación y la salvación cristiana son ofrecidas a los seres humanos dentro de su trayectoria histórica y sus culturas. Es en este espacio que la Iglesia se presenta como sacramento de salvación. Por la revelación, se ha dirigido al hombre, lo ha interpelado, se ha abierto a él y le ha enseñando su plan de amor. Los acontecimientos salvíficos que configuran la salvación son los siguientes: Encarnación, Pascua y Pentecostés. A continuación pasamos a presentar cada uno de ellos.

Diego Irarrázaval reconoce que se ha hecho uso de la analogía de la **Encarnación** para hablar de la inculturación. Él está de acuerdo con esta analogía, sin embargo, considera que es insuficiente y por ello hemos de hablar de Pascua y Pentecostés. Considera que en ocasiones ha sucedido que se ha empleado como «implantación» o «trasplante» de la Iglesia de un lugar a otro, en vez de verla como un crecimiento al interior de cada cultura con sus semillas del Verbo. Además, vale recordar lo dicho en la primera parte de nuestra investigación al hablar acerca de que toda transmisión de la fe se hace desde

una cultura.

El proceso encarnatorio de Dios, el cual se ha realizado una vez, tiene validez para toda la humanidad. Se dio de manera puntual, sin embargo, tiene consecuencias para todos los hombres:

Es una revelación universal, marcada por Nazaret, Galilea, Samaria, y luego por cada comunidad del mundo. En el pobre e insignificante Jesús («¿Quién es éste?» decían sus contemporáneos) se manifiesta el omnipotente Dios Padre (Cf. Mt 11,27; Jn 10,38; 14,9-11; 17,21-22). La praxis de las iglesias primitivas y la trayectoria eclesial a lo largo de los siglos testimonian que «no hay otro nombre» por el cual somos salvados (Hechos 4,12). (Irrarázaval 1998a: 85)

Se constata que, en el deseo de renovar la fe y la pastoral, la figura de Jesús es central. Por lo tanto, la historia de la salvación llega a culmen con Jesucristo y se vuelve crucial para enmarcar históricamente la vida eclesial. Es así que la inculturación habla de una Encarnación en un espacio y momento concreto de parte de Dios, pero a su vez guarda un sentido salvífico universal.

La inculturación asume la **Pascua**. Sabiendo que la salvación de Dios ha pasado por la muerte y resurrección de su Hijo, parece importante resaltar la unidad de esta muerte y resurrección. No se puede subrayar una y dejar de lado la otra, en este sentido, se debe hablar del proceso pascual.

Cada comunidad cuando intenta hacer vivo el mensaje de Cristo se une a su seguimiento: «nuestro Señor no está distante ni ausente del itinerario personal y colectivo. Por eso en la inculturación la comunidad hoy descubre y celebra a Cristo caminando y comiendo con ella, como lo hizo con los discípulos de Emaús (Lc 24,15)» (Irrarázaval 1998a: 88). El misterio de la Pascua ayuda a identificar la vida de tantos creyentes con Jesucristo; la vida de Jesús no es ajena a la vida de los seres humanos. La inculturación tiene una relación directa con la fe:

Un proceso de inculturación es un itinerario de fe, en que la obra humana no es una autojustificación sino que es un responder a la iniciativa salvífica de Dios. En conclusión, la salvación pascual orienta la inculturación hacia una transformación de toda realidad. Esto implica que la inculturación no es «culturalista» sino que apunta a la liberación integral. (Irrarázaval 1998a: 89)

La historia de la salvación, donde el Dios misericordioso escucha a los que ponen su confianza en él, lleva a que se pueda reconocer que hemos de responder a su llamado amoroso. Esto lanza al seguimiento y a la construcción del Reino ya desde este mundo. El Señor que redime del pecado envía a la misión. En esta misión él acompañará con su Espíritu.

El tercer elemento en la inculturación será **Pentecostés**. La inculturación es posible gracias a la acción del Espíritu, ella va respondiendo a la invitación del Espíritu de Jesucristo y no se limita a la santificación personal, sino que tiene consecuencias eclesiales y universales:

A partir de Pentecostés, cada iglesia y cada persona constantemente reciben una fuerza para testimoniar las maravillas de Dios. El Espíritu Santo, que nos «llena» (Hechos 2,4; 4,31, etc.), es como el corazón de la inculturación llevada a cabo por los creyentes. No es un hecho espiritual sin rostro. Es el Espíritu del Verbo Encarnado, del Cristo Pascual,

del Reino de los «últimos». Por eso afirmar que Pentecostés fundamenta la inculturación incluye toda la historia de la salvación. (Irrázaval 1998a: 51)

Si bien lo dicho es verdad, Diego Irrázaval considera que falta en la Iglesia y en su acción pastoral un mayor reconocimiento de su importancia: la teología en América Latina ha acentuado la Pascua y el Reino; también cabe acentuar el Espíritu de Jesucristo. Si todo esto no es tomado en cuenta, no habría una genuina inculturación. El creyente recibe a través del Espíritu la fuerza para vivir su fe y predicar el Evangelio en su medio concreto. La venida del Espíritu Santo anima la experiencia de los primeros discípulos, ellos serán capaces de releer los acontecimientos vividos (Jn 14,20-26; 16,12-13). En el Nuevo Testamento encontramos que el Espíritu anima al seguimiento, sobre todo a partir de los textos de San Juan y San Pablo:

El Espíritu es fundamento para la acción. Despierta liderazgos y ministerios; en los momentos más importantes de su vida, Jesús y los discípulos son claramente conducidos por el Espíritu. Nos guía hacia la verdad (Jn 16,13). Distribuye dones (en especial el de la profecía): «los dones de cada uno son para el bien común» (1 Cor 12,7). (Irrázaval 1998a: 90)

Los dones, carismas y ministerios son puestos al servicio de la comunidad y la gloria de Dios. Se señala la amplitud que tiene la inculturación y ello se explica y se entiende a partir del Espíritu Santo. Él transforma al hombre y al mundo donde él se hace presente; el Espíritu dejado por Jesús anima, conforta, ilumina y brinda elementos para el discernimiento de las culturas. Esta fe no se limita a la Iglesia, sino que ha de ofrecerse a todos los hombres y comunidades. Esto implicará no limitar la acción del Espíritu al plano personal o eclesial. Este Espíritu se hace presente en la historia, pueblos y culturas:

La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino; con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra [...]. Es también el Espíritu quien esparce «las semillas de la Palabra» presentes en los ritos y culturas y los prepara para su madurez en Cristo. (Juan Pablo II 1991: 42)

Constatamos lo fascinante del Espíritu: rebasa los mismos límites de la comunidad y actúa más allá, en personas y situaciones que, todas ellas, enriquecen la vida de fe. Esto asegura un verdadero contacto entre el Evangelio y las culturas. De esta manera, se va comprendiendo que la inculturación no es una simple técnica pastoral, ella habla de la acción del Espíritu. Hoy vemos la acción del Espíritu, pero somos conscientes de que nos falta dejarlo actuar en nuestro mundo.

La inculturación invita a un seguimiento, un ponerse del lado de Jesús y mostrar al mundo su proyecto: «esta imagen del caminar en la fe proviene del Evangelio: discipulado, camino cristiano según los Hechos de los Apóstoles, Jesús el Camino» (Irrázaval 1998a: 30). Luego de esta reflexión sobre las bondades de la vida del Espíritu, el centro será el análisis del tema de la inculturación.

#### 4. EL ESPÍRITU ACTÚA EN LA COMUNIDAD ECLESIAL INCULTURADORA

La revelación de Dios es al mismo tiempo unidad y multiplicidad. La revelación es misterio de unidad en tanto se encuentran unidos el Padre, el Hijo y el Espíritu, formando la economía de salvación. Sin embargo, el hombre recibe de manera diversa la verdad de Dios. La revelación hace referencia a las misiones trinitarias. La palabra de Cristo tiene su origen en la comunión del Padre y del Hijo. Además, el Espíritu prolonga la misión de Cristo en comunión de vida con el Hijo, que está en comunión con el Padre. La palabra del Espíritu es la del Hijo y la del Hijo es la del Padre. De esta manera, el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo idéntico principio de revelación. Sin embargo, cada una de las personas actúa según los efectos que corresponden respectivamente al Padre, al Hijo y al Espíritu en la Trinidad.

El punto de partida de la acción inculturadora se encuentra en el mismo misterio trinitario, el cual parte de la continuación de la misión del Hijo en la acción del Espíritu Santo. En este sentido, sigue la reflexión teológica planteada en el documento de los obispos latinoamericanos en *Santo Domingo* (1993: 243). Si bien, el Hijo «da a conocer», el Espíritu «inspira». Cristo propone la palabra de Dios; el Espíritu la repite y hace efectivo el don de la revelación. El Espíritu por una parte interioriza, pero por otra parte actualiza la revelación. No hace una nueva revelación, sino una permanente inteligencia de la primera. Por su asistencia a la Iglesia actualiza la revelación del pasado. De esta manera, el Padre se revela por la acción conjugada del Verbo y del Espíritu (Latourelle y otros 1977: 552-553).

La Iglesia reconoce su fe en el Espíritu Santo y su intervención. Este Espíritu mantiene viva nuestra fe y nos comunicará con el Padre y con el Hijo: «El Espíritu nos hace posible creer en Jesucristo y reconocer a Dios como Abba (1 Cor 12,3; Ef 3,16; Rom 8,15). Esto va aun más lejos: ver la gloria de Dios (Hechos 7,55; Jn 1, 5; 17,5) en el valiente testimonio de vida, en el silencio, en el gozo. Esto también es obra del Espíritu y en consecuencia forma parte de la inculturación» (Irarrázaval 1998a: 57). La inculturación hecha desde el Espíritu brinda una profundidad espiritual para leer el mundo, para contemplar la vida de los seres humanos y desde ahí brindar el mensaje evangélico.

La labor como Iglesia no es adaptar el mensaje cristiano a un contexto humano, como si fuera una estrategia; el verdadero deseo es que el Espíritu nos conduzca a vivir en verdad. En el medio andino, Diego Irarrázaval constata que ha faltado, por medio de la catequesis, presentar lo pneumatológico: «la cristiandad no transmitió imágenes, ni ritos, ni enseñanzas sobre el Espíritu de Dios. Hubo, pues, durante cuatro siglos, una enseñanza deficiente y parcial de la fe. En el siglo XX solo hacia el final se comenzó a tenerlo en cuenta en la catequesis y la espiritualidad» (Irarrázaval 1997: 56). Sin embargo, el Espíritu se ha hecho presente por medio de la celebración y la fiesta<sup>171</sup>. Dentro de los múltiples caminos que tiene Dios para hacerse presente en la vida de los hombres, el autor reconoce que el sentido hondo de celebración del pueblo andino muestra la acción del Espíritu. Lo importante es abrirse a reconocerlo en nuevas dimensiones e interpretar las cargas simbólicas de las culturas.

<sup>171</sup> Muchos pueblos han encontrado en la celebración y las fiestas una manera de mostrar su fe cristiana: su experiencia de Dios, el amor a Cristo, la cercanía a María o la devoción a los santos han sido vividos festivamente.

Para Diego Irarrázaval la comunidad eclesial cumple un rol principal en el proceso inculturador; en esta aproximación se encuentra una novedad y la importancia de su aporte. Se puede afirmar que tras las continuas invitaciones de la Iglesia del postconcilio para inculturar el Evangelio, aquí hay una concreción para su realización.

La inculturación para Diego Irarrázaval significa que la comunidad cristiana, desde sus identidades y proyectos históricos, interactúa con el acontecimiento pascual y evangeliza. En este sentido, ofrece una visión activa y dinámica del proceso: «se trata de la relación recíproca entre la trayectoria humana cultural de un pueblo, por un lado, y la acción evangelizadora hecha por la comunidad cristiana, mediante su sentido de fe, ministerios y carismas, por otro lado» (Irarrázaval 1998a: 12). Toda esta dinamicidad se logra por la acción del Espíritu, por lo tanto, no será algo nuevo y hemos de reconocer que a lo largo de la historia este proceso se ha ido haciendo presente. Las fuentes para nuestro trabajo teológico incluirán la historia de la Iglesia, de la religión y de la cultura, dado que en estos campos la revelación se recibe y se expresa. Nuestra labor emplea la religión y la cultura, en tanto ellas marcan nuestro trabajo teológico.

Por lo tanto, se ha de estar atentos a la manera cómo se vive en las comunidades: «a nivel teológico, son palpables las “semillas del Verbo” y los “carismas del Espíritu”; la pluriformidad religiosa es (en América Latina) una clara señal de inculturaciones de la fe cristiana» (Irarrázaval 1998a: 35). Son las mismas comunidades eclesiales las primeras interesadas en hacer presente el Evangelio a partir de su testimonio. Se está superando una visión limitada a los misioneros o especialistas de la fe y ahora son también las comunidades las que han de vivir y transmitir el mensaje evangélico.

Es importante conocer las fuentes de la acción eclesial inculturada. En este sentido, se puede afirmar que la figura de Cristo es clave en el proceso inculturador. Los obispos de América Latina afirmaban los rostros de Cristo en el documento de *Puebla* (1979: 31-39) y en el de *Santo Domingo* (1993: 178). Todo ello mostraba una cristología inculturada. Al mismo tiempo, Diego Irarrázaval considera que la comunidad eclesial tiene una historia vivida que la ha aproximado a Cristo. Es así que la inculturación ha dejado de ser algo realizado solamente por misioneros y se ha convertido en compromiso de toda la comunidad. Ya lo había dicho A. Roest Crollius, al afirmar que «el término “inculturación” hace referencia en primer lugar a la dinámica de la relación entre la Iglesia local y “su propia cultura”, la cultura del propio pueblo» (Roest Crollius 1978: 728). Este enfoque ayuda a mantener la inculturación como un rasgo siempre constante y universal. La Iglesia particular realiza el proceso de inculturación a través de su propia vida.

Esta idea llega a tener mayor resonancia al reconocer que es a todo el Pueblo de Dios al que le corresponde el proceso de inculturación: «al conjunto del pueblo de Dios le corresponde la inculturación [...] sus frutos provienen de labores del laicado en la familia, la comunidad eclesial de base, grupos y movimientos (*Santo Domingo* 58,102), de la vida consagrada (*Santo Domingo* 87,91), de sacerdotes y la Iglesia particular presidida por su Obispo (*Santo Domingo* 55,84)» (Irarrázaval 1998a: 56). Esta inculturación se produce por la comunidad cristiana desde su modo de ser, celebrar, creer y transformar el mundo. Todo el Pueblo de Dios está llamado a vivir la fe y brindarla a los hermanos.

Cristo resucitado y su Espíritu animan a que la comunidad crezca en la profundización de su fe. La comunidad eclesial se va viendo motivada a comprender y vivir el mensaje del Evangelio. Bajo este principio nos distanciamos de la aculturación para caminar a la inculturación. No hablamos solamente de la inserción de una persona en la cultura de otro pueblo, la cual puede ser comprensible en determinadas situaciones. En



este caso, la inculturación subrayada por Diego Irarrázaval resalta que «ésta más bien es trabajo de cada comunidad, interpelada por el Evangelio, cuyos gérmenes están en cada cultura, y obedece al Espíritu transformador de la historia» (Irarrázaval 1998a: 37). La comunidad que ha sentido la fuerza del Evangelio es capaz de lanzarse, guiada por el Espíritu, a hacer presente y continuar la historia de la salvación en el mundo.

El principio presente dentro de la concepción de comunidad evangelizadora es la idea del Concilio Vaticano II de presentar a toda la Iglesia como misionera. Serán misioneros los creyentes, las diócesis y los ministros (CEV II 2002: 593-600), todos ellos han de mostrar la figura de Cristo (CEV II 2002: 556-558). Finalmente, el fundamento se encuentra en la misión trinitaria (CEV II 2002: 553-556). Esta idea ha sido continuada en *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]) y en *Redemptoris missio* (Juan Pablo II 1991). La clave teológica y pastoral presentada es de una riqueza importante para la vida de fe de la Iglesia.

En Jesucristo la revelación se muestra plenamente, siendo el evento decisivo en la historia humana. Ya no se debe esperar la revelación sino transmitir la Buena Nueva. Los cristianos deben proclamar este mensaje de salvación, el cual se ha de seguir proponiendo, en tanto se da la epifanía de Cristo en su gloria de Hijo de Dios y salvador.

## 5. LA APERTURA DE LA INCULTURACIÓN

La historia contemporánea muestra la importancia o necesidad del diálogo entre las culturas. En este sentido, el camino de la inculturación no implica un cerrarse en la propia cultura; sería errado plantear una autonomía cultural sin diálogo. Nuestra misión es hacer presente el mensaje de amor del Evangelio. Como creyentes hemos de confiar en que podemos transmitir la Buena Nueva por la acción de la gracia, no solamente con nuestra predicación, sino con el testimonio de nuestras vidas. Un verdadero testimonio del Evangelio se produce en la unión de la palabra y el gesto.

Para Diego Irarrázaval la inculturación no puede limitarse a un lenguaje intraeclesial o a ciertos ámbitos culturales. De esta manera, se afirma que la inculturación tiene dimensiones amplias y significará que «una buena pastoral inculturada es a la vez multicultural, intercultural, holística. No es etnocéntrica. La cultura propia no tiene que ser sacralizada» (Irarrázaval 1998a: 19). Se vuelve al principio presentado anteriormente: la concepción de una cultura dinámica. Esto obliga a asumir que, siendo la cultura un elemento de identidad, guarda características propias, pero ella es capaz de innovarse y transformarse. A su vez, esto llevará a centrarse en el Evangelio y a prestar atención a los modelos culturales que transmitimos.

La novedad ofrecida en la época postconciliar es que la relación entre Evangelio y cultura es importante. Ya en la primera parte de nuestra investigación presentamos la transformación vivida en torno al tema de la cultura desde la Iglesia. Esta dejó de ser entendida solamente desde una concepción filosófica y se aproximó a una visión más integradora. Las Iglesias locales son las primeras interesadas en ello, ya que abre la puerta para considerar que es la misma Iglesia local la que ha de caminar hacia vivir en mayor fidelidad el Evangelio. Esta inculturación implica una relación entre la Iglesia local y su propia cultura.

Intentando evitar una visión reduccionista de la inculturación, Diego Irarrázaval afirmará que hay una fuerte tendencia a reducir la inculturación a valores, costumbres

o creencias. No es así, porque el Espíritu enviado por el Padre mueve a la inculturación, haciéndose presente en la naturaleza y el mundo de hoy, en la historia y en la persona. El autor constata el proceso vivido en diversos ámbitos del conocimiento y que ha existido un paso de lo social a lo cultural: «durante las décadas de los sesenta y setenta, los esquemas de cambio social no tomaban en cuenta las identidades y procesos culturales» (Irrázaval 1998a: 31). Esto ha significado que, posteriormente, el tema de la cultura haya tomado tanta vigencia. Tal interés por la cultura y sus cambios tendrá sus inicios en el Concilio Vaticano II.

Siguiendo la pauta marcada por este concilio, tiempo después la Comisión Teológica Internacional hizo una presentación de lo que es la inculturación: «el proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado ambiente sociocultural, invitándolo a crecer según todos sus valores propios, en la medida que éstos se pueden conciliar con el Evangelio» (CTI 1998a: 398). De esta manera, la relación entre fe y cultura deja de ser un tema limitado a la misionología y se abre como una nueva veta teológica para la Iglesia universal. No habrá realidad eclesial secularizada o sacralizada, pragmática o simbólica, donde la Iglesia no sienta la importancia de interpretar, dialogar y enriquecer desde la palabra de Dios. Junto con esta posición se han realizado diversos estudios en los que se ve cómo la fe enriquece a la cultura y las culturas enriquecen a la expresión de la fe. Desde aquí se intenta presentar el proceso de inculturación como:

Labor eclesial desde las bases en que el mensaje dialoga con cada cultura; la verdad cristiana asume y cuestiona cada cultura, y, cada pueblo creativamente comprende y pone en práctica el mensaje de salvación [...], hace una opción preferencial por los pobres y sus capacidades culturales; tanto los que catequizan como los catequizados son comunitariamente protagonistas de la inculturación. (Irrázaval 1998a: 111)

En el aporte de Diego Irrázaval se aprecia la importancia que se da a la acción del Espíritu; esto lo había ya subrayado *Santo Domingo*. Dicho esto, es importante conocer la visión de cultura que maneja Diego Irrázaval: «lo cultural no es pues mera “estructura” ni “sentido de vida”; ya que incluye cómo la gente sufre, sobrevive, resiste, festeja, trabaja, dialoga, construye sus diferencias, cultiva sus identidades» (Irrázaval 1998a: 33). Esta concepción amplia ayuda a reconocer la centralidad que tiene la cultura y se enmarca dentro de la concepción asumida por la Iglesia en estos últimos años. El autor lo volverá a explicar con un lenguaje más preciso: «mi modo de entender la cultura es en lo cotidiano: el sentido de las cosas y los acontecimientos de cada día, lo subjetivo y la acción, las personas y las relaciones; en todo esto se vive lo cultural. Además, nuestra realidad es compleja y multidimensional; y no cabe separar lo cultural de lo social y de lo religioso» (Irrázaval 1998a: 100). Esto significa que debemos estar más atentos a la experiencia cotidiana de los creyentes, de tal manera que en la acción pastoral y en el anuncio del Evangelio se busque responder a las preguntas del ser humano en su medio concreto.

Una novedad propia de Diego Irrázaval es considerar que si bien el Evangelio ha de inculturarse, también ha de exculturarse: junto con inculturar nos cabe exculturar el mensaje. Esto significa hacer presente el Evangelio y, por otro lado, distanciarse de elementos que no ayudan a vivirlo y que son convertidos en ídolos. La comunidad eclesial debe siempre reflexionar sobre la expresión de su fe y la invitación es a que ella se siga evangelizando. Es decir, las realidades contrarias a la vivencia del Evangelio han de ser alejadas de nuestro estilo de testimoniar a Jesús. Diego Irrázaval presentará lo

anterior en estos términos: «la comunidad creyente reafirma plenamente su identidad sociocultural y a partir de ella se dispone a ser discípula del Señor Jesús. A la vez, la comunidad creyente desabsolutiza su contexto humano-cultural; rompe con realidades cargadas de pecado; se convierte; y disfruta de la libertad dada por el Espíritu del Señor» (Irarrázaval 1998a: 117). Esta es la manera como podemos resaltar la centralidad y la particularidad del mensaje evangélico.

Si bien el discurso inculturador ha logrado muchos avances, Diego Irarrázaval considera que ha faltado estar más cerca de los procesos de transformación vividos en las comunidades: «la mediocridad ha sido patente en el falta de acompañamiento de procesos socioculturales emergentes en nuestras ciudades, de las complejas culturas populares, mestizas, modernas según las modalidades latinoamericanas» (Irarrázaval 1998a: 21). En este punto, se aproxima a los análisis realizados por Manuel Marzal y a su invitación a estar más atentos a los procesos de cambio acontecidos, sobre todo con la gran transformación del mundo rural al mundo urbano que han vivido tantos creyentes andinos.

Estamos llamados a estudiar la cultura como una realidad donde se haga presente el Evangelio, lo cual implicará ponerse a la escucha del hombre moderno para comprenderlo y para inventar un nuevo tipo de diálogo que permita llevar la originalidad del mensaje evangélico al ser humano en su propio medio. La inculturación no significará una propuesta de neocristiandad como respuesta al secularismo creciente.

La propuesta del autor considera dos rasgos: la inculturación y la liberación. El primero habla de que cada comunidad con su propia trayectoria ponga en práctica el mensaje del Evangelio. El segundo rasgo se refiere a comunidades que se van humanizando y se sienten pecadoras, pero llamando al plan salvífico en sus vidas.

La propuesta central es realizar una constante evangelización inculturada, en la cual la misión cristiana sepa reconocer los valores culturales y sus expresiones. Finalmente, se resalta la idea de proceso, dado que la inculturación no es algo terminado o ya logrado. Nos encontramos siempre en el camino de hacer presente el Evangelio en la cultura, sabiendo que no existe sociedad o grupo humano que lo haya logrado, porque siempre se reconocen novedades en el conocimiento del Misterio de Dios.

Algunos de los ámbitos que la inculturación ha de tener en cuenta en el mundo andino son: el género, el cual nos lleva a revisar el rol que cumple la mujer a la luz del Evangelio; la ecología, que lleva a pensar tanto qué estamos haciendo con el hábitat donde viven los creyentes como en cuanto a respeto por el medio ambiente; y la juventud, la cual debe seguir siendo evangelizada y acompañada desde la Iglesia. Otro ámbito en el que la inculturación ha de hacerse presente es el de la modernidad urbana, lo cual requiere un discernimiento y un programa de acción pastoral. La invitación es a asumir retos en los procesos sociales y culturales que viven los creyentes, de tal manera que la vida sea vivida acorde con la experiencia de fe.

## 6. HACIA UNA CATEQUESIS INCULTURADA

Antes de empezar con el aporte de Diego Irarrázaval en el campo de la catequesis, nos parece conveniente recordar lo que dijo el Concilio Vaticano II y cómo la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín asumió la invitación que incluye.

La constitución *Lumen gentium* (CEV II 2002) afirmaba que la Iglesia debía prestar atención a la piedad popular:

El hecho de purificar y catequizar las expresiones de la piedad popular puede convertirse, en algunas regiones, en un elemento decisivo para una nueva evangelización en profundidad, puede mantener y desarrollar una verdadera conciencia comunitaria en el compartir de la misma fe a través de las mismas manifestaciones religiosas del Pueblo de Dios. (CEV II 2002: 150)

Se pedía pues acompañar la fe de las personas en sus manifestaciones y celebraciones. Tomado después, *Medellín* consideró que:

Para que la renovación sea eficaz, se necesita un trabajo de reflexión, orientación y evaluación en los diferentes aspectos de la catequesis. Han de multiplicarse por todas partes los institutos catequéticos, los equipos de trabajo en que pastores, teólogos, especialistas en ciencias humanas entren en diálogo y trabajen conjuntamente a partir de la experiencia. (*Medellín* 1995: 92)

Hemos presentado, por medio de Manuel Marzal, la importancia que han tenido los catequistas campesinos en el mantenimiento y cuidado de la tradición católica en el mundo andino. *Medellín* invita a una reflexión de este tema porque hasta hoy son los catequistas andinos el fundamento de la fe. Conviene recordar la opinión de monseñor Dammert, obispo de Cajamarca, cuando evaluaba la labor de los catequistas en el mundo andino después de lo propuesto en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín:

Fruto de la formación de los catequistas campesinos ha sido la madurez adquirida por muchos de ellos, mediante la cual han logrado «la personalización y vida comunitaria», recomendada vivamente por *Medellín* (pastoral popular), cuando anteriormente fueron despreciados por su ignorancia, atraso cultural y pobreza. (Dammert 1990: 17)

Consideramos que este es un logro y una aplicación de lo que promovía el Concilio Vaticano II. Mediante el Evangelio, los creyentes –en este caso, los catequistas andinos– han podido personalizar su fe y han mantenido una dimensión comunitaria. Esto produjo en ellos una identidad y un crecimiento humano y cristiano.

Diego Irarrázaval se pregunta si la catequesis existente el día de hoy responde a la necesidad de inculturar el Evangelio en cada región o comunidad eclesial. En este sentido, el autor propone una renovación de la catequesis. Ya *Cathechesi tradendae* había afirmado: «la catequesis tiene necesidad de renovarse continuamente en un cierto alargamiento de su concepto mismo, en sus métodos, en la búsqueda de un lenguaje adaptado, en el empleo de nuevos métodos de transmisión del mensaje» (Juan Pablo II 1995b: 29).

Si la catequesis es la educación progresiva e integral de la fe, en donde el centro es la persona de Jesucristo, una manera de entender la catequesis sería como una opción a lo que viven los seres humanos y sus problemas ante la fe, creando así una catequesis generadora de nueva cultura. Por otro lado, Diego Irarrázaval considera que se ha de reconocer la experiencia del creyente y su riqueza. Se plantearían dos movimientos, de manera que en la catequesis se ha de encontrar, por un lado, el Evangelio y la misión eclesial hacia las culturas y, por otro lado, desde los pueblos y culturas se debe encontrar su dirección hacia el mensaje cristiano.

Nos parece importante recordar tres aspectos que valora Diego Irarrázaval en el documento *Líneas comunes de orientación para la catequesis en América Latina* del Celam:

En primer lugar, el gran principio es la interacción entre el mensaje y la vida (Nº 21-22). No hay pues que aplicar e introyectar doctrina. Más bien la enseñanza de la fe es un proceso de interpelación recíproca entre la Palabra y la condición humana. En segundo lugar, el texto del Celam presenta sin rodeos el modo inculturador: «un aspecto de la catequesis nunca puede omitir: escuchar, ver y compartir la vida del pueblo [...] al escuchar la acción de Dios presente en la sociedad, al distinguir los signos de los tiempos [...] [se va] encarnando la única fe en nuevos mundos culturales» (Nº 23). En tercer lugar, el íntimo vínculo entre catequesis y religión popular. Es un servicio a la religiosidad; formando la fe desde la religiosidad; ya que ésta es como una cantera inagotable de temáticas para educar la fe (Nº 105-120). (Irarrázaval 1998a: 127)

La catequesis no se limitará a la formación doctrinal, sino que sus principios ponen en diálogo el mensaje cristiano y la vida del creyente; la vida del creyente es reconocida como un lugar que habla de Dios y, además, se encuentra que la religión popular puede ayudar al crecimiento de la fe. Esta vista desde la inculturación recibirá nuevos elementos que serán claves para su novedad: en primer lugar, la catequesis ha de brotar de lo cotidiano, de manera que lo cultural deja de ser un discurso e intenta presentarse de manera integral desde el nivel existencial. Así se busca desarrollar una mayor unión entre fe y vida: «sin esta íntima y sistemática conexión con lo cotidiano, no hay catequesis inculturada» (Irarrázaval 1998a: 134). Una transmisión del mensaje cristiano, una catequesis inculturada, se hace con la palabra y los comportamientos y no se limita a una creencia intelectual.

En segundo lugar, se ha de mostrar al Dios que salva, la catequesis ha de mostrar la presencia de la salvación en la historia de los hombres y su invitación a la vida eterna. Este mensaje debe hacerse a través de los medios cercanos a los creyentes; la unidad del mensaje ha de ser presentada a una diversidad de culturas. Por lo tanto, la comunicación de la fe no se limita a la catequesis, ella habla de la vida del creyente y de la comunidad eclesial: «¿En qué lenguaje anunciar este misterio? ¿Cómo lograr que resuene y llegue a todos aquellos que lo deben escuchar? Este anuncio (kerigma, predicación o catequesis) adquiere un puesto tan importante en la evangelización que con frecuencia es en realidad sinónimo» (Pablo VI 1995 [1975]: 22). Como podemos apreciar, el tema de la transmisión de la fe se vuelve algo urgente.

En tercer lugar, se resalta el reconocimiento de la fe de los sencillos. La religión popular es reconocida y valorada sin negar que también está invitada a la conversión. En esta sentido afirmaba *Evangelii nuntiandi*:

Con toda seguridad, el esfuerzo de evangelización será grandemente provechoso, a nivel de la enseñanza catequética dada en la Iglesia, en las escuelas, donde sea posible o, en todo caso, en los hogares cristianos [...]. Los métodos deberán ser adaptados a la edad, a la cultura, a la capacidad de las personas. (Pablo VI 1995 [1975]: 47).

La novedad de la catequesis inculturada no proviene de una metodología nueva: lo nuevo es más bien la obra del Espíritu de Cristo, acogido y enseñado en la comunidad cristiana. El autor subraya la importancia del Espíritu de Jesucristo en el proceso de transmisión de la fe. Si no se cree que el Espíritu puede iluminar, nuestros esfuerzos son en vano.

## 7. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En la última parte del capítulo anterior, se presentaba la concepción de catolicismo popular que manejaba Manuel Marzal; ahora parece importante aproximarnos al tema desde la óptica de Diego Irrarázaval, el cual preferirá hablar de religiosidad popular. Sea en el primer o en el segundo autor, hemos de reconocer que esta experiencia de fe habla del sustrato religioso y de su importancia para expresar la fe. No hemos de olvidar que siempre la fe se muestra mediante mediaciones religiosas.

El tema de la religiosidad popular ha recibido diversos comentarios a lo largo del tiempo. Muchas veces se ha planteado la necesidad de reducirla para encaminarse a la fe verdadera, desplazando lo ritual por la fe de opción personal lúcida. Se ha pensado también que la religiosidad popular puede estar llena de supersticiones y que se aleja de la doctrina clara; por otro lado, se ha reconocido su valor de experiencia creyente viva; y, en otras ocasiones, se ha asumido que ella es testimonio de que la revelación es asumida por la gente sencilla y pobre. El Concilio Vaticano II no trata directamente el tema de la religión popular, aunque sí lo hace por medio de otros temas. Después de este concilio se comienza a pensar más detenidamente el tema a partir de los elementos sociales, culturales, religiosos y eclesiales presentes alrededor de la religión popular (Irrarázaval 1990a: 364). Ante esto, parece importante comenzar reconociendo lo que se ha dicho sobre el tema en el Concilio Vaticano II:

De la misma manera, la Iglesia, que vive en diferentes circunstancias en el curso de los siglos, ha utilizado los hallazgos de las diferentes culturas para difundir y explicar a todas las gentes el mensaje de Cristo en su predicación, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles. (CEV II 2002: 304)

Llama la atención cómo *Gaudium et spes* (CEV II 2002) reconocía que la Iglesia ha valorado y utilizado lo que las culturas ofrecían para comunicar a Jesucristo, con el deseo de que el mensaje se pueda hacer presente de manera más clara, reconociendo la diversidad existente de culturas.

La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* plantea una aproximación al tema de la religión popular al hablar de piedad popular: «tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe» (Pablo VI 1995 [1975]: 51). De diversas maneras, el hombre ha presentado la pregunta por Dios, ya sea en la búsqueda de sentido para su vida, ante la plenitud o ante las dificultades.

El Papa Paulo VI consideraba que la religiosidad popular tiene límites, pero resaltaba la intuición de la fe de los sencillos, aquellos que intuyen que el amor de Dios es el soporte de nuestras vidas, aquellos que ponen en palabras como Padre, amor, providencia o benevolencia su confianza:

[La religiosidad popular] refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante [...]. Teniendo en cuenta estos aspectos, la llamamos gustosamente «piedad popular», es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad. (Pablo VI 1995 [1975]: 48)

La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* prefiere hablar de piedad popular, mientras Manuel Marzal prefirió hablar de catolicismo popular y Diego Irarrázaval asumirá la categoría religiosidad popular. Cada término presenta matices propios, pero en general desean apuntar a lo mismo.

En el medio latinoamericano, la presencia de la religión popular ha sido importante y los obispos reflexionaron sobre ella en las conferencias episcopales de Medellín (1968) y de Puebla (1979). Los obispos en *Medellín* levantaron críticas a la religiosidad popular, sin embargo, la reconocieron como un espacio clave para la re-evangelización. Por su parte, en *Puebla* se plantea aumentar los lazos entre religiosidad popular y evangelización.

Es así que *Puebla* en 1979 afirmará: «en el conjunto del pueblo católico latinoamericano aparece, a todos los niveles y con formas bastantes variadas, una piedad popular que los obispos no podemos pasar por alto y que necesita ser estudiada con criterios teológicos y pastorales para descubrir su potencial evangelizador» (*Puebla* 1979: 298). Desde este texto de *Puebla* podemos apreciar el interés por responder a los obispos latinoamericanos, los cuales invitan a profundizar en la comprensión de la piedad popular presente en el continente. Al igual que Manuel Marzal y Diego Irarrázaval, existen otros pensadores que fueron en esta dirección, entre los que podemos mencionar a Pedro Trigo y a Juan Carlos Scannone.

A pesar de la diferencia de términos, los obispos intentarán mostrar lo que entienden por esta fe de los sencillos: «por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan» (*Puebla* 1979: 187). Esta suma de creencias, actitudes y expresiones formará la piedad popular o religiosidad popular. En 1999, veinte años después, el Pontificio Concilio de la Cultura irá en la misma línea y también intentará explicar lo que entiende por religiosidad popular:

En los países cristianos ha estado elaborada, poco a poco, generación tras generación, toda una manera de entender y vivir la fe que, con el tiempo, ha terminado por marcar la existencia y la convivencia humana: fiestas locales, tradiciones familiares, celebraciones familiares, peregrinajes, etc. De esta manera, se ha formado una cultura en la cual todos son participantes y en la cual la fe entra como un constitutivo integrador. (Consejo Pontificio de la Cultura 1999: 46)

Se encuentra presente la fe y la cultura, aquella fe que es la base de tantos creyentes y la concepción de cultura que en la primera parte llamábamos «cultura vivida». La religiosidad popular ha sido reconocida como un elemento de inculturación de la fe y guarda en sí un elemento evangelizador y un terreno en el cual seguir evangelizando. De modo alentador se ha afirmado:

La revaloración de la piedad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y un signo de pertenencia a la Iglesia. (*Puebla* 1979: 97)

De modo similar, el Pontificio Concilio de la Cultura consideraba que «la piedad popular permite a un pueblo expresar su fe y su relación con Dios y su providencia,

con la virgen y los santos, con el prójimo, con los difuntos, con la creación, y refuerza la pertenencia a la Iglesia» (Consejo Pontificio de la Cultura 1999: 47). Por su parte, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla decía: «traten los agentes de pastoral de recuperar los valores evangelizadores de la piedad popular en sus diversas manifestaciones personales y masivas» (Puebla 1979: 306). La recuperación de los valores es algo que se mantendrá como una labor a realizar.

En *Santo Domingo* se valora el rol de la religiosidad popular al afirmar que ella tiene y transmite una experiencia de Dios, pero se critica que en ocasiones es poca la relación entre fe y vida. *Santo Domingo* considera que la religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. Ella no es solo modos o estilos populares, sino que incluye valores, criterios y conductas, los cuales presentan una manera de recepción de parte de las comunidades creyentes.

La teología práctica ha ido reconociendo el rol del catolicismo popular. Bajo este nombre Manuel Marzal presentaba aquella forma en la que se expresan tantos creyentes en América Latina con el deseo de dar sentido a sus vidas a pesar de su escaso cultivo religioso. Es así que el catolicismo popular es su modo propio de vivir la fe y expresar la solidaridad. La religiosidad popular se encuentra marcada por la misma realidad vivida en el medio latinoamericano: «desigualdad, expansiva modernización, crisis global y honda inquietud espiritual, migración, urbanización, culturas emergentes, movimientos sociales, mayorías empobrecidas y con identidad creyente» (Irrarázaval 1990a: 345). Será en este espacio donde se realizará la religiosidad popular. Al mismo tiempo, Diego Irrarázaval pondera una visión algo diversa de religiosidad popular, afirmando que los contenidos de la religión popular son: creencias, relatos y mitos, símbolos y ritos en torno a necesidades básicas, normas y organización interna, ética y esperanza de salvación. Nos parece que, a diferencia de Manuel Marzal, nos encontramos con una visión más amplia. El autor dirá: «con relación a la fe cristiana, la religión popular no es una degradación ni está opuesta a ella; más bien, enriquece la tradición cristiana y ha sido fecundada por ésta» (Irrarázaval 1998a: 346).

La religiosidad popular hace referencia a la experiencia religiosa de una gran mayoría de creyentes. Esta religiosidad crea comunidad, va creando una sabiduría, se organiza y se convierte en un espacio de sentido para los creyentes.

Diego Irrarázaval considera que no se está solamente ante el tema de lo sagrado al hablar de la religiosidad popular, nos encontramos también ante el tema de la relación entre fe e historia. La religiosidad popular encontrará en el medio latinoamericano dos matrices, una de tradición colonial y otra de tradición moderna. La primera, la matriz de tradición colonial, hace referencia a una religión de cristiandad donde el culto y la devoción a los santos se vuelven rasgos importantes. De la otra parte, la tradición moderna presenta el deseo de que cada individuo sea responsable de su fe, en ocasiones en oposición a la dimensión comunitaria, sobresaliendo la atención a la doctrina, los sacramentos y el comportamiento moral. Estas matrices se encuentran presentes y conviven y desde ellas se irá configurando la religión popular católica.

Manuel Marzal en *Tierra encantada* (2002c) hacía referencia a esa historia humana donde el pecado y la gracia actúan, donde el hombre amado por Dios es invitado a unirse a la historia de salvación y vivir en plenitud. Nuestra cultura es nuestra casa y en ella desea habitar el Señor.

Para Diego Irrarázaval, las fuentes presentes son diversas en la religión vivida. Existen fuentes indígenas y fuentes mestizas, las cuales agrupan al mundo andino; tam-



bién fuentes de Centroamérica y México y de los grupos amazónicos. Lo autóctono y lo mestizo ofrecen elementos a la religiosidad popular. Por otro lado, están las fuentes afroamericanas; las fuentes rurales, que asumieron la evangelización hecha en el campo; las fuentes urbano-marginales, que se han formado con las grandes masas de migrantes que se trasladaron desde la década de 1950 a los alrededores de las grandes ciudades y han recreado las costumbres de la ciudad, incluidas las expresiones religiosas. Podemos agregar como fuente final a las capas medias, las cuales en parte conocen los elementos presentados, pero que han tenido mayor acceso a una formación doctrinal.

En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, el Papa Pablo VI afirmaba: «posiblemente podríamos expresar todo esto diciendo: lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes*» (Pablo VI 1995 [1975]: 25). Por una parte, la institución eclesial ha buscado ofrecer una evangelización en profundidad: «fidelidad al contenido trinitario y salvífico de la evangelización. Y, a la vez, evangelizar con la lengua, signos y símbolos, y respondiendo a las cuestiones que plantea el pueblo» (Irarrázaval 1990b: 353). Por otra parte, invita a un continuo discernimiento para ver si los contenidos cristianos son transmitidos por los creyentes. A su vez, la Buena Nueva en diálogo con las culturas les ofrece una riqueza y, en este sentido, afirmamos que el Evangelio enriquece las culturas.

En el plano teológico, Diego Irarrázaval considera que la religiosidad ofrece elementos importantes para la reflexión teológica. La religión popular y la relación entre culturas y evangelización ofrecen aportes a la tradición cristiana. El Pueblo de Dios creyente comprende el mensaje de Dios por medio de la pasión de Jesús, la búsqueda de un compromiso ético, la celebración de la vida, la fe comunitaria y su oposición al mal.

La Iglesia buscará mostrar lo que aproxima de la experiencia religiosa a la salvación desde el amor de Dios. El mismo texto bíblico presenta referencias a la religión judía. Diego Irarrázaval considera que la Biblia ofrece elementos para analizar la religión popular: «la interpretación de esos textos desde la actual comunidad eclesial permite que el mensaje de Dios continúe interpelando a la religiosidad popular, mientras este proceso sea supervisado y conducido por el magisterio de la Iglesia; pues de lo contrario suele haber desviaciones y subjetivismos» (Irarrázaval 1990b: 360).

Por otro lado, la persona de Jesucristo se encuentra presente en la vivencia e historia del medio latinoamericano. El autor afirmará que el principal paradigma es el comportamiento de Jesús, Hijo de Dios. Jesús conoció la religión judía, conocía sus estructuras sagradas, pero se opuso a ellas cuando no permitían mostrar al verdadero Dios y la compasión hacia el hermano. Esta vivencia de Jesús se vuelve un modelo para la comunidad eclesial, que debe discernir lo que la aproxima a la vivencia más cercana al mensaje del Evangelio. En este sentido, el Espíritu es clave para crecer en el seguimiento de Cristo. Un testimonio de ello han sido las primeras comunidades cristianas, las cuales tuvieron que enfrentar la diversidad cultural con una sola fe.

Es interesante resaltar la apreciación sobre el texto bíblico y la religión popular que se presenta:

Los mismos textos bíblicos tienen el sabor de la fe popular. Pero la Biblia tampoco legitima sin más la religión popular actual: más bien la interpela a una mayor fidelidad. En efecto el pueblo creyente está llamado a modificar cada elemento de la religión popular que no lleve consigo la orientación de Cristo y su Iglesia. (Irarrázaval 1990b: 363)

La religión popular ha tomado forma a partir de la propia experiencia eclesial, ello se nota a partir de la historia en el proceso de la liturgia, la catequesis, la devoción popular y cómo se ha transmitido la fe.

Consideramos importante señalar puntos de encuentro entre los modos de vivir la fe y nuestra tarea teológica. En este sentido, el trabajo teológico no se limita al campo de la religión. Sin embargo, se desea escapar a la separación entre fe y religión, en donde la teología estaría referida a la fe como doctrina de la Iglesia y la religión haría referencia a lo que practican y creen los bautizados (Irrázaval 1993: 179). La revelación es revelación de un Dios vivo y de su plan de salvación. La experiencia de fe no se limita a enunciados sino en la persona misma; ella es respuesta del hombre al Dios que habla.

Para Diego Irrázaval es necesario leer la inculturación bajo los aportes que brindan la Encarnación, la Pascua y Pentecostés a la fe cristiana. Será Jesús resucitado y su Espíritu los que muevan a la inculturación. Se ha constatado que es el Espíritu Santo el que guía la misión inculturadora, bajo su deseo de ofrecer la salvación a toda la humanidad. La salvación de Dios entra en la experiencia humana. Se puede afirmar que la historia de la salvación se abre a los seres humanos y a sus culturas. Se considera que la comunidad que incultura es el fiel testimonio de la idea de que «toda la Iglesia es misionera». La inculturación no pertenece solamente a los especialistas, es misión de todo el Pueblo de Dios.

# Capítulo VII

## Espiritualidad y experiencia humana en Gustavo Gutiérrez

### 1. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: EVANGELIZACIÓN Y TEOLOGÍA

El tema de la inculturación de la fe tiene en cuenta el medio donde ella se realiza; en este sentido, la cuestión de la pobreza guarda una dimensión cultural, de manera que en ocasiones las culturas no se valoran o se discriminan, lo cual sería una especie de muerte cultural. Así, en ocasiones, el pobre ha sido asumido como insignificante.

El Concilio Vaticano II invitó a que la reflexión teológica se presentara en las diversas áreas culturales de la Iglesia: «para lograr este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural se promueva la reflexión teológica que investigue de nuevo, a la luz de la tradición universal de la Iglesia, los hechos y las palabras revelados por Dios consignados en la Sagrada Escritura y explicados por los Padres y el Magisterio de la Iglesia» (CEV II 2002: 582). Es aquí donde se enmarca el aporte de Gustavo Gutiérrez, en un espacio sociocultural que representa una parte de la Iglesia universal.

En la década de 1990, cuando se celebraba la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y se recordaba el quinto centenario del descubrimiento de América, Gustavo Gutiérrez publicó sus estudios sobre fray Bartolomé de las Casas<sup>172</sup>. Consideramos que esta obra y sobre todo el testimonio de Bartolomé de las Casas es, de alguna manera, un aporte para comprender la relación entre fe y cultura. De este modo, obras y compromisos son inseparables en la figura de De las Casas.

El llega a las Indias diez años después que Cristóbal Colón, en 1502, antes de lo cual realizó estudios en Salamanca. Fue un buen encomendero y estuvo encargado de ofrecer doctrina a los indígenas. Será el paso del tiempo y el conocimiento que va adquiriendo de lo que vive el indígena lo que lo hace cambiar en su comportamiento cristiano. En efecto, en la isla La Española se producirá su conversión de clérigo encomendero a defensor de una verdadera inculturación del Evangelio en las Indias. En el «Nuevo Mundo» que conoce, queda sorprendido por la realidad del indio, la cual lo lleva a reconocer en él y en su vivencia el rostro de Jesucristo. Y en este medio une la fe con el compromiso por la dignidad humana. Fray Bartolomé de las Casas deja de ser clérigo para convertirse en

<sup>172</sup> Nuestro estudio se centra en la obra de Gustavo Gutiérrez *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, publicada en 1992. A su vez, tenemos en cuenta su obra anterior, llamada *Dios y el oro de las Indias. Siglo XVI* (1989).

fraile dominico en 1522 y luego será nominado obispo de Chiapas. Este proceso marcará su espiritualidad y su elaboración teológica: «la gran preocupación de Las Casas fue el anuncio del Evangelio, el real cumplimiento de ese objetivo es el criterio para discernir y juzgar lo que sucede en las Indias» (Gutiérrez 1992: 33).

De las Casas no conoció el Perú, pero al final de su vida se preocupó por lo que ocurría en esas tierras, supo lo que acontecía allí. Para él, el nombre del Perú era sinónimo de «oro»<sup>173</sup>. Se le llegó a ofrecer ser obispo del Cusco, pero no aceptó. Tiempo después aceptaría serlo de Chiapas, para lo cual fue consagrado en 1544. Al final de sus días muere en Madrid a la edad de 82 años. Su pensamiento influyó a tal grado que se convertiría en un problema para el virrey Francisco de Toledo<sup>174</sup>. En el caso peruano, lo que le preocuparía fue el régimen de encomienda y la imposición de la fe cristiana sin consentimiento del individuo.

Hablar de fray Bartolomé de las Casas no es hablar de una sola persona. Junto con él, muchos se preguntaron por la presencia y el modo de transmitir el Evangelio a los otros, en este caso, a los indígenas. Desde esta reflexión surgió el deseo de plantear nuevos modos de acercar la palabra de Dios a la cultura de las Indias. Reflexionando sobre la experiencia pastoral realizada y sus dificultades, va naciendo un nuevo pensamiento sobre la fe y su transmisión, de manera que reflexión y compromiso histórico se dieron la mano.

Si bien en el siglo XVI algunos de los europeos estaban convencidos de su superioridad humana y cultural frente a los habitantes de América (Shorter 1971: 48), hemos de reconocer que fue solamente en España donde se planteó la legitimidad y la justicia de su presencia en las Indias. A su vez, en ese mismo siglo afirmaba Bartolomé de las Casas que «dejó en América a Jesucristo, muchas veces crucificado». ¿Qué significaba ello? Significaba que él y otros misioneros reconocieron la riqueza humana existente y el maltrato que sufrían los indios.

Hablar de Bartolomé de las Casas nos hace recordar la primera evangelización en el continente americano. Hay que recordar incluso que su obra se ubica temporalmente antes del aporte de José de Acosta, al cual hemos estudiado por medio de Manuel Marzal. Si bien la obra de Bartolomé de las Casas se refiere más a la primera evangelización, hemos de reconocer su posterior trascendencia en la Iglesia peruana en relación al interés que mostró por la realidad del indígena ante el tema de la salvación.

En su labor pastoral, Bartolomé de las Casas buscó tomar el punto de vista del indio: «Las Casas postula que si deseamos entender lo que sucede debemos asumir el punto de vista del habitante de las Indias. “Si fuésemos indios”, decía el dominico, las cosas revestirían otro cariz para nosotros» (Gutiérrez 2003a: 277). Esto lo ayudó a contar con una gran capacidad teológica y pastoral. Para él, el indígena se volvió el **otro**, aquel que lanza preguntas y las confronta con nuestra propia historia. Así, pues, se atrevió a reflexionar como si fuera indio, lo que lo ayudaría a reconocer la alteridad, el mundo mental y cultural del otro. Usando un lenguaje más simple, pero fuertemente evangélico, ello significaría el amor al prójimo.

Gustavo Gutiérrez intuye que se dan dos niveles claves en la acción evangelizadora de Bartolomé de las Casas, siendo el primero primordial: el indígena es el prójimo del

<sup>173</sup> Esta imagen del Perú surgió a partir de los tesoros encontrados en las *wakas* y apropiados por los españoles, además de la explotación de las minas.

<sup>174</sup> La preocupación de Bartolomé de las Casas por lo que sucedía en el Perú hizo que conquistadores, encomenderos y funcionarios consideren negativas sus ideas y la influencia que podían tener. No olvidemos que las llamadas «Leyes Nuevas» fueron, en parte, consecuencia de la protesta de Bartolomé de las Casas (Gutiérrez 1989: 54).

Evangelio, el cual ha de recibir un amor incondicional; lo cual no niega el segundo: se debe reconocer al indígena como persona humana con derechos<sup>175</sup>.

Esta aproximación al otro debía pasar por el conocimiento de la lengua del indígena, plantear una evangelización sin tal conocimiento era imposible. La lengua de los indios era importante para anunciar el Evangelio. Si la lengua es un componente de la cultura, debía ser conocida y asumida para la transmisión de la fe.

Por otra parte, fray Bartolomé de las Casas reconoce a Jesús de Nazaret, el Cristo, en los maltratados y flagelados de las Indias. De este modo, el maltrato a un indígena significaba maltratar a un miembro del cuerpo de Cristo. En este sentido, Gustavo Gutiérrez resalta que para Bartolomé de las Casas el rol principal que debía cumplir el evangelizador era el de ofrecer el Evangelio: «la razón primera y última de la presencia de los cristianos en las tierras de cuyo descubrimiento se jactaban, es comunicar el Evangelio a sus habitantes. Es lo propio de quien cree en el Dios de Jesús y en la importancia de la amistad con Él, que los cristianos conocen como salvación» (Gutiérrez 1992: 101). El deseo será el de no perder la oportunidad de construir una Iglesia que sea próxima al mensaje del Evangelio<sup>176</sup>.

Si bien en fray Bartolomé de las Casas no hay un pensamiento sistemático de la salvación, se encuentran elementos importantes para comprender el tema de la fe y su transmisión en el mundo indígena. La salvación sería la única razón para que se diera una intervención en las Indias frente a los abusos e intereses poco evangélicos. Bartolomé de las Casas presenta al Dios de Jesucristo como al Dios dador de vida:

Conviene anotar, empero, que para Las Casas la insistencia en la voluntad universal de salvación tiene un interés especial debido al dinamismo histórico que encuentra en ese postulado. Una consecuencia le importa particularmente: si todo ser humano es llamado a la salvación, entonces todos son capaces de acogerla. Esta correspondencia tenía para él una significación muy grande; en efecto, la aptitud universal para aceptar el don salvífico es un argumento teológico fundamental en favor de todo ser humano y, por consiguiente, de la dignidad humana del indio. (Gutiérrez 1992: 305)

A ello se ha de agregar una clave de lectura importante: el hecho de que los más necesitados y postergados reciben un amor preferencial de Dios. Es así que la acogida de los miembros de la Iglesia a los más débiles se vuelve un valioso testimonio. Para Bartolomé de las Casas, los sacramentos y la fe son importantes para salvarse, es así que pertenecer a la Iglesia será importante para ello<sup>177</sup>. En este sentido, afirma él que fuera de la Iglesia no hay salvación. Aunque, como veremos a continuación, no basta estar en la Iglesia para salvarse.

<sup>175</sup> El análisis lascasiano no solo ve en el tema de la fe y la realidad del indígena un tema de derechos humanos, sino de personas que han de ser vistas como pobres según el Evangelio.

<sup>176</sup> Bartolomé de las Casas lo afirmaba en estos términos: «La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León fue la predicación del Evangelio y dilatación de la fe y religión cristiana, y la conversión de aquellas gentes naturales de aquellas tierras, y no por hacerlos mayores señores ni más ricos príncipes de lo que eran» (De las Casas 1954: V 49,1<sup>a</sup>).

<sup>177</sup> No hemos de olvidar que nos encontramos en el período de la primera evangelización y De las Casas critica a conquistadores y encomenderos por no cumplir su rol, ya que si los indios estaban alejados del conocimiento de la fe y los sacramentos, entonces, estaban llamados a la condenación eterna.

No se puede pensar que la preocupación por la salvación era algo que correspondía aplicar solamente a los indígenas. También el comportamiento de los cristianos es radical para anunciar el Evangelio en las Indias y para su propia salvación: «de este modo llega a sostener que en las Indias no solamente está en juego la salvación de los indios, sino también la de quienes se pretenden cristianos. La salvación de los fieles surge así como una cuestión tanto o más difícil que la de los infieles» (Gutiérrez 1992: 311). El cristiano ha de estar dispuesto a convertirse a Dios y sus mandatos; de este modo, De las Casas considera que el maltrato al indígena aleja al cristiano llegado a las Indias y, por lo tanto, sin justicia no hay salvación: «cada persona juega su salvación en su comportamiento con los demás y, en última instancia, ante el Dios que exige amar a su prójimo» (Gutiérrez 1992: 324). La salvación y la vida cotidiana de cada ser humano se encuentran comunicadas.

A este punto, Gustavo Gutiérrez presenta la salvación como necesaria. El mensaje cristiano invita a aceptar a Jesucristo como salvador de los hombres, pero él agrega que esto no se puede transmitir si no se anuncia con palabras y testimonio. Así se abre otra vez la relación entre gesto y palabra propia del cristiano que sigue a Jesús. Para Bartolomé de las Casas, el verdadero obstáculo para la transmisión de la fe era el contratestimonio de los cristianos: «las vejaciones e injusticias de que son víctimas mantienen a los indios alejados de la fe, al mismo tiempo que explican y legitiman el rechazo que experimentan ante la proclamación del Evangelio» (Gutiérrez 1992: 221). La posibilidad de cambio está en manos de los propios cristianos.

La experiencia personal de Bartolomé de las Casas le brinda elementos para su labor misionera<sup>178</sup>. Su discurso sobre la fe viene de la mano de su acción evangelizadora. Esto abrirá a un tema clave en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez: el seguimiento de Cristo. El interés de Bartolomé de las Casas por el Evangelio y su experiencia en las Indias hace que se valore el modo de seguir al Señor: «el modo de anunciar a Dios es también la manera de ir hacia Él» (Gutiérrez 1992: 229).

La mejor manera de evangelizar para Bartolomé de las Casas era la de la persuasión y el diálogo. Gustavo Gutiérrez recuerda:

Formalmente, todos estaban de acuerdo en el siglo XVI respecto al deber de anunciar el Evangelio en las Indias y de hacer cristianos a sus habitantes [...], los caminos divergían cuando se trataba de cómo llevar adelante esta empresa [...]; lo que Las Casas ve con perspicacia es que en la cuestión del método para evangelizar está en juego el sentido de la fe y lo que nos proponemos con dicho anuncio. (Gutiérrez 1992: 144)

El diálogo y la persuasión serán los rasgos de la acción evangelizadora de Bartolomé de las Casas frente a la imposición. De este modo, el Reino de Dios es ofrecido con respeto a los otros, a tal grado que el contenido del Evangelio es la salvación de Jesucristo. El

<sup>178</sup> Bartolomé de las Casas pensaba en una colonización y evangelización pacíficas. En la época del sevillano, las leyes de Indias tuvieron una primera organización a través de las «Leyes de Burgos», las cuales fueron posteriormente reelaboradas como «Leyes Nuevas» (1542-1543). Estas surgieron de las protestas de Montesinos y lo ocurrido en La Española. Las Leyes de Burgos trataron como temas la legitimidad de la Corona sobre los indígenas y los repartimientos de indios, perpetuando el sistema de repartimientos o encomiendas y, por lo tanto, la explotación del trabajo del indio. De modo contrario, las Leyes Nuevas brindaron disposiciones que favorecieron al indígena, sobre todo, se declaró que no existía herencia de las encomiendas, con lo cual estas desaparecían. Sin embargo, ante las protestas de los encomenderos, Carlos V revocó la supresión de su herencia.

camino del cristiano es crecer en la fe, pasar de ser considerado marginado y despreciado a ser reconocido como discípulo.

En la segunda década del siglo XVI, en las Antillas, la Corona española se lograba establecer completamente. Dejar una evangelización compulsiva y pensar en una pacífica significaba cambiar el modo con el cual se evangelizaba. Es así que Bartolomé de las Casas se aproxima a reconocer el valor del testimonio, esa unión de gesto y palabra que es importante en la evangelización y que se establece en un medio donde se puede acoger el Evangelio de manera libre.

El reconocimiento del poco cuidado de las personas y sus culturas hizo que Bartolomé de las Casas valore tanto la vida de los individuos como su libertad. Él se opondrá al uso de la fuerza y, en temas de fe, subrayará la libertad para creer: no se puede obligar a nadie a creer<sup>179</sup>. En general, en esta época se hacía distinción entre «obligar a la fe y eliminar los obstáculos para predicar el mensaje cristiano. Lo primero es rechazado por todos los teólogos de la época (teóricamente, incluso por Sepúlveda) en nombre de una afirmación clara y fundamental: la libertad del acto de fe» (Gutiérrez 1992: 195). Para Bartolomé de las Casas la libertad será importante en el modo de evangelizar en las Indias. Como hemos afirmado, la presentación del Evangelio a otros ha de realizarse por medios pacíficos, mediante la persuasión y el diálogo.

Para Gustavo Gutiérrez existen coincidencias entre Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, aunque también diferencias. Francisco de Vitoria buscó reflexionar el tema de las Indias, para ello estudia los títulos que no son legítimos para mantener la presencia en las Indias; y considera como títulos idóneos: «la sociedad y la comunicación natural, la propagación de la fe cristiana, la defensa de los indios convertidos al cristianismo, el poder del Papa para dar un príncipe cristiano a una nación con un número importante de convertidos, la defensa de los inocentes, una verdadera y voluntaria aceptación del rey de España, amistad y alianza y (podría ser) la ineptitud de los indios para gobernarse a sí mismos» (Gutiérrez 1992: 468). De todos ellos, el título más importante será el de la sociabilidad, por el cual se resalta la igualdad de derechos de todos los seres humanos, sin que ello haya significado que la Corona deje las Indias. El valor de Francisco de Vitoria es haberse preguntado por los problemas de su época y, desde la teología, haber puesto en diálogo el rol de la fe en aquella nueva realidad.

Vitoria se interesó por la proclamación del Evangelio en las Indias y el comercio entre pueblos. Por otro lado, y de manera distinta, Bartolomé de las Casas se ubica en la posición del indígena y, desde la experiencia de desprecio y pobreza que vivía el indio, lee lo que ocurre en la fe cristiana: «Las Casas no niega el valor humano y el significado de la sociabilidad, lo que rechaza es hacer de ella un argumento a favor de la guerra y la dominación en relación con los indios» (Marzal 1992: 492).

Este respeto y reconocimiento por parte de Bartolomé de las Casas tendrá cierto seguimiento en las personas de Vasco de Quiroga y José de Acosta, ambos misioneros de

<sup>179</sup> Hemos de recordar que Francisco de Vitoria, religioso dominico, en aquella época resaltaba el rol de la voluntad en el creer, aunque al mismo tiempo creía en el derecho a eliminar cualquier impedimento que se oponga a la evangelización; esta posición sería seguida posteriormente por José de Acosta. La posición radical se dio con Juan Ginés de Sepúlveda (1535), que asumía que la evangelización debía empezar con la sumisión del evangelizado para evitar su condenación eterna. Sin embargo, sobre Francisco de Vitoria hemos de afirmar: «El teólogo salmantino hereda de la tradición cristiana un postulado básico: “creer es un acto de voluntad y el temor disminuye mucho el acto voluntario”. En consecuencia, nadie puede ser obligado a creer» (Gutiérrez 1992: 180).

la segunda mitad del siglo XVI, el primero en México y el segundo en el Perú. Ambos intentaron reconocer el valor personal y cultural de los indígenas.

El régimen de la encomienda fue donde los dominicos centraron sus críticas en aquella época. Este sistema hacía que los indígenas mueran antes de tiempo porque la codicia del oro llevaba a imponerles situaciones de trabajo muy duras. La explotación llevará a que se plantee que no se estaba cumpliendo la razón por la cual se había venido a las Indias: anunciar el Evangelio<sup>180</sup>. Ante esta situación, Bartolomé de las Casas planteó la supresión del trabajo forzado de los indígenas y la promoción del derecho de los indios y su libertad.

La encomienda fue el espacio donde el trabajo en exceso y el maltrato desgastaban a la población indígena. La posición de De las Casas era muy clara en este punto: «si el único motivo que justifica la presencia de la corona española en estas tierras es el anuncio del Evangelio, la existencia misma de la encomienda hace ilegítima dicha presencia» (Gutiérrez 1992: 389). En la época de fray Bartolomé de las Casas, aquella de la primera evangelización, los dos puntos que le llaman la atención fueron las guerras de conquista y las encomiendas. Por lo tanto, se opuso a las acciones bélicas que se realizaban bajo pretexto evangelizador.

La posición de Gustavo Gutiérrez considera que fray Bartolomé de las Casas cuenta con una teología que le brinda rasgos propios a su pensamiento en pleno siglo XVI. Desde el inicio, el conocimiento de las Indias tuvo consecuencias para la teología. De las Casas será influenciado por la Escuela de Salamanca, pero sabrá ser original en su posición y su rasgo particular surgirá de su experiencia en las Indias. Nos encontramos con una teología que busca responder a los desafíos que la realidad presenta al Evangelio:

Cierta perspectiva filosófica y teológica lleva a algunos a pensar que una reflexión es tanto más correcta y de mayor nivel cuanto más se distancia del fárrago cotidiano y de la ambigüedad de la acción. No es esa, sin embargo, la concepción cristiana más antigua y tradicional. Desde los primeros siglos de la Iglesia, la teología se hizo en relación cercana y constante con la existencia cristiana y la misión eclesial, desafiadas y cuestionadas, a fin de contribuir a su mayor fidelidad a la revelación y dar testimonio de la salvación en Jesucristo. (Gutiérrez 1992: 18)

Para Gustavo Gutiérrez, De las Casas asocia salvación y justicia con el deseo de dar testimonio, con el cual el seguidor de Jesús anuncia la salvación de Dios. Siguiendo lo planteado en el libro *Beber en su propio pozo*, se puede afirmar que profundizar la relación entre fe y cultura no se limita a una mayor comprensión de nuestra historia eclesial, ello nos ayuda a crecer en fe: «no es posible separar la vivencia de la fe y la reflexión sobre ella de la historia de los pueblos» (Gutiérrez 1989: 14). De este modo, podrá considerar que la novedad de la labor misionera lascasiana será el reflexionar desde su propia experiencia. Encontramos en Bartolomé de las Casas una fuerte relación entre su discurso sobre la fe y su acción evangelizadora.

Desde su posición teológica, Bartolomé de las Casas nos hace conscientes de que detrás del comportamiento de los cristianos en la primera evangelización se encuentra

<sup>180</sup> Esto significaba para los frailes el anuncio de la salvación: «Los frailes persistirán en su postura, ellos mantienen clara la finalidad que los llevó a las Indias, más clara que cuando salieron de España: anunciar la salvación total en Cristo» (Gutiérrez 1989: 37). En este punto, Bartolomé de las Casas sigue la *Inter caetera* del Papa Alejandro VI, que subrayaba que la razón fundamental de la presencia en las Indias era anunciar el Evangelio.



una conducta idolátrica, dado que su deseo de acumular oro<sup>181</sup> reemplaza a Dios. No podemos servir a dos señores porque nos entregaremos a uno y despreciaremos al otro (Mt 6,24). Bien se sabe que la idolatría es poner la confianza en algo o alguien que no es Dios. No se adoraba al Dios de Jesucristo, sino que el oro se había convertido en un ídolo. Además, se corría el riesgo de cubrir una idolatría bajo capa de servicio al verdadero Dios. Gustavo Gutiérrez considera un aporte el hacernos volver a reconocer «esta teología del comportamiento idolátrico de los cristianos. De las Casas opone una reflexión que ve en Cristo, y no en el oro, el mediador de la salvación en la historia y en la evangelización de las Indias» (Gutiérrez 1992: 21). Esto llevará a reconocer que la falta de coherencia y testimonio hacía muy difícil la evangelización. La muerte temprana de los indígenas a causa del trabajo contradecía un mensaje de vida. De aquí que la defensa de la vida sea importante para la evangelización.

Para Gustavo Gutiérrez, el gran tema que habita en el pensamiento de Bartolomé de las Casas es el del Dios de Jesucristo, el Dios que habita en la historia. Si bien para muchos Bartolomé de las Casas fue considerado un utópico para su tiempo, creemos que existen claras ideas en su pensamiento que hubieran servido entonces y ayudan ahora para plantear una labor de transmisión del Evangelio en la cual exista más coherencia entre el mensaje transmitido y el modo de comunicarlo. Más que ubicarse en visiones jurídicas de su época, él se nutrió de la riqueza del Evangelio y de su experiencia de Dios en las Indias.

## 2. *BEBER EN SU PROPIO POZO PARA CRECER EN EL ESPÍRITU*

La reflexión presentada sobre Bartolomé de las Casas abre camino hacia el segundo aporte que resaltamos para el estudio de la fe y la cultura. Estudiamos la obra *Beber en su propio pozo* de Gustavo Gutiérrez dado que mantiene la dinámica entre experiencia y reflexión de la fe. Recordemos que el Concilio Vaticano II por medio de la constitución *Gaudium et spes* afirmó que «entre el mensaje de salvación y la cultura humana se encuentran múltiples vínculos. Pues Dios, revelándose a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, ha hablado según la propia cultura de las diversas épocas» (CEV II 2002: 304). Ante la invitación a la salvación de Dios, el hombre no puede olvidar su medio sociocultural, porque al interior de esta fe se manifiesta Dios. Es por ello que la labor de inculturar el Evangelio sigue siendo necesaria en los diversos ámbitos eclesiales. Esto no quita el reconocer que para vivir y desarrollarse toda cultura ha de tener espíritu de apertura; de este modo, lo nuevo se hará presente en su propia tradición, según su propio modo.

La misión eclesial busca seguir la misión de Dios, la cual surge del Padre y llega a cumplimiento en el Hijo encarnado y en la misión del Espíritu. En esta verdad teológica resalta el hecho de que el rasgo distintivo del cristiano es el sentirse seguidor de Jesucristo. La Iglesia se siente comprometida desde el Espíritu al proclamar que Jesús resucitó. La problemática surgirá cuando, como hombres históricos, hemos de proclamar el Dios que nos ama en situaciones históricas concretas: ¿Encontramos presencia o ausencia de Dios en los hechos históricos que suceden a los seres humanos? Si bien la

<sup>181</sup> El tema de las minas acompañó el discurso de Bartolomé de las Casas y el de José de Acosta, cada uno con posiciones diversas y en momentos distintos, pero con la misma preocupación (Gutiérrez 1989: 110).

obra de Manuel Marzal brindó elementos para comprender los orígenes de las maneras de vivir la fe cristiana en el mundo andino, ahora nos encontramos con el reto de asumir la propia experiencia para crecer en el seguimiento de Jesús.

Existe una clara relación entre Iglesia e inculturación. Normalmente se puede afirmar que la Iglesia en tanto comunidad de fieles nace cuando los creyentes hacen suyo el mensaje de Cristo. Afirmaba Gustavo Gutiérrez: «la marginación y el desprecio por las poblaciones y las culturas indígenas y negras son hechos innegables, que no se pueden aceptar ni como seres humanos ni como cristianos. Esta cuestión racial y cultural significa un gran reto a la Iglesia y a su tarea que apenas comenzamos a responder» (Gutiérrez 2003a: 183). Las nuevas preguntas desde el medio latinoamericano señalan temas para el discurso de la fe. El compromiso consiste en reconocer y hacer presente el mensaje en la cultura y en las problemáticas de los creyentes. La recepción del mensaje se produce desde las propias expectativas y categorías de los individuos, de tal manera que otros puedan preguntarse: «¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira?» (Pablo VI 1995 [1975]: 26).

¿Hemos de cambiar nuestra manera de vivir la fe? ¿Cuáles son los cuestionamientos que se han de levantar a nuestra manera de entender la vida cristiana? El crecimiento espiritual y ético en el proceso de evangelización obliga a captar el hecho cultural para conocer los rasgos de la cultura y para inculturar mejor el Evangelio. En ocasiones, la realidad de pobreza que se vive ha significado un olvido de los aportes culturales de los más pobres<sup>182</sup>. ¿Cuál será la manera más evangélica de inculturar el Evangelio?

De eso se trata, de muerte, cuando hablamos de la pobreza, de la destrucción de personas y de pueblos, de culturas y de tradiciones. En particular de la pobreza de los más despojados: indios, negros y la mujer de esos sectores doblemente marginada y oprimida. No estamos entonces, como a veces se piensa, únicamente ante el desafío de una «situación social»; como si fuese algo exterior a las exigencias fundamentales del mensaje evangélico. Nos encontramos ante una realidad contraria al reino de vida anunciado por el Señor. (Gutiérrez 1986a: 16)

Este análisis va en el sentido contrario a lo que fue el plan del Reino de Dios. Ya *Puebla* nos hizo conscientes al hablar de los «rostros sufrientes»: «la situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos interpela: rostros de niños [...]; rostros de jóvenes [...]; rostros de indígenas y con frecuencia afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres» (*Puebla* 1979: 30-35)<sup>183</sup>. El encuentro con el Señor se da en el camino, en nuestra propia realidad. Muchas veces en el rostro del pobre (*Puebla* 1979: 31-39). Este reconocimiento será confirmado en *Santo Domingo*<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> Gustavo Gutiérrez consideró que para la relación entre teología y cultura convenía ser consciente de lo siguiente: «Es importante observar que la pobreza no consiste solo en carencias. El pobre es alguien en quien bullen numerosas capacidades y posibilidades. El pobre es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios que vienen de su raza, de su historia, de su lengua; con energías como las demostradas a lo largo y ancho del continente» (Gutiérrez 2003a: 217).

<sup>183</sup> Este texto fue elaborado por monseñor Proaño (Ecuador) y monseñor Schmitz (Perú) siguiendo a Mateo (25).

<sup>184</sup> El documento de Santo Domingo retomó lo que decía *Puebla*: «Tenemos que alargar la lista de rostros sufrientes que ya habíamos señalado en *Puebla* (1979: 31-39), todos ellos desfigurados por el hambre, aterrizados por la violencia, envejecidos por infrahumanas condiciones de vida, angustiados por la supervivencia

Gustavo Gutiérrez nos hace notar que la espiritualidad cristiana fue tratada como cuestión de minorías, en tanto fue considerada propia de órdenes y congregaciones religiosas. La vida monacal y la vida religiosa eran propietarias de lo que se comprendía como espiritualidad, ya fuera por medio del apartarse del mundo, ya fuera como terreno propio para la santidad; esto hacía muy difícil pensar en una espiritualidad del laicado y marcaba dos caminos en la vida cristiana.

Por otro lado, esta espiritualidad mantenía una perspectiva particular en la que en ocasiones el cultivo de valores individuales llevaba a centrarse en la perfección personal. Resalta la idea de vida interior y la promoción de las propias virtudes, en lo cual en ocasiones la relación con los demás no es muy subrayada: «ciertas tradiciones espirituales conforme se iban alejando de sus fuentes empezaban a discurrir por los estrechos cauces de los manuales y los consejos espirituales hasta perderse (y secarse) en los hilos cada vez más delgados de una perspectiva individualista» (Gutiérrez 1986a: 25). En ocasiones esto creó un cierto espiritualismo, que alejó muchas de las cosas temporales de las personas reales que rodeaban al seguidor de ese estilo de espiritualidad, la cual ha sido vivida en diversos momentos, sin incluir todas las dimensiones del ser humano, dado que intenta realizar un seguimiento de Jesús desde un individualismo y un espiritualismo. Es por ello que muchas congregaciones religiosas han debido ponerse al día para estar más próximas a los carismas de sus fundadores y de las instituciones, es decir, volver a sus propias fuentes.

Será en este contexto que Gustavo Gutiérrez considere que el medio latinoamericano puede aportar desde su propia experiencia a la espiritualidad en general, dado que un tiempo especial se hace presente: «son numerosos también los que están en estas tierras y, en estos días, escuchan ese llamado y buscan abrir las puertas de sus vidas. En un tiempo especial de acción salvífica de Dios en el subcontinente y de forja de una nueva ruta de seguimiento de Jesús» (Gutiérrez 1986a: 30). El crecimiento de la fe de las comunidades se produce desde la capacidad de reconocer su propia historia y hacer más propia su experiencia de fe. El conocimiento de cómo Jesucristo ha sido una Buena Nueva en la propia historia lanza a seguir creciendo en su seguimiento. En este sentido, la inculturación ha de reconocer todo lo bueno que ha dejado la presencia de Jesús en nuestro contexto.

Por una parte, existe una valoración de la **solidaridad** y un reconocimiento del rol de la comunidad cristiana. Esto ayuda a salir del individualismo que cree que puede centrarse en las capacidades o adquisiciones personales. Por otra parte, la experiencia de fe muestra una **vida de oración**, de este modo las comunidades eclesiales son un espacio para crecer en la fe: «no hay un lugar en la Iglesia de América Latina donde se rece con más fervor y alegría en medio del sufrimiento y la lucha diaria que en las comunidades cristianas insertas en el pueblo pobre» (Gutiérrez 1986a: 33). Por último, Gustavo Gutiérrez considera que la dimensión testimonial está muy presente y ello ha ayudado a que la fe sea un rasgo distintivo en el medio latinoamericano, sabiendo que en ocasiones este testimonio se ha presentado como **martirio**. Estos tres rasgos han marcado la propia experiencia de fe en la experiencia latinoamericana: «solidaridad, oración y martirio constituyen un tiempo de salvación y de juicio, de gracia y exigencia. Y, ante todo, de esperanza» (Gutiérrez 1986a: 38).

La tesis de Gustavo Gutiérrez consiste en que en esta historia y en esta cultura es donde el Señor desea hablar y para saber por dónde habla el Señor hemos de escucharlo; de tal modo que esto ha de llevar a un seguimiento de Jesús que responda a su llamada: «el tiempo que se vive en América Latina [...] lleno de sufrimientos y esperanzas se va constituyendo tal vez en el crisol de una forma distinta de seguir a Jesús» (Gutiérrez 1986a: 38). Las experiencias vividas son un elemento clave para aumentar la experiencia como creyente. En este sentido, Gustavo Gutiérrez invita a estar atentos a no asumir la teología como un trabajo únicamente intelectual. Él considera que el teólogo ha de estar comprometido con el trabajo pastoral; finalmente, la teología es un servicio a la Iglesia y en ella. Los grandes doctores de la Iglesia fueron doctores y pastores. Esto abre al tema del testimonio. Así se dirá: «toda gran espiritualidad está ligada a los grandes movimientos históricos de su época. Este lazo no significa de ningún modo una dependencia mecánica, pero seguir a Jesús es algo que cala hondo en el devenir de la humanidad» (Gutiérrez 1986a: 39). Como ejemplos podríamos citar la espiritualidad mendicante en las personas de San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán; en San Ignacio de Loyola y su interés por la libertad humana orientada a Dios y a los demás; o en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila en su relación con la reforma de la Iglesia católica. Todos ellos siguen a Jesús en los momentos históricos que les tocó vivir.

De este modo, Gustavo Gutiérrez plantea valorar la espiritualidad que surge de la lectura de la propia experiencia para convertirse en comunidad de testigos del resucitado. Y la muerte prematura de muchas personas llama a comprometerse en el medio en que se vive, de modo especial con los más pobres, los cuales levantan preguntas a nuestra conciencia cristiana. Esta será una respuesta al Dios de la vida, que está atento a la vida de los que ama. El Dios de la vida, que supera la muerte, llena de esperanza al creyente y lo acompaña a caminar. Para Gustavo Gutiérrez: «este es el pozo en que tenemos que beber si buscamos ser fieles a Jesús» (Gutiérrez 1986a: 46). La imagen del pozo desea mostrar que la espiritualidad es como aquella agua que surge del fondo de la experiencia de fe. La espiritualidad de la Iglesia se recrea siempre volviendo a sus fuentes.

Así, Gutiérrez resalta el valor colectivo del seguimiento de Jesús, el cual no se limita a un camino individual. Por lo tanto «la sorpresa puede venir también de que el sujeto de la experiencia que abre la ruta a una espiritualidad es un pueblo entero y no una personalidad destacada y en cierto modo aislada, por lo menos al inicio» (Gutiérrez 1986a: 42). El autor considera que esto recuerda las imágenes bíblicas de la marcha del pueblo, ya sea en el Éxodo en el Antiguo Testamento o en el camino del libro de los Hechos de los Apóstoles.

La espiritualidad que se propone tiene como rasgo ser comunidad eclesial, que busca ser solidaria, reconoce una espiritualidad colectiva y vive dentro de la Iglesia. Por otro lado, está marcada por la religiosidad de un pueblo que sufre, pero que cree en Dios (Gutiérrez 1986a: 43).

El seguimiento de Jesús es fuertemente resaltado y su resurrección nos muestra al Dios de la esperanza. Gustavo Gutiérrez considera que se ha de valorar la experiencia que los pobres tienen de Dios, la forma en que lo viven y lo aman; en este sentido su experiencia puede ayudar al seguimiento de otros. Por su parte, *Puebla* hablaba del potencial evangelizador de los pobres (*Puebla* 1979: 1,147). Lo que está entre manos es reconocer nuestra experiencia en nuestro seguimiento del Señor: «esa nueva realidad invita a salir de un mundo familiar y frecuentado, y lleva a muchos a releer la propia tradición espiritual y reencontrar vitalmente sus fuentes, se trata sobre todo de hacer

nuestro el mundo del pobre, su manera de vivir su relación con el Señor, y de asumir la práctica histórica de Jesús» (Gutiérrez 1986a: 45).

El seguimiento de Jesús se ha de vivir en un contexto eclesial, por lo tanto, el discípulo se ha de vivir en una comunidad cristiana como lo muestra la historia de la Iglesia.

### 3. EL SEGUIMIENTO DE JESÚS DEFINE EL CRISTIANISMO

Hemos de resaltar que para Gustavo Gutiérrez el centro de una espiritualidad cristiana ha de encontrarse en el seguimiento de Jesús. Esto obliga a contar con un conocimiento bíblico del tema. Este rasgo es importante, dado que el proceso de evangelización vivido ha de ser reforzado desde la centralidad cristológica. Por lo tanto, se ha de poner a Jesús en el centro de la vida cristiana.

El seguir a Jesucristo implicará vivir una experiencia de discípulo: es una respuesta a una llamada. Ella se ha de realizar en un camino, al cual le hemos llamado «caminar en el Espíritu» (Rm 8,4), que implica un aprendizaje que se realiza a lo largo de un itinerario de búsqueda de Dios: «encuentro con Cristo, vida en el Espíritu, ruta hacia el Padre» (Gutiérrez 1986a: 49). En esta parte, nos aproximamos a textos bíblicos que pueden ayudar a interpretar la vivencia cristiana en el mundo andino.

Gustavo Gutiérrez considera que «la espiritualidad es un caminar en libertad según el Espíritu de amor y de vida. Ese andar tiene su punto de partida en un encuentro con el Señor» (Gutiérrez 1986a: 49). Todo comienza con la llamada del Señor: «no me eligieron ustedes a mí, sino que yo les he elegido» (Jn 15,16). La experiencia de Dios vivida en el mundo andino marca la vida cristiana y sus maneras de expresarla. Asumir esta experiencia hace que nos encontremos con un fundamento radical en la Iglesia andina. Desde ahora podemos afirmar que «una experiencia espiritual se halla siempre al inicio de un itinerario espiritual; dicha vivencia es posteriormente reflexionada y propuesta a toda la comunidad eclesial como un modo de ser discípulo de Cristo. La espiritualidad no es por tanto, como a veces se dice, el campo de aplicación de una teología determinada» (Gutiérrez 1986a: 50).

Sin embargo, Gustavo Gutiérrez recuerda que la experiencia espiritual y la reflexión teológica están comunicadas: «a una perspectiva espiritual le sigue una reflexión sobre la fe (una teología) tal como es vivida en aquella» (Gutiérrez 1986a: 50). Esto significará que el nivel de vivencia de la fe fundamenta el de la inteligencia de la fe: creo para comprender. La espiritualidad es importante para dar relevancia a la teología y el análisis teológico es importante para esclarecer lo que es la espiritualidad. Para Gustavo Gutiérrez los evangelios muestran la experiencia de la fe como punto de inicio de todo testimonio y reflexión. El seguimiento del Señor marca la experiencia espiritual y teológica. Una reflexión teológica que toma fuerza y profundidad en tanto dentro de ella se encuentre tal experiencia espiritual. Desde aquí se puede ver que una inculturación de la fe no se limita a nuevas pedagogías, ella ha de tener como base una vida espiritual desde la Iglesia que reflexiona su fe:

El discurso sobre la fe parte de, y se orienta a, la vida cristiana de la comunidad. Una reflexión que no ayude a vivir según el Espíritu no es una teología cristiana. En definitiva toda auténtica teología es una teología espiritual. Esto no enerva su carácter riguroso y científico. Lo sitúa. (Gutiérrez 1986a: 52)

De este modo, la teología no es una tarea individual, sino una función eclesial. Dentro de toda espiritualidad se encuentra una experiencia que se enmarca en un tiempo y que busca responder a las preguntas propias de su medio. Es así que preguntar por la religión en el mundo andino lleva a profundizar sobre la evangelización realizada, sobre el tipo de vivencia de la fe que nos ha dejado y sobre la capacidad de reflexionarla para seguir mejor a Jesucristo. La espiritualidad se sitúa en el ámbito de la experiencia cristiana. Se puede afirmar entonces que la fe cristiana en el mundo andino, dentro de su historia y sus maneras de expresarse, va marcando una espiritualidad. Si nuestra elaboración teológica no se ubica en un contexto de fe, corremos el riesgo de producir una metafísica religiosa sin asidero en la comunidad eclesial.

El encuentro con Jesús se ha producido en el mundo andino, dentro de su historia y dentro de su proceso. En este encuentro hemos descubierto su misterio y nos ha brindado una misión. El reto de este encuentro es que llama al testimonio y a la comunicación de lo que vivimos. Los encuentros con el Señor se siguen repitiendo en la historia y en las culturas. Un ejemplo de estos encuentros con Jesús será el que presenta San Juan:

Al día siguiente estaba allí Juan otra vez con dos discípulos y, fijando la vista en Jesús que pasaba, dijo: Ese es el cordero de Dios. Al oír estas palabras, los dos discípulos se fueron detrás de Jesús. Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les preguntó: ¿Qué buscan? Le contestaron: Señor (que equivale a «Maestro»), ¿dónde vives? Les dijo: Vengan y verán. Lo acompañaron, vieron donde vivía y empezaron a vivir con él aquel día mismo; serían las cuatro de la tarde. (Jn 1,35-39)

Este encuentro con el Señor se sigue repitiendo y marca nuestras vidas y culturas. Desde él nace un discipulado. Los discípulos seguirán al maestro y han de asumir las exigencias de dicho discipulado. La peculiaridad de este Maestro es la coherencia de su vida, Él enseña con su testimonio. El proceso de encarnación significará ingresar a la historia humana, hacer presente a Dios entre los seres humanos: «el seguimiento de Jesús implica para todos el compromiso en una misión, para lo cual, como el maestro, es necesario acampar en la historia humana y desde allí dar testimonio del Padre» (Gutiérrez 1986a: 58). En este sentido, la primera parte de nuestra investigación buscó profundizar en el aporte que brinda la inculturación para aproximar de una manera más fidedigna el mensaje del Evangelio.

La comunicación y el testimonio son los pasos siguientes en todo encuentro con el Señor. El núcleo de una fe cristológica es afirmar que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Cristo. El inicio del Evangelio de Marcos afirma: «origen de la Buena Nueva de Jesús, Mesías, Hijo de Dios» (Mc 1,1) y el Evangelio de Juan termina diciendo: «hemos escrito estas para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengan vida gracias a él» (Jn 20,31). Esto nos encaminará a ser comunidad a través de la historia para testimoniar a Jesús en la historia de los hombres. Es así que el Concilio Vaticano II ha reconocido que toda acción evangelizadora es propia de toda la Iglesia y de todos los creyentes: «el seguimiento de Jesús no es una cuestión individual. Se trata de una aventura colectiva» (Gutiérrez 1986a: 59).

El seguimiento como respuesta implica una manera de vivir. En el Evangelio se dirá: «[...] y convocando a la gente con sus discípulos, les dijo: “si alguno quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, lleve a cuestas su cruz y sígame. Pues el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí y el Evangelio, la salvará”» (Mc 8,34-35). Este texto no lo podemos asumir como el simple rechazo de Jesús a una lectura de su

predicación en clave política; en estos versículos, Jesús muestra que su misión es espiritual. Lo que llevó a Jesús a la cruz fue su predicación del Reino de Dios, es un mensaje que implica a toda la existencia humana entera. En este sentido dirá Gustavo Gutiérrez:

No basta reconocer a Cristo en Jesús, es necesario aceptar lo que eso implica. Creer en Cristo es también asumir su práctica; porque una profesión de fe sin seguimiento es incompleta; tal como se afirma en Mateo: «no todo el que dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino aquel que hace la voluntad del Padre» (Mt 7,21). (Gutiérrez 1986a: 69)

El comportamiento ha de ir acorde con la opinión versada, la ortopraxis guarda una coherencia con la ortodoxia. La invitación es a escuchar la palabra y ponerla en práctica. La práctica del seguimiento llevará a un mayor compromiso. Por otra parte, la práctica ayuda a que nuestro trabajo teológico se enriquezca, sea dinámico y entre en diálogo con nuestra historia:

Por eso la pregunta «¿quién dicen ustedes que soy yo?» sigue abierta, su demanda no termina con nuestra profesión de fe o su sistematización teológica. Es una cuestión siempre exigente para nuestra vida y para la de toda la Iglesia. Ella desafía permanentemente la fe cristiana, llevándola hasta sus últimas consecuencias. (Gutiérrez 1986a: 71)

Los seguidores de Jesús hablan y actúan en nombre de Jesús, es así que su modo de actuar habla a los otros sobre el misterio de Jesús mismo.

#### 4. ESPIRITUALIDAD Y EXPERIENCIA HUMANA

Son los momentos fuertes de experiencia con el Señor los que marcan nuestro seguimiento y alimentan nuestra vida espiritual como creyentes y como comunidad. Ellos son el pozo al que se vuelve muchas veces para renovar nuestra fe. Nuestra experiencia espiritual se convierte en fuente, es una reflexión sobre nuestra experiencia de vida y base del seguimiento.

Hemos afirmado que la historia de la espiritualidad muestra que ella siempre parte de una experiencia que luego reflexiona desde su vivencia y es ofrecida a la Iglesia como un modo de seguir a Cristo; no queda encerrada en ella misma. También se ha dicho que el encuentro parte del Señor, Él es quien llama y convoca. La experiencia es fuente de vida y punto de partida. Desde aquí, la experiencia espiritual es reflexionada y convertida en teología, este proceso ayuda a que sea más fácil su comunicación y ayuda a discernir la experiencia espiritual.

Los Evangelios y epístolas apostólicas surgieron desde la experiencia de la Iglesia, tratando de responder a la misión a la cual fueron llamados los primeros cristianos. El discurso sobre Dios se irá haciendo desde la experiencia eclesial. Dios nos da su palabra revelada por medio de seres humanos. El testimonio de los primeros cristianos es el que animará a otros a unirse al seguimiento de Cristo. Es así que al mismo tiempo se irá creando un discurso sobre Dios, desde aquí cobran valor los Evangelios y cartas epistolares. Podemos afirmar que la Biblia es un discurso sobre Dios en la experiencia humana.

Desde la teología de la misión luego del Concilio Vaticano II se considera que «será finalmente la comunidad cristiana la que marque el proceso de inculturación, de manera

concreta y particular, de esta manera, ella participará en la vida de Cristo» (Roest Crolius 1978: 736). Así, la Iglesia particular será la promotora del proceso de inculturación, a través de toda la comunidad unida, desde su obispo hasta cada uno de los fieles.

Una lectura interpretativa puede ayudar a la comprensión de la inteligencia de la fe. Ello significa que en el ser humano todo acto de conocimiento es un acto de interpretación. El reto es poner en diálogo la tradición cristiana con nuestra experiencia humana. No olvidemos que no puede existir una afirmación sobre Dios que no tenga consecuencias sobre el ser humano. En esta línea, Andrés Tornos considera que «el saber eclesial se debe a la revelación, a la experiencia histórica y la reflexión; es decir, que se realimenta a lo largo del tiempo con experiencias vividas, por lo que se atiende a la revelación y se explicita, dado el caso, por la reflexión» (Tornos 2001: 135). Por su parte, Mario de França Miranda afirma: «la respuesta de un ser humano no puede prescindir de su contexto sociocultural, siempre la fe es fe inculturada. Hemos de asumir que la experiencia salvífica no nace directamente de la experiencia, pero presupone una comprensión, una interpretación de la experiencia» (De França Miranda 2002: 87).

Si experimentar es conocer a través del conocimiento directo con los seres humanos, a lo largo de la obra *Beber en su propio pozo*, Gustavo Gutiérrez nos ofrece el valor de la experiencia interpretada del creyente y de la comunidad para crecer en el espíritu. Desde aquí la experiencia de fe en el mundo andino puede releer su historia a partir de lo que Dios ha hecho y sigue realizando en la historia humana, de tal modo que siempre las nuevas experiencias puedan ser asumidas desde nuestra fe. Así, experiencia y reflexión siempre aparecen unidas. Al creyente la fe lo mueve y lo lanza a nuevas experiencias y en ocasiones se verá obligado a replantear su experiencia de fe. Gustavo Gutiérrez se pregunta: «¿Cómo agradecer el don de la vida desde nuestra realidad de muerte temprana e injusta? ¿Cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de las hermanas y hermanos?» (Gutiérrez 1986a: 15). Esto significa que los signos del Reino muchas veces no son claros y que hemos de interpretarlos. El ser humano experimenta interpretando, ambas dimensiones viven juntas y así el hombre puede dar sentido a lo que le acontece.

El hombre andino cuenta con muchas riquezas en su experiencia de Dios, ya que la acción salvífica se hace presente en su propia experiencia y se expresa en palabras y desde aquí podemos valorar la experiencia religiosa presente. Estos creyentes se expresan con los medios que cuentan, sin que ello deje de ser una experiencia total tanto en el nivel personal como en el comunitario. Se dirá: «no hay aspecto de la existencia humana que escape al seguimiento de Jesús. Ese camino abarca todas las dimensiones de nuestra vida [...]. La espiritualidad no se restringe a los aspectos así llamados religiosos, la oración, el culto. Se trata de toda la experiencia personal y comunitaria» (Gutiérrez 1986a: 130). Si esto es verdad, se puede afirmar que el campo ético sigue siendo una dimensión donde el mensaje de Dios no termina de hacerse presente en el mundo andino.

De modo general, la experiencia de fe de los cristianos en las comunidades cristianas de América Latina lleva a que se vaya formando un modo compartido de vivir la fe. La vivencia espiritual, la experiencia vivida, es fruto de un encuentro con Jesucristo.

Gustavo Gutiérrez, siguiendo la imagen de Bernardo de Claraval (Gilson 1943: 20) para hablar de espiritualidad, invita a «beber en su propio pozo». Nuestro pozo es nuestra propia experiencia, de tal modo que mediante el discernimiento podamos saber lo que nos va pidiendo el Señor. El reto será mostrar por qué la salvación que viene de Jesucristo sigue siendo clave para el hombre contemporáneo.



## 5. CAMINAR SEGÚN EL ESPÍRITU

Gustavo Gutiérrez considera que el seguidor de Jesús ha de comunicar su vida espiritual, la vida según el Espíritu; pero ello hemos de comprenderlo de manera correcta. El seguimiento nace de un encuentro con el Señor y continúa con un «caminar en el Espíritu» (Gutiérrez 1986a: 74). Así se puede comprender que caminar en el Espíritu significa seguir a Jesús y que el tiempo de la Iglesia es el tiempo del Espíritu.

El autor intenta clarificar lo que se ha de entender por espiritual, dado que bajo esa palabra se ha explicado el seguimiento de Jesús. Para ello considera que es conveniente precisar el tema desde las escrituras y las grandes espiritualidades. El problema principal lo encontrará en la distinción a utilizar para entender cuerpo y alma en las escrituras.

Gustavo Gutiérrez afirma: «el discípulo del Señor vive en y según el Espíritu que es libertad y amor porque es vida, y no en y según la “carne” que es ley y pecado porque es muerte» (Gutiérrez 1986a: 74). Esta teología se encuentra presente sobre todo en la obra paulina, en la cual se centrará Gustavo Gutiérrez para su presentación. Con una buena comprensión de lo dicho se puede entender mejor la manera de vida de aquel que desee hacer presente al Señor en el contexto cultural al cual pertenece.

La teología paulina y su terminología propia han de ayudar a comprender la especificidad de carne, espíritu y cuerpo. El seguimiento de Jesús como una vida según el Espíritu se encuentra en Romanos (8) y en Gálatas (5).

La palabra carne ofrece una diversidad de sentidos, pero designa sobre todo la substancia de la que estamos hechos los seres humanos; además califica a toda la persona como una totalidad. Por lo tanto, la carne no es un elemento que unido al espíritu, o alma, constituye a la persona humana. El uso del término carne no tiene una connotación moral, estamos hablando del ser humano en tanto criatura material, corporal, carnal. Todos compartimos esta condición humana, la cual nos hace solidarios unos con otros. Por otro lado, la carne es debilidad y mortalidad, lo cual marca una diferencia con Dios. La fragilidad no afecta a una parte del ser humano, afecta a la persona en su totalidad. Esto producirá un encerramiento en el mismo individuo que niega a los demás y a Dios. Pablo ligará la carne al pecado, a la ley y en definitiva a la muerte, oponiendo la carne al espíritu. Estar en la carne se traducirá en obras; las «obras de la carne» no son solamente de tipo físico, son acciones de la persona en su totalidad. Esto significa finalmente morir: «porque si según la carne viven, morirán» (Gutiérrez 1986a: 81). Esto se opone a «caminar según el Espíritu», que es ir hacia la vida (Gutiérrez 1986a: 76-82), la cual incluye la dimensión personal y grupal.

El término espíritu<sup>185</sup> evoca la vida. De este modo, Pablo afirmará que «el espíritu es vida» (Rm 8,10), representando a la persona humana en su totalidad, desde el dinamismo que lo ayuda a actuar. Es un soplo de vida y hace referencia a la voluntad de Dios y anima a amar a Dios. Por otra parte, el espíritu ayuda a sentirse hijos de Dios y hermanos de Jesucristo. Finalmente este espíritu es Dios mismo. Es el espíritu de Dios que habita en nosotros y es el espíritu de Cristo (Rm 8,9). Si podemos ser calificados de

<sup>185</sup> Del hebreo *ruah*, del griego *pneuma* y del latín *spiritus*. Carlo Maria Martini le da un sentido vital: «El Espíritu, en la Biblia, es el principio activo de santificación. Quien se adhiere a Cristo se hace de tal manera uno con él, en el afecto, en el pensamiento, en el sentimiento e incluso en el poder de transformación, que se convierte con él como en un único organismo vital, según lo indica Pablo en Gal 2,20: “Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí”» (Martini 1997: 20).

seres espirituales, ello se debe a la presencia de Dios, esa presencia del espíritu en el ser humano. Dios mismo es la fuente de vida.

Por otra parte, para que se pueda comprender el significado de la vida según el espíritu, se ha de estudiar el término cuerpo<sup>186</sup>, el cual hace referencia –como carne– al aspecto exterior; por otro lado, el cuerpo no es algo que la persona tiene sino algo que la persona es. En el cuerpo actuará la fuerza de la muerte, la carne; y al mismo tiempo la fuerza de la vida, el espíritu. El cuerpo no queda fuera de la economía de la salvación, él también está llamado a vivir en el espíritu. Tanto carne como cuerpo guardan una significación de solidaridad, hacen referencia a la relación entre los seres humanos. De este modo, Pablo podrá hacer referencia a la Iglesia como cuerpo de Cristo. En cuanto cuerpo se puede vivir según el espíritu, dado que por medio del bautismo podemos vivir desde la resurrección del Señor, nos convertimos en templos del Espíritu.

El tema del cuerpo de Cristo en Pablo es un punto importante para nosotros, aquel cuerpo muerto y resucitado muestra que la vida vence a la muerte (Rm 6,9); este cuerpo de Cristo es la comunidad cristiana entera: «ustedes son cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte» (1 Cor 12,27). El paso de la muerte a la vida es la invitación para todo cristiano, ya que normalmente la existencia humana se mueve en un mundo donde discurren la muerte y la vida. Es así que Gustavo Gutiérrez podrá afirmar que caminar según el espíritu es rechazar la muerte (el egoísmo, el desprecio a los demás, la codicia, la idolatría) y escoger la vida (el amor, la paz, la justicia). Ha de ser la persona completa, de modo íntegro, la que ha de optar por el espíritu, finalmente, por la vida. De este modo, la espiritualidad será caminar según el espíritu, conociendo su capacidad de liberar al ser humano del pecado y de la muerte.

De este modo, la espiritualidad ha de crear vida, propiciar la vida frente a la muerte, no se constituye en la separación de cuerpo y alma, ni de espíritu y materia.

Para el cristiano, el seguimiento de Jesús y su reflexión parten de la experiencia suscitada por el Espíritu<sup>187</sup>. La experiencia de fe de la Iglesia ha de ser discernida para saber lo que el Señor va pidiendo en nuestro camino. Desde San Pablo conocemos que seguir a Jesucristo es un caminar en el Espíritu. Para Gustavo Gutiérrez, la acción de liberar finalmente significa dar vida e incluirá toda la vida:

En este contexto deben ser comprendidas (no ahogadas) las distinciones entre lo material y lo espiritual, lo temporal y lo religioso, lo personal y lo social y otras del mismo género. El estudio de Pablo nos revela que para él la oposición fundamental es la que se da entre la muerte y la vida. (Gutiérrez 1986a: 12)

Esta experiencia se vive en Iglesia, por lo tanto, el camino espiritual es comunitario, es una comunidad la que se pone en marcha en el seguimiento del Señor. La Alianza establecida por Dios la realiza con un grupo humano y no con una persona en particular. La Biblia muestra a Israel que responde a la iniciativa de Dios. Por otro lado, la espiritualidad no ha de ser entendida como una parte de nuestra existencia, ella habla de nuestra filiación, fruto del compartir un Padre común.

Hemos afirmado que el inicio del vivir según el Espíritu es el encuentro con el Señor.

<sup>186</sup> El término cuerpo (*soma*), como carne (*sarx*), traduce el hebreo *basar*, pero con rasgos propios.

<sup>187</sup> No existiría ningún dualismo, por ello se ha vuelto a la experiencia bíblica. De este modo, conocer la verdad es hacer la verdad, conocer a Jesús es seguir a Jesús.

Este recorrido no se hace solo, se hace con otros. En este sentido, la imagen del **Éxodo** judío hacia la tierra prometida ha sido inspiradora para mostrar el movimiento que crea en los seres humanos la experiencia de Dios. Por su parte, el libro de los Hechos llama al cristianismo naciente **el camino**. De este modo, el Espíritu acompaña a la comunidad naciente, a la Iglesia que se va formando. Desde el inicio el cristianismo se vive dentro de una colectividad. Desde aquí muchos cristianos se han animado a seguir este camino para enriquecerlo y ponerlo de acuerdo con sus propias épocas.

Resaltemos el significado del **Éxodo** (Ex 6,2-8) del pueblo judío en la tradición judeo-cristiana. El **Éxodo** guarda un sentido fundacional para el pueblo judío, la salida de Egipto representaba dejar atrás la esclavitud e ir en busca de la libertad. De este modo quedaba atrás la muerte y se esperaba una mayor fidelidad a Yahvé, lo cual no niega las infidelidades del pueblo. La opción de la salida necesitará asumirse como un proceso permanente, confirmarse en la opción de creer que la decisión lo aproximará al amor de Yahvé. La relación que se planteará entre Yahvé y su pueblo será aquella que mantienen padre e hijo. De este modo, el Pueblo de Dios conocerá sus preceptos y aprenderá a seguir sus caminos. La Alianza que se establece entre Dios y su pueblo tiene como base la gratuidad y el amor de Dios.

La tierra tiene gran valor en toda la cultura del Antiguo Testamento; es así que se resaltarán que ella es regalo del Señor, un signo de la gratuidad de la Alianza. La salvación entendida como autocomunicación de Dios no es solamente donada al individuo, ella es brindada a todo el pueblo judío. El único dueño de la tierra es Yahvé: «porque mía es toda la tierra» (Ex 19,5). Gustavo Gutiérrez recuerda las palabras de monseñor Luis Dalle al campesino indígena de su diócesis: «quisiera animar tu esperanza. Decirte que ames la tierra que germina, tu siembra, tus animales, tus herramientas [...]. Quisiera decirte que ames tu cultura, tu canto, tu lenguaje, tu estilo, tu familia y tu paisaje» (Tovar 1982: 68). El seguimiento del Señor asume al hombre en su integralidad y desde sus quehaceres. La tierra se ha de convertir en un lugar de comunión.

Para Gustavo Gutiérrez el tema del camino es importante en tanto aproxima a nuestra experiencia de fe y al método para reflexionar la fe: «método viene de *hodós*, camino. La reflexión sobre el misterio de Dios (eso es una teología) sólo puede hacerse desde el seguimiento de Jesús. Únicamente desde un caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre por toda persona humana» (Gutiérrez 1986a: 178). El tema del camino se encontrará presente en la espiritualidad de Israel. A continuación presentamos la idea de camino<sup>188</sup> dentro de la Iglesia primitiva, el libro de los Hechos de los Apóstoles hace suyo el tema.

Los escritos del Nuevo Testamento enseñan que la muerte y resurrección de Cristo llevan a cumplimiento las promesas de la Alianza, lo cual libera del pecado y de la muerte. En este sentido, la teología paulina del cuerpo de Cristo guarda un sentido eclesial y comunitario.

El libro de los Hechos de los Apóstoles llama al cristianismo **el camino** (*hodós*). En el texto de la conversión de Saulo se dirá:

<sup>188</sup> Este tema lo encontramos en la teología de Juan: Jesús es presentado como el camino y considerado como un estilo de vida y no tanto como una doctrina andante. «Yo he venido para que los hombres vivan y estén llenos de vida» (Jn 10,10); «Hablamos de la Palabra de Vida, pues la vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio» (1 Jn 1,1s).

Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al sumo sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del **camino**, hombres y mujeres, los pudiera llevar atados a Jerusalén. Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: «Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?». Él respondió: «¿Quién eres, Señor?». Y él: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues». (He 9,1-5)

Del mismo modo, en otro texto sobre su conversión dirá: «Yo perseguí a muerte este camino, encadenando y arrojando en las cárceles hombres y mujeres» (He 22,4). El término camino hace referencia a los cristianos, seguidores del Señor, con el deseo de oponerse a la denominación de secta. Así, el mismo Pablo dirá: «Te confieso que según el camino (*katá ten hodón*), que ellos llaman secta, doy culto al Dios de mis padres, creo en todo lo que se encuentra en la ley y está escrito en los profetas» (He 24,14; 19,9-23; 24,22). También se subrayará el sentido del camino: «camino de salvación» (He 16,17), «camino del Señor» (He 18,25) y «camino de Dios» (He 18,26). Este camino designa a las personas que siguen a Jesús y asumen su manera de vida y su mensaje. El modo de vivir y su doctrina darán sentido a los que siguen el camino: «los cristianos se caracterizan por un comportamiento, por un estilo de vida. Esto distingue a la comunidad cristiana en el mundo judío y pagano en el que vive y da su testimonio. Esa conducta es a la vez una manera de pensar y de actuar» (Gutiérrez 1986a: 107). Esta manera de entender el camino<sup>189</sup> ayuda a reconocer la coherencia de gesto y palabra a la que invita Jesucristo. Este estilo de vida se transmite a los otros a partir del testimonio y de esta manera anima al seguimiento.

Hemos de agregar que el camino cristiano ha de estar marcado por la experiencia de la caridad, la cual es fruto del Espíritu: «el camino de que se trata, y que sella el testimonio de la comunidad, es el del Espíritu, es decir, el del amor que se expresa en las obras. Ese es el camino de salvación, del Señor, de Dios» (Gutiérrez 1986a: 109). Aquel que viva en el amor se encontrará en la gracia y fuera de la ley. Es así que Jesucristo se vuelve radical para los del camino, en tanto su seguimiento asume como modelo a Jesucristo:

Eso es vivir «según Cristo, el Señor» (Col 2,6). En efecto el camino cristiano no está orientado por una ley exterior, se identifica más bien con una persona, con Jesús, ese hombre libre. De ello da testimonio la experiencia de la conversión de Pablo que traíamos hace poco a la memoria. Experiencia que todos concuerdan en señalar como el punto de partida de su teología del cuerpo de Cristo. (Gutiérrez 1986a: 109)

Para Pablo la persona de Jesús trae la libertad y aleja de la esclavitud, su centro será la caridad. Del mismo modo, el cuerpo de Cristo está llamado a la libertad, la cual es fruto del Espíritu. De este modo, Gustavo Gutiérrez afirmará que finalmente la espiritualidad es un caminar según el Espíritu.

Las imágenes bíblicas del Éxodo y la primitiva Iglesia han marcado la historia del cristianismo y han dado movilidad al ser humano en su seguimiento de Dios a partir de la acción del Espíritu. Es así que muchos místicos a lo largo de la historia han dado testimonio de la importancia del camino<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> Camino hace referencia al término hebreo *derek*.

<sup>190</sup> Entre los grandes maestros espirituales podemos señalar a San Juan de la Cruz y su *Subida al monte Carmelo* y a San Ignacio de Loyola.

Toda espiritualidad ofrece la posibilidad de brindar a la comunidad una novedad en el camino espiritual y reordena según su medio los grandes fundamentos del ser cristiano: «sucede que una determinada espiritualidad significa siempre una reordenación de los ejes fundamentales de la vida cristiana partiendo de una intuición central. Intuición de los grandes espirituales que responde a las necesidades y exigencias de su tiempo» (Gutiérrez 1986a: 118). Es así que pensar en seguir profundizando en el medio andino significará estar atento al medio en que nos encontramos, a su experiencia de Dios y a la síntesis en el paso de los siglos. La experiencia espiritual siempre está enmarcada en relación con la comunidad y la vivencia circundante, lo cual no disminuye su dimensión personal.

## 6. DIMENSIONES DE LA ESPIRITUALIDAD EN EL SEGUIMIENTO DE JESÚS

Hemos de presentar los rasgos de la espiritualidad que busca vivir el seguimiento de Jesucristo. Toda espiritualidad parte de una experiencia y encuentro con el Señor; la iniciativa divina es el punto de partida. El tema resume lo ya dicho: «encuentro con el Señor, vivir según el Espíritu, itinerario global y comunitario son dimensiones de todo caminar en búsqueda de Dios» (Gutiérrez 1986a: 120). Para Gustavo Gutiérrez, el medio latinoamericano pide seguir el ejemplo de Jesús para crecer en libertad y amar más. La experiencia religiosa exige dar vida y ayudar a liberarse para crecer en comunión con Dios y con los demás desde una espiritualidad que opte por la vida.

A continuación se presentan algunos rasgos que Gustavo Gutiérrez considera importantes para hacer más presente el Evangelio en el medio latinoamericano, los cuales se pueden aplicar al medio andino en particular. Para entender esta espiritualidad se ha de reconocer el contexto desde el que se habla, al igual como se hace para comprender a los grandes místicos de la historia de la Iglesia. Si el mensaje bíblico interpela nuestra vivencia, él nos lleva también a reconocer la realidad de pobreza existente, aceptando que el mundo andino se encuentra entre las zonas que más sufren rechazo y postergación.

La espiritualidad inculturada en el medio andino, y por extensión en el latinoamericano, presentaría como rasgos la conversión, la gratuidad, la alegría, la infancia espiritual y la comunidad. Todos ellos tienen sentido cuando funcionan como conjunto.

En primer lugar, la conversión, que ha de exigir solidaridad. El camino espiritual comienza con una conversión que hace caer en la cuenta de que la vida es diversa y muchas veces responde a la falta de sentido con la que vivimos; esta conversión no se realiza de un momento a otro y quizás convoca a mantener una actitud abierta a la novedad del llamado: «a lo largo de los evangelios se dice en repetidas ocasiones, después de un gesto o palabra de Jesús, que “sus discípulos creyeron en él”; eso no significa que antes no tuvieran fe, sino que ésta se profundiza a medida que el tiempo transcurre» (Gutiérrez 1986a: 125) y es necesaria una conversión de la persona para vivir más plenamente la existencia de modo cristiano. Esta conversión invita a un crecimiento en la solidaridad, sobre todo con las personas más relegadas: «solidaridad que se presenta como una expresión precisa del amor cristiano; ella se arraiga además en las tradiciones culturales del pueblo indígena de este subcontinente» (Gutiérrez 1986a: 126).

El reconocimiento de nuestra condición de pecadores ayuda a reconocer que la fe, en ocasiones, no se ha traducido en gestos de solidaridad. El alejarse del pecado significa un cambio personal y social y como se ha afirmado anteriormente: «no se trata sólo de un

cambio interior sino de toda la persona con su corporeidad (factor de solidaridad como lo hemos visto estudiando a Pablo), lo que repercute en el tejido de relaciones sociales en que ella se encuentra» (Gutiérrez 1986a: 128). Por lo tanto: «deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela» (*Puebla* 1979: 31) en los rostros del pobre. Un corazón convertido crece en una opción por la vida y ha de mostrarse en un crecimiento de nuestra solidaridad desde el medio donde actuamos:

Esta solidaridad no se dirige sólo a personas tomadas individualmente. Ser pobre es una realidad más vasta y compleja que la simple pertenencia a un grupo social determinado (clase social, cultura, raza); pero al mismo tiempo no es posible no tener en cuenta el contexto de una colectividad cuyo destino comparte en definitiva una gran mayoría de personas. (Gutiérrez 1986a: 131)

El ser solidario exigirá reconocer el medio de los más necesitados; no será un camino individual, sino eclesial. La misión de la Iglesia, el hecho de ser testigo de la salvación que viene por Cristo, no es algo temporal o excepcional. La Iglesia ha de estar descubriendo a Cristo en las culturas y situaciones actuales para ser fiel a su vocación.

La gratuidad lleva a la eficacia. El autor invitará a ser capaces de descubrir los modos como el Señor llama, a discernir cómo el Señor sale al encuentro desde su propia iniciativa. Hemos de partir de la posibilidad de crear todo nuevo, la fe ha de llevar a una acción, la gratuidad y la eficacia actuarán juntas: «la experiencia y la noción de gratuidad del amor de Dios son primeras y centrales en la vida cristiana. Tal es el testimonio de toda la Biblia» (Gutiérrez 1986a: 142). El encuentro con el Señor siempre se da en gratuidad, la experiencia de Dios es una gracia, desde ella se puede hablar de dimensión contemplativa y vida de oración. En este aspecto, se plantea como reto para inculturar la fe el uso de los símbolos.

Esto nos debe mantener atentos a las celebraciones religiosas, en las cuales se pueda expresar la propia cultura y las problemáticas de la comunidad cristiana. Recordemos que Cristo es el camino para llegar al Padre, pero es también clave para reconocer al hermano. Nuestra invitación será a vivir en gratuidad toda la vida, es así que creer se convierte en un don recibido.

La alegría es victoria ante el sufrimiento, si bien la realidad de dificultad puede estar presente en las realidades de pobreza, tanto por la pobreza material como por la pérdida de valores culturales propios. Sobre este punto, Gustavo Gutiérrez recordará que «lo que se opone a la alegría es la tristeza, no el sufrimiento» (Gutiérrez 1986a: 149). La mayor prueba es la capacidad de celebrar presente en los grupos y comunidades humanas que parecería que no tendrían muchas razones para hacerlo.

En esta experiencia de seguimiento del Señor el martirio no se encuentra ausente. De este modo, el testimonio está presente en la misma inculturación de la fe. El martirio puede aparecer en el camino del seguimiento, pero no es algo que el cristiano busca para su santificación<sup>191</sup>. No buscamos la cruz, pero en el camino encontramos la cruz como resistencia al plan del Reino. El cardenal Carlo Maria Martini lo dirá en estos términos: «Jesús vino a proclamar la palabra de Dios para que la acogiésemos, mientras que la cruz indica que la Palabra fue rechazada» (Martini 1997: 67).

<sup>191</sup> La teología de la misión considera que «el testimonio de vida del apostolado puede en algunos casos terminar en el martirio, cuando el kerigma no es bien recibido» (Seumois 1993: 97).

La infancia espiritual es infaltable en el compromiso con los pobres. En América Latina se ha buscado conocer el significado de pobreza material y pobreza espiritual en el seguimiento de Jesús: «la reflexión al respecto ha continuado y se ha hecho más honda: sin duda el lazo entre infancia espiritual (eso es lo que pobreza espiritual significa en última instancia) y pobreza real es un elemento central de la vivencia espiritual que surge en América Latina» (Gutiérrez 1986a: 159). Esto significará un rechazo a la pobreza que es incapaz de vivir una solidaridad con los pobres<sup>192</sup>, sabiendo que muchas veces no se llegará a conocer plenamente su vida. La vivencia de la infancia espiritual ayudará a vivir la filiación divina y crecer en fraternidad con los demás.

Finalmente, la última dimensión es la comunidad desde la experiencia personal. A partir de cuando Jesús nos muestra que la comunidad trinitaria es el modelo de comunión y que por medio de Él nosotros también podemos participar, es que consideramos que la vida comunitaria busca aproximarse a la vida de comunión. Es así que luego del Concilio Vaticano II se ha intentado vivir la dimensión comunitaria con más profundidad en la vida de la Iglesia. Esto fue continuado por Paulo VI en *Evangelii nuntiandi*: «quienes acogen con sinceridad la Buena Nueva, mediante tal acogida y la participación en la fe, se reúnen, pues, en el nombre de Jesús para buscar juntos el Reino, construirlo, vivirlo. Ellos constituyen una comunidad que es, a la vez, evangelizadora» (Pablo VI 1995 [1975]: 18). Un elemento importante para evangelizar la cultura es el testimonio de la comunidad cristiana que vive en comunión y se lanza hacia afuera en el servicio que brota del Evangelio.

De este modo, en el medio latinoamericano se han desarrollado las comunidades eclesiales de base. Ya Manuel Marzal analizaba el rol que ellas juegan en la vivencia de la fe cristiana en la Iglesia. Por su parte, Gustavo Gutiérrez nos ha hablado de la importancia de la comunidad en el seguimiento de Jesucristo.

La experiencia comunitaria es vivida como experiencia eclesial dentro del camino del Espíritu. Espacio donde la Eucaristía es el centro de la comunidad. Además, la palabra bíblica ha ayudado a iluminar la historia actual y las comunidades desde la palabra de Dios buscan un intercambio y una iluminación para el seguimiento el día de hoy. Actualmente, la perspectiva eclesial es uno de los rasgos más resaltantes de la espiritualidad en América Latina. Siempre en concordancia con la teología posterior al Concilio Vaticano II, que ha mostrado que el misterio de la Iglesia está contenido en cada Iglesia particular, con tal de que esta no se aísle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera (Juan Pablo II 1991: 48). Es así que el tema de la vida de comunidad no es solo cuestión pastoral, sino una concreción de la eclesiología presente en el Concilio Vaticano II.

<sup>192</sup> El reconocimiento de la vida entre los pobres ayuda a responder «desde dónde» asumimos nuestra vivencia de fe: «Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar (en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara) en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo, sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a toda persona humana» (Gutiérrez 1986a: 162).





CUARTA PARTE

**ELEMENTOS PARA EL ESTUDIO DE LA FE  
EN EL MUNDO ANDINO**



# Capítulo VIII

## Hacia la profundización del estudio del cristianismo

### 1. RELIGIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA FE

La teología como reflexión de la fe ha de abrirse a elementos que ayuden a una mejor reflexión y al campo pastoral. Es aquí que las ciencias humanas, las cuales estudian las acciones del ser humano, entran en relación con la teología. Manuel Marzal consideraba que para que el Evangelio se haga presente en una cultura se ha de buscar profundizar en lo teológico, lo antropológico y lo cultural. Una buena teología pastoral en el mundo andino debe conocer los aportes de la antropología religiosa. Las ciencias humanas asumen lo filosófico, antropológico, lingüístico y cultural y la teología, por su misma naturaleza, entra en contacto y se relaciona con este tipo de ciencias y con otras y, sobre todo, con la filosofía. Tanto en el plano teórico como en el práctico estas ciencias ofrecerán elementos para clarificar e interpretar mejor la experiencia de fe; de manera que los estudios sobre el hombre ayudan a la investigación teológica. En esta línea, Manuel Marzal se aproxima a una valoración de las ciencias humanas dentro del estudio de la fe, sobre todo en los procesos de inculturación, lo cual nos hace estar atentos a las grandes problemáticas que vive la comunidad de creyentes y a los cambios del fenómeno religioso.

El interés de la teología por las ciencias humanas y la pregunta por su propio método pertenece a su misma esencia, de modo que el enriquecimiento con otras ciencias amplía su discurso. El trabajo teológico se centra en la revelación que se manifiesta plenamente en la persona de Jesucristo y busca reflexionar sobre la fe de modo inteligente. Esta pequeña definición clásica de teología abre a lo que es una característica de esta investigación: la necesidad de diálogo de la teología con las ciencias humanas. Como toda ciencia, la teología ha sufrido evolución y cambios. Rino Fisichella afirma: «esto es señal de una característica determinante del saber teológico: la historicidad de la reflexión de la fe, que permite al mismo tiempo mantener siempre viva la pregunta sobre la inteligibilidad del misterio y encontrar una respuesta que sea conforme a las diversas conquistas del saber humano» (Fisichella 1990b: 1413). La revelación se hará comprensible por medio del trabajo teológico, ya que la fe no está cerrada a la razón: el mismo acto de creer implica un modo de conocimiento y la razón ayudará a que la fe pueda ser transmitida con claridad.

El trabajo teológico se ve enriquecido cuando asume aportes de otros campos del saber: «para la relación práctica entre la teología y las ciencias son de gran importancia la

apertura, la solidaridad participativa, el diálogo y la interdisciplinabilidad. Una teología aislada y en este sentido “pura” incurre en un aislamiento cognoscitivo y se vuelve vacía de realidad, alejada del mundo» (Seckler 1990b: 1429).

Recordemos que desde la Ilustración en adelante los campos del conocimiento se fueron emancipando. La ciencia, la técnica y la política tomaron distancia de lo que afirmaba la religión. La tradición religiosa deja de ser un factor determinante para el pensamiento y la acción: «se descubrieron las leyes propias de los campos objetivos y culturales mundanos, un conocimiento que por fin el Vaticano II ha hecho suyo» (Kasper 1974: 52). Esta actitud nos ayuda al diálogo con otros campos del saber.

El Concilio Vaticano II, a través de *Gaudium et spes* tomó las preguntas constitutivas en el nivel antropológico y además reflexionó sobre la situación cultural y social de la humanidad en su proceso histórico, con el deseo de que la transmisión de la fe sea más clara al mundo. En esta línea, a mediados de la década de 1980, Juan Alfaro afirmaba: «es ante todo la teología sistemática (fundamental y dogmática) la que necesita tomar contacto con las ciencias humanas, especialmente con el análisis del lenguaje, con la “psicología de lo profundo” y con la sociología» (Alfaro 1994: 139). Más adelante, a inicios de la década de 1990, Salvador Pié-Ninot, refiriéndose en particular a la teología fundamental, considerará que ella es una ciencia fronteriza y dialogal, en tanto se encuentra en diálogo con diversos enfoques filosóficos, bíblicos, pastorales, pragmáticos, etc.; todo ello con el deseo de dar razón de la fe y hacerla capaz de transmisión (Pié-Ninot 2002: 28-29). Por su parte, Hans Waldenfels consideraba que la teología fundamental debería realizarse sin perder contacto con su contexto sociohistórico y dentro de ello incluía las experiencias vitales y la cultura existente. Este empeño teológico no puede separarse de la religión concreta y reconoce la importancia de la acción eclesial, dado que para su argumentación necesitará un conjunto de métodos, sobre todo de la filosofía de la religión, pero también de la filosofía y la ciencia histórica, en tanto que el cristianismo es histórico, lo mismo que de las ciencias sociales, en tanto todo grupo o comunidad tiene modos propios de socialización (Waldenfels 1994: 15, 104). En el momento actual, la teología con las herramientas que aportan las ciencias humanas puede enriquecer su reflexión científica para interpretar la experiencia humana. De este modo, se pueden reconocer los diversos intentos de poner en diálogo el trabajo teológico con otros campos variados del saber y se puede afirmar que las ciencias humanas ofrecen herramientas para la reflexión teológica en un medio como el andino, dado que ayudan para el análisis de los procesos culturales e históricos. Ellas, pues, complementarían nuestro quehacer teológico.

Los valiosos estudios de Mircea Eliade (1998) y Rudolf Otto (2005) sobre la religión subrayan la dimensión misteriosa de Dios, el cual se encuentra más allá de lo que se puede concebir en nuestra reflexión. Esto marca una distinción entre lo divino y lo natural, manteniendo al margen lo divino de la experiencia humana. Se trataría de la clásica separación que se realiza en los estudios religiosos entre lo sagrado y lo profano, cosa que hoy parece difícil de comprender en sociedades secularizadas y se considera que pertenece solamente a las sociedades tradicionales.

Conviene recordar las consecuencias que trae el hecho de afirmar que Dios asume un rostro humano en la persona de su Hijo. Ello significa que esta pugna entre sagrado y profano desaparece: Dios mismo ha ingresado en la historia humana, nada le es extraño a Dios, la historia ha sido santificada. Sin embargo, el estudio de Rudolf Otto sobre lo numinoso ayudaría a entender posteriormente, de otra manera, la teología y a valorar la

experiencia religiosa. Se sabe que el lenguaje del símbolo está presente en el campo de lo religioso, en el terreno del hombre que experimenta lo santo. El símbolo cristiano irá más allá buscando aproximarse a la situación existencial. José Luis Idígoras usa la definición de Rudolf Otto para hablar de lo santo, aquella experiencia de lo fundamental, resaltando el misterio como decisivo en la religión:

La realidad que suscita tales sentimientos es el *mysterium tremendum*. Es el mismo R. Otto el que lo ha descrito con dos características que suscitan en el ánimo sentimientos contrarios. Por un lado es *tremendum*, impactante, sobrecogedor, suscita estupor y espanto. Aleja y provoca la distancia. Pero al mismo tiempo esa dimensión atemorizadora es *fascinans*, fascinante, embriagadora, seductora y atractiva. Atrae hacia sí con fuerza delirante. (Idígoras 1986: 42)

La ciencia de la religión estudia el fenómeno religioso, siendo diversa de la filosofía y la teología. Si bien la religión cuenta con un contenido racional, no se limita al campo de la razón, es decir, la vitalidad de la religión se produce en su capacidad de superar a la misma razón, ello la mantiene dentro del misterio y el respeto. Cicerón consideraba que el origen latino de la palabra religión era *religio*, término que deriva de *re-ligere*: «estar atento, considerar y observar, mantenerse unidos» (Dhavamony 1990b: 1128). La experiencia religiosa pondrá al ser humano en contacto con una realidad absoluta que interviene en el hombre. Esta experiencia religiosa se encuentra siempre en unas estructuras culturales determinadas desde las que se interpreta.

El tema de la religión es actualmente tratado desde la teología con el deseo de ofrecer una reflexión teológica sobre ella. Una posible definición teológica de religión sería la siguiente: «la religión ha de ser definida como relación del hombre con el fundamento de su esencia, existencia y sentido. Esta relación comprende un conocimiento y un reconocimiento, un abandono total y existencial, y califica este fundamento como no mundano, santo, numinoso, misterioso» (Fries 1979: 531). Esta definición habla del hecho religioso y de su cercanía con la esencia del ser humano; además, la experiencia religiosa abarca a todo el ser humano y a la comunidad a la que pertenece. Propia de la religión es su expresión por medio de explicitaciones diversas: palabras, gestos, signos y otras manifestaciones, sin que ello niegue que es una experiencia individual. A la teología le interesa aproximarse a la religión en tanto es el hombre religioso el que recibe el mensaje de la revelación. Y el hombre que escucha la revelación es aquel que es transformado. Siempre la revelación se hace presente a seres humanos que están inmersos en una «religión». De este modo, se ha de constatar que «podemos definir la revelación cristiana como religión, religión universal en el tiempo y en el espacio, religión de la humanidad, religión insuperablemente abierta, histórica, concreta y personal» (Fries 1979: 541). Esta definición busca ubicarse al interior de la experiencia de fe para que ella sea teológica y una propuesta de redención del ser humano.

El cristianismo cuenta con un rasgo particular que lo diferencia de otras religiones. No estamos ante el hecho religioso en el cual el hombre busca la divinidad ante sus necesidades de reconocimiento. En nuestro caso, el cristianismo es una religión en la que Dios busca al hombre para amarlo y salvarlo. Dios se revela a través de la historia y llega a plenitud a través de Jesucristo, el cual es la palabra encarnada. Dios ha querido comunicarse por medio de Jesús hecho persona humana. Desde aquí, la respuesta humana a esta autocomunicación de Dios es la fe: la palabra definitiva de Dios es dicha en Jesús. Por esta fe, el hombre reconoce que es llamado por Dios y que

lo invita a vivir en comunión, lo cual no lo deja en actitud pasiva, sino que moviliza toda su persona.

Ciertamente, los estudios bíblicos han enriquecido la presentación del tema de la fe<sup>193</sup>. Para el Antiguo Testamento, el acto de creer hace referencia a lo sólido y seguro, mientras que la fe hace referencia al hombre en su conjunto. En el Nuevo Testamento, la fe hace referencia a creer en la palabra de Jesús, es poner la confianza en Jesús (CEV II 2002: 173-174). Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el Dios que se ha manifestado en la historia entra en relación con el hombre por medio de la fe. Quizás el Antiguo Testamento resalta más el valor de la historia, mientras que en el Nuevo Testamento hay un elemento que se une al sentido histórico: la acción de contar con Jesús como Salvador: Jesús será el camino de salvación y por medio de su seguimiento envía en misión al hombre.

Partimos de afirmar que el sujeto creyente es primeramente llamado por Dios e invitado a la salvación por medio de la persona de Jesucristo. Los tiempos previos a Jesucristo fueron de preparación de lo que sucedió: la Encarnación de Dios en Jesucristo.

Los Evangelios muestran que Jesús se sentía enviado en misión. Posteriormente a Cristo, se produce una etapa de misión, con el compromiso soteriológico centrado en la persona de Cristo. La actualización del plan salvífico de Dios se realiza en la Iglesia por medio de la misión. Esto significa que se encuentra en acción, es decir, en marcha, lo cual sería una conciencia de una misión continua. Será Jesús el que invite a continuar la misión (Mt 28,16-20; Mc 16,15-20; Lc 24,45-49; Jn 20,21). La Iglesia continúa la misión dejada por Cristo y vive en la presencia del Espíritu. Este ayudará a que la comunidad dé testimonio de Cristo. Considerar real la acción del Espíritu Santo invita a reconocer que la misión no se limita a lo que la misionología llama implantación de la Iglesia<sup>194</sup>, sino que ella guarda en sí la escatología como horizonte. W. Kasper considera que:

La «diferenciación de lo cristiano» debe hacerse sobre la base de la escatología cristiana. Si tomamos escatología en este sentido, no hay que entender por *escatha* sólo las llamadas realidades últimas [...], esto es el *escathon*, que no existe sólo al final, sino que ya penetra ahora a la realidad, califica el presente y compromete al hombre. Por eso las afirmaciones escatológicas no son especulaciones sobre el futuro lejano pendiente, sino sobre un futuro que nos sale al encuentro aquí y ahora, determinando la realidad presente. (Kasper 1974: 197)

La historia de la salvación se fundamenta en el principio que afirma que la salvación viene a través de la historia. El entramado entre la fe y la religión muestra el carácter histórico del cristianismo. El tema de la relación entre fe y religión fue profundizado por Paul Tillich, afirmando que la religión es fe. Para conocer la relación intrínseca entre ellas y la ambigüedad que viven en el mundo andino, retomamos este enfoque. El tema de la religión y la cultura están presentes, considerando que el deseo e interés religioso se vislumbran en diversas esferas de la actividad cultural y llegando a afirmar que la

<sup>193</sup> La novedad de la comprensión de la fe ha estado desarrollada principalmente por la teología fundamental a partir de la profundización de los estudios bíblicos, los cuales han producido una teología bíblica más rica y personalista, la mayor muestra de lo cual será el mismo Concilio Vaticano II. El testimonio bíblico de la revelación histórica y personal perfila el tema de la religión al hablar del hombre como receptor de la revelación (Ardusso 2002: 662).

<sup>194</sup> Es decir, *Plantatio ecclesiae*.

religión no es una función especial de la vida espiritual del hombre, sino la dimensión de la profundidad en todas sus funciones (Rubens 2004: 155). La religión no necesita ser asumida dentro de una función ética o una función estética; la ubicación de la religión se encontrará en todas partes, en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre (Tillich 1969: 15). De este modo, la religión se ocupará de aquello que son las preguntas últimas y radicales.

La fe es recibida por gracia y no viene del hombre. La fe es la preocupación fundamental que afecta al ser humano, mientras que en la religión cobra mayor valor la expresión simbólica, dado que aquella tiende a expresarse (Tillich 1969: 58). Sin embargo, no se puede dar una experiencia religiosa al margen de la fe. En el medio latinoamericano y, en consecuencia también en el andino, el interés por la cultura ha estado presente en diversos campos de investigación, incluyendo la teología. El interés sociocultural surgido se daría en el análisis cultural: más en la profundización del estudio de la religiosidad popular y menos en el valor del símbolo.

## 2. LA RELIGIÓN COMO MUNDO DE LOS SÍMBOLOS

La religión no ha desaparecido como pudieron pensar algunos estudiosos del tema, sino que se ha vuelto más variada y, además, más compleja por medio de la modernidad, la urbanización y la globalización. Normalmente, las religiones son definidas como formas institucionales que buscan comunicar la relación del hombre con el absoluto, relación que nace como respuesta a la acción de la divinidad. El rasgo propio del cristianismo es que «no se interpreta como religión, sino como la misma vida divina penetrando la vida humana» (Boff 2001: 166).

Las mediaciones culturales y sociales no son ajenas a la inteligencia de la fe, dado que esta no se encuentra separada de su historicidad. Nuestro trabajo teológico tiene un aspecto teórico pero también un aspecto crítico-práctico. De modo especial, nos encontramos con el reto de analizar los elementos culturales para hacer presente el Evangelio. Frente a la historia humana y la diversidad de situaciones culturales, debemos estar atentos a los cambios de lenguajes en las comunidades y a las diversas culturas que subyacen en las sociedades. Profundizar en las raíces de la condición de los pueblos y dar la posibilidad de que se expresen en su universo social y cultural pasa por conocer el potencial narrativo que tiene la fe cristiana. Manuel Marzal y Diego Irrarázaval invitan a conocer la cultura, la lengua de los pueblos y la simbología andina y, en este sentido, Manuel Marzal se aproxima mucho a la valoración del símbolo que realiza Clifford Geertz.

La cultura es una visión de la existencia y del mundo y una visión de las tareas a emprender. Ella no es objetiva, existe una connaturalidad entre el sujeto y su tradición. El mensaje del cristianismo se hará presente en la medida en que pueda ser próximo a sus destinatarios, si en ello es capaz de aproximarse a las respuestas existenciales del hombre y su época. Estas respuestas se muestran en todas las manifestaciones culturales de ese grupo de destinatarios.

El símbolo es el reino de la sugerencia, la evocación, la metáfora y la indicación (Mardones 2003: 17). El estudio de la religión enseña que el hombre ha encontrado en el símbolo una manera de representar su reconocimiento del más allá y de lo trascendente. Sin embargo, en estos tiempos el proceso de secularización parece oponerse a la concepción que piensa que lo religioso se encuentra enraizado en la condición humana bajo el

principio de que la vida humana no se limita al conocimiento y a la manipulación de los objetos del mundo (Velasco 2002: 6-7). Esto llevaría a pensar, desde una mentalidad científico-técnica, que el símbolo es ineficaz.

De manera fascinante, Émile Durkheim consideraba que el símbolo era primordial en la comprensión del ser humano y ayudaba en la consolidación de la comunidad. El ser humano se mueve entre la participación en una tradición y su exigencia de ser uno mismo. Nos recomendaba entonces encontrar la realidad que se guarda detrás el símbolo y que le da su significado.

Las ciencias de la religión han considerado que la «mentalidad primitiva» presenta en sí una gran carga simbólica, la cual hace que el símbolo asuma un rol importante en la sociedad tradicional. Sin embargo, consideramos que el rol de lo simbólico está presente en todo ser humano, el problema es que existen sociedades que cuentan con más capacidades o menos capacidades para valorarlo: «el pensamiento simbólico no es exclusivamente del niño, del poeta o del desequilibrado: él es consustancial al ser humano: él precede el lenguaje y la razón discursiva. El símbolo revela algunos aspectos de la realidad (los más profundos) que definen todo otro modo de conocimiento» (Eliade 1980: 18). El reto será mantener esta valoración de lo simbólico y la razón discursiva, sin que ello niegue el rol de lo trascendente y simbólico frente a lo pragmático y conceptual.

Posteriormente, la antropología simbólica intentó mostrar la carga semiótica de la cultura, la cual abriría la posibilidad de que la cultura sea interpretada: «la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida» (Geertz 2005: 88). Los símbolos se convierten, de este modo, en fuentes de información. En este marco, la religión ofrece una manera de ubicarnos en el mundo y de dar sentido a la vida.

Los símbolos y signos buscan comunicar algo distinto a ellos. Sin embargo, la diferencia se encontrará en que el signo no participa de aquello que indica, mientras que el símbolo sí participa de su significación. El símbolo muestra algo que no es, pero participa de ello, esto le brindará a cada signo una especificidad irremplazable. La finalidad del símbolo es comunicarnos con aquello que el lenguaje no simbólico no puede expresar, lo cual lleva a afirmar que la religión es la esencia de la cultura y, de este modo, las formas culturales son símbolos de esta esencia (Tillich 1969: 256). El símbolo no puede ser nunca comprendido plenamente, ha de ser interpretado, y su significación es amplia, lo cual le da la posibilidad de ser interpretado de otra forma.

La fe ofrece una dimensión simbólica fuerte y el lenguaje religioso necesita expresarse con símbolos. El símbolo busca comunicarse con lo sagrado, pero se ha de reconocer que no se llegará a captar en plenitud ese misterio. El símbolo intuye, insinúa, la presencia de lo que no está presente. En este sentido, el signo cumple una función mediadora, en tanto habla de algo diverso. El trabajo de la persona que desee profundizar en su significado será interpretar aquello que se ofrece como símbolo, buscando conocer aquello que la cultura muestra. El mundo de la religión es el mundo de los símbolos y no tener en cuenta la dimensión simbólica de la religión puede hacer que se olvide el núcleo de la misma. El símbolo religioso permite expresar la profundidad del ser humano y, de modo especial, el símbolo cristiano ha de estar abierto a las preguntas profundas del ser humano. Sin embargo, aclarará Paul Tillich que la religión se somete a la ley de la «ambigüedad», en tanto ella es creadora y destructora a la vez (Tillich 1969: 59). Lo religioso es aquello que



trasciende y va hacia Dios, pero, por otra parte, es aquello posible de ser profanado. El objeto santo puede ocupar el lugar de lo santo. J. L. Idígoras consideraba que los símbolos son muchas veces oscuros y ambivalentes, porque si bien hacen referencia al misterio y a lo más profundo, exigen una interpretación; la falta de esta interpretación puede llevar a la superstición (Idígoras 1986: 44). Se corre el riesgo de apropiarse del símbolo y perder su referencia a algo más, es decir, de confundir el símbolo con el misterio al cual comunica. La reflexión lingüística enseña que un símbolo que necesita ser explicado deja de ser símbolo, lo cual no quita que se deba realizar una hermenéutica de lo simbólico. Quizás en el plano pastoral hemos de preguntarnos si los símbolos existentes son reconocidos o conocidos por toda la comunidad participante. Muchos creyentes, dada la catequesis recibida en el mundo andino y otros contextos, no pueden reconocer el significado de muchos símbolos religiosos. El símbolo exigirá una hermenéutica de él mismo y la necesidad de acompañar todo un ritual con la palabra que lo ayude en su expresión.

El hombre andino considera el mundo como una totalidad viva, la cual se encuentra integrada y comunicada en su interior. Para el hombre andino, todo es muestra de la vitalidad. Y el hecho de vivir del campo hace que el agro sea preponderante en la vida del individuo. Hemos afirmado que el mundo occidental es fuertemente cognitivo; de modo diverso, el mundo andino reconoce una comprensión más simbólica y no tanto conceptual. En la celebración, la realidad se hace más intensa, es una «presencia vivencial» en forma simbólica. Algunos la han considerado mágica, pero ello no es verdadero, dado que ningún objeto tiene poder salvífico. De este modo, la tierra es un símbolo vivo del círculo de la vida (Estermann 1998: 92-94).

El símbolo comunica con lo trascendente. Normalmente una cultura agrícola toma sus símbolos de la tierra y los relaciona con la fecundidad. Para el hombre religioso, la naturaleza no es solamente naturaleza, ella misma está cargada de valor religioso: «la naturaleza nunca es exclusivamente “natural”: está siempre cargada de un valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el cosmos es una creación divina: salido de las manos de Dios, el mundo queda impregnado de sacralidad» (Eliade 1998: 87). No olvidemos que desde la fe cristiana se afirma que el cosmos es una creación divina, el acto religioso pertenece necesariamente al respeto y la veneración de los hombres por la naturaleza. El tema de la desacralización de la naturaleza es propio de las sociedades modernas, pero para muchas culturas tradicionales hasta el día de hoy la naturaleza merece respeto, en tanto es obra de Dios y de ella se vive cada día.

El mundo andino cristiano vive sus símbolos religiosos muchas veces en acciones sagradas, ritos o cultos (calendario litúrgico, santoral, peregrinaciones, santuarios y fiestas), los cuales crean integración, tanto con la comunidad como con el espacio propio.

El pensamiento científico en la sociedad contemporánea puede considerar al pensamiento simbólico de la fe religiosa como un ensayo o algo infantil, resaltando lo emocional presente en él, pero no lo cognoscitivo. Así algunos dirán: «esta valoración se debe única y exclusivamente a que el pensamiento simbólico nunca es verificable empíricamente; por ello sería “un pensamiento mítico y colectivo propio de primitivos”» (Schillebeeckx 1983: 50). El reto es reconocer que lo simbólico habla de ámbitos de nuestra existencia. Al mismo tiempo, ante esta realidad se puede apreciar que la capacidad simbólica busque expresarse en las sociedades científico-técnicas por diversos canales, a través del arte, los sueños y la búsqueda de sociedades diversas a la propia pero llenas de cargas simbólicas. Con esto se afirma que, a pesar de que la sociedad científico-técnica limita el rol del símbolo, este subyace en el ser humano.

La religión es el lugar de encuentro de la immanencia y la trascendencia, donde lo simbólico es clave para contemplar el misterio ante el mundo. La religión hace referencia a una actitud básica del hombre hacia Dios, la cual cuenta con modos de organizarse. Los rasgos propios de la religión serán: el resaltar la relación con Dios y el culto a Dios. Como se va confirmando, un espacio idóneo para encontrar el símbolo es el de la religión.

En torno a la vida contemporánea y al tema de la fe, afirmaba hace algún tiempo Walter Kasper: «en la actualidad, la palabra Dios se ha convertido para muchos en un término vacío, que ya no afecta a la realidad en la que viven, ni tiene sentido en su contexto experiencial. Todos sentimos actualmente esta experiencia de la ausencia de Dios» (Kasper 1974: 51). Una tentación en la investigación teológica sería asumir esto como universal y aplicarlo al análisis del medio andino o hasta latinoamericano; los hechos dirían que no es así<sup>195</sup>. Sobre ello nos hace estar atentos Manuel Marzal, al afirmar que no se pueden importar los análisis religiosos de manera automática<sup>196</sup>. Muchas veces encontramos que el tema de lo sacro es más patente que el de la secularización en el mundo andino, por lo tanto, nuestra investigación de la experiencia religiosa nos ha de aproximar al tema de lo sagrado. Sin embargo, es verdad que la relación entre fe y experiencia sigue siendo un tema importante para actualizar la fe, según la realidad social y eclesial de los creyentes y de acuerdo a su propio contexto. Los límites de la experiencia religiosa son difíciles de encontrar y, si bien se insinúan, ellos tienden a lo absoluto. De la siguiente manera lo explicará un fenomenólogo de la religión: «si lo mundano puede remitir al hombre a lo divino es porque él está “tocado” y “habitado” por lo divino en cuanto lleva dentro de sí su huella y su imagen. Si puede captar lo infinito en lo finito es porque él está constitutivamente abierto al infinito» (Velasco 2002: 135).

Por otro lado, a mediados de la década de 1990, Hans Georg Gadamer en torno a la sociedad moderna y la religión afirmaba: «Max Weber extrajo esta consecuencia en su famosa tesis del desencantamiento del mundo. Pero evidentemente la situación es bastante más complicada. Los observadores de la actual situación mundial pueden enumerar muchos indicios que testimonian la supervivencia de energías religiosas y de nuevas motivaciones religiosas también en esta nueva época de la ciencia» (Gadamer 1997: 56). Algunos afirman un rebrote de lo religioso, en el caso del mundo europeo, a través de la experiencia de lo sacro o por medio de un interés en el conocimiento de otras religiones del Oriente. Partiendo del principio de Mircea Eliade, de que lo sagrado es parte de la estructura de la conciencia, se puede esperar que la pérdida de sentido de las creencias religiosas no elimine lo sagrado en la cosmovisión secularizada (Tamayo-Acosta 2004: 188). En este sentido, no se ha de perder de vista que el hombre es capaz de crear símbolos y las nuevas situaciones que vive una comunidad motivan la creación de nuevos símbolos. Por su parte, en el medio andino, Manuel Marzal elige en su último libro el nombre *Tierra encantada* para subrayar la presencia de lo religioso, en oposición a la teoría weberiana del desencantamiento.

<sup>195</sup> Si se toma el caso peruano, un estudio hecho por el Instituto Bartolomé de las Casas y el Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el año 2006, mostró que el 79,2 % de los peruanos afirma profesar la religión católica, un 12,8 % afirma ser evangélico, pentecostal o cristiano no católico, mientras que un 3,7% dice ser adventista, testigo de Jehová, mormón o israelita del último pacto. Esta encuesta reveló que el 91% de los entrevistados dijo ser creyente (que profesa una fe religiosa), mientras que un 4,23% afirma no ser creyente y un 4,72 % se considera indiferente.

<sup>196</sup> Harvey Cox considera que se ha de estar atento a los aportes de experiencias religiosas que pueden brindar regiones del mundo que parecerían lejanas a los centros occidentales modernos (Cox 1985: 19).

El mundo andino exige reconocer su riqueza simbólica, estar atentos a no perderla, continuar la inculturación y renovarla desde ella misma, si somos consecuentes con lo que se ha dicho al afirmar que la cultura es dinámica. De modo contrario, sabiendo que la reflexión resalta la expresión del concepto, este pensamiento buscará asimilar y ordenar, pero se correrá el riesgo de no respetar el misterio. Para el medio andino conviene no perder la visión cristiana del mundo, aquella paulina que no separa el espíritu y la materia o el cuerpo y el alma. Aquello que es sagrado se ha de encontrar en lo secular y profano. Si esta encarnación no se realiza, la inculturación será incompleta, porque lo de Dios tiene que ver con lo del hombre.

### 3. LA RELIGIÓN POPULAR RURAL Y URBANA

El haber reconocido el rol del símbolo obliga a complementar la reflexión desde la temática compleja de la religión popular. Como marco al tema de la religiosidad popular, nos parece conveniente insistir sobre la argumentación de la fe y recordar lo que Yves Ledure afirmaba sobre la fe y la creencia a finales de la década de 1990: «la religión ha creído poder dispensarse de un trabajo de racionalidad. Lo cual produce el día de hoy que en la conciencia común, la fe, reducida a la creencia, se convierta en sinónimo de irracionalidad. Un cierto cristianismo, por temor a afrontar el mundo moderno, se satisfizo de replegarse, en vez de resultar algo estratégico, ello lo llevó a la exclusión y a la marginalidad» (Ledure 1997: 138). Estas palabras expresan el reto que se le presenta a la religión en su relación con el mundo moderno, donde pierde presencia social y cultural, en tanto, la secularización y la laicidad niegan cualquier referencia religiosa. Desde otra perspectiva, y buscando respetar la profundidad del hecho religioso, se puede recordar la diferencia entre religiosidad y religión: «la religiosidad constituye el carácter fundamental de la vida en su origen, pero no es religión. Esta se convierte en religión, surge, solo decidiéndose expresamente por la experiencia fundamental de ella y testimoniándola» (Halder 1990: 190). La decisión y el testimonio levantan preguntas a la religión popular. Con este marco, podemos analizar el tema de la religión popular y sus retos.

Manuel Marzal desde la antropología religiosa ha buscado realizar un profundo estudio de la religión popular intentando ver el proceso que llevó a la religión popular campesina a volverse una religión popular urbana, proceso al cual llamará transformación religiosa de los migrantes. Partimos del siguiente supuesto: «en todas las culturas donde se vive una situación teónoma, es decir, donde la irrupción de lo sagrado adquiere una particular intensidad, la religión ofrece a la cultura su dimensión de profundidad vital» (Pastor 1990: 1170). Esto puede aplicarse a la religiosidad popular, tanto en el medio rural como en el urbano.

De modo especial, las conferencias generales del episcopado de Latinoamérica en Medellín, Puebla y Santo Domingo trataron el tema de la religiosidad popular, donde lo referente a la religión y las poblaciones indígenas estuvo presente. *Puebla* llegó a considerar a la religiosidad popular como un rasgo de la identidad histórica de Latinoamérica (1979: 412).

En cuanto al tema de la comprensión de la cultura y la valoración de la religión popular, Juan Carlos Scannone afirmaba:

Estimo que la aceptación de la cultura (y no sólo de las estructuras y conflictos sociales), como ámbito importante para la reflexión teológica y pastoral de la realidad latinoamericana, fue uno de los determinantes de ese desplazamiento de eje metodológico y hermenéutico. Aun más, se está tomando conciencia de que no sólo la filosofía y las distintas ciencias del hombre, sino también la cultura y sus símbolos, narraciones y mitos pueden servir metodológicamente de mediación instrumental para la reflexión teológica, al menos en lo que tienen de filosofía implícita, es decir, de sabiduría de la vida y comprensión del hombre y de lo humano. (Scannone 1994: 270)

La posición apunta a valorar la sabiduría presente en la cultura, incluyendo la religión. En este sentido, la religión popular se vuelve importante como síntesis de las culturas indígenas y la cultura española, y desde aquí va surgiendo el interés por la evangelización de la cultura, la piedad popular y la inculturación ante los cambios que trae la modernización de la sociedad. Es en este momento que se empieza a plantear la importancia de la religión popular y la cultura, tema que ha sido fuertemente discutido.

La teología ha intentado reflexionar desde la fe el tema de la secularización y sus implicancias en la manera de plantear la transmisión de la fe. En el caso latinoamericano, Juan Luis Segundo, desde su reflexión teológica levantó preguntas importantes a la vivencia de la fe y la religión popular:

Es un hecho innegable que la religión del pueblo de América Latina es «cristiana». Con este adjetivo no se apunta a su valor ni a la fidelidad de sus concepciones o prácticas en lo que al mensaje de Jesús se refiere. Se apunta a que todo en esa religión está explícitamente puesto bajo el signo de lo cristiano. Todo el mundo, por extraña que sea su fe o sus juicios morales a los ojos de un (teólogo) especialista en calibrar la fidelidad de lo presente al origen cristiano, se autocalifica como cristiano y cree sinceramente serlo. Más aun es aceptado oficialmente como tal. De aquí proviene en gran parte, y paradójicamente, la dificultad de invocar el mensaje cristiano para modificar cosas que se consideran ya cristianas. Y, a juicio de la gente, mucho más cristianas que lo que se les quiere dar como norma en nombre de Jesús. (Segundo 1984: 140)

Ha parecido conveniente presentar esta larga cita de Juan Luis Segundo en tanto que ella muestra la contradicción de la religiosidad popular. La experiencia pastoral constata la dificultad de imprimir cambios o transformaciones en la vivencia de ella, lo que hace que muchos la tilden de conservadora y reacia a cualquier cambio. Por otra parte, la amalgama de religiosidad popular y cultura en el medio latinoamericano y, en nuestro caso, en el mundo andino, es muy fuerte, lo cual dificulta una novedad en la labor eclesial. A ello hemos de agregar la carga histórico-pastoral que ha mostrado Manuel Marzal. Por otra parte, se unen los cambios vividos en el medio latinoamericano, donde las grandes migraciones a los centros urbanos han significado hacinamiento alrededor de núcleos urbanos más desarrollados. Como explicaba Manuel Marzal, serán estos migrantes los que trasladen su experiencia religiosa y sus valores propios y experimenten la transformación de su vivencia de la fe.

Por su parte, Gustavo Gutiérrez comenzó a profundizar en el tema de la espiritualidad del pueblo pobre y religioso<sup>197</sup>. Hemos de recordar que Juan Carlos Scannone considera que a este punto los estudios de Manuel Marzal ayudaron a una valoración mayor

<sup>197</sup> En relación a esto hemos analizado en la tercera parte de la investigación el libro de Gutiérrez *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (1986a).

de la religiosidad popular<sup>198</sup> y a su análisis. De este modo, se admitía cómo la religión había constituido un elemento importante en el reconocimiento de la propia cultura.

Nos podemos encontrar con cristianos «de bautismo», con una gran riqueza sociocultural, pero que tienen dificultades para integrar su fe y su vida. Una propuesta ante ello sería reflexionar en experiencias de religiosidad popular que traduzcan su experiencia cristiana en prácticas religiosas, devociones y fiestas, tanto en el campo como en el medio urbano, resaltando la coherencia entre gesto y palabra, es decir, donde el testimonio se haga presente. Consideramos que se plantean dos áreas a tener en cuenta en el trabajo pastoral, por una parte, la atención a que se puedan dar lecturas mágicas de la acción de Dios y, por otra parte, la necesidad de un crecimiento en la dimensión eclesial de los creyentes, dado que la religión popular es parte de la vida de la Iglesia.

Pareciera que la religiosidad popular y la secularización tuvieran entre sí una relación inversamente proporcional. Esto lleva a preguntarse por el futuro de la religión popular en un mundo secularizado: si se daría una desaparición de la religiosidad popular en la medida en que la secularización avanzara con la urbanización y la sociedad de bienestar. La experiencia de países con mayor desarrollo económico y organización parece confirmar esta posibilidad. Por su parte, *Puebla* se refiere a «las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de la religiosidad popular en el horizonte de una civilización urbano-industrial. Proceso que ya se percibe en las grandes urbes del continente [...]; por esta vía [de la religiosidad popular] pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante» (*Puebla* 1979: 194). El día de hoy parece que no basta pensar que la religión popular pudiera cristianizar los embates de la secularización.

En vez de ello, de manera acertada, la alternativa de *Puebla* apunta a la evangelización y la catequesis: «ante todo, está la necesidad de evangelizar y catequizar adecuadamente a las grandes mayorías que han sido bautizadas y que viven un catolicismo popular debilitado» (*Puebla* 1979: 192). Esta apuntaría a una catequesis de tipo existencial, donde estuviera implicada la vida de las personas y se creciera en una vida espiritual profunda. Principalmente, hemos de focalizar la acción pastoral en Jesucristo, de modo especial en el mundo andino; ya José de Acosta señaló el cristocentrismo necesario en la catequesis. La persona de Jesús es una causa de interrogación para el ser humano, esta es la razón por la que se subraya el rol histórico de la revelación. La fe debe ser renovada con una base histórica y antropológica desde la persona de Jesús. No olvidemos que cuando el hombre busca a Dios se encuentra a sí mismo y viceversa.

El asumir que la cultura es dinámica lleva a constatar que el mundo andino sufre cambios. Uno de ellos es la transformación por medio de la urbanización. No se puede creer que todo sea malo en el medio urbano o que sea un espacio propio para la pérdida de la creencia religiosa. Los documentos de Medellín y Puebla tratan el tema de la urbanización y los cambios religiosos que esto produce. Sin embargo, será *Santo Domingo* el que presente el gran cambio cultural que se vive en América Latina. La migración del campo a la ciudad levanta desafíos a la acción pastoral frente a la separación de la

<sup>198</sup> Estudios de la fe y la cultura que se verán enriquecidos con los aportes hechos en el medio latinoamericano, por ejemplo, con: «Los estudios de José Luis González, discípulo al mismo tiempo de G. Gutiérrez y del antropólogo cultural peruano Manuel Marzal, especializado en religiosidad andina. Pero, mientras que en el primer caso todavía se usa exclusivamente el análisis social, en el segundo, gracias al influjo de Marzal, toma especial relevancia el estudio antropológico-cultural» (Scannone 1998: 645).

propia cultura y las tradiciones religiosas, por lo tanto, evangelizar la cultura se presenta como un reto. Esto significa la participación en el cambio cultural que implica la modernidad y la urbanización. Por ello, *Puebla* consideraba que «la vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto problemas hasta ahora desconocidos. En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad» (*Puebla* 1979: 183). Desde esta realidad cambiante, la Iglesia ha intentado dar respuesta en su evangelización a las nuevas situaciones planteadas por la modernidad, sea ante la urbanización, la pobreza o la marginación.

Existe una diferencia entre la religión popular rural y la religión popular urbana, pero ambas han sido vistas de modo peyorativo, tanto desde una visión elitista de la religión como desde el mismo análisis marxista; por otro lado, esa diferencia también ha sido asumida desde una visión de defensa cerrada de la religión popular rural y de sus valores, a tal grado que se piensa que pueda ser el recurso religioso para la postmodernidad (Cox 1985: 229). El paso del campo a la ciudad produce cambios en la vivencia religiosa, esto lo hemos estudiado con Manuel Marzal, ella puede cambiar a causa de la secularización, produciendo diferentes maneras de expresarse, o puede ser que el individuo llegue a cambiar de religión. Manuel Marzal señalaba como rasgos de la religiosidad popular rural: una imagen de Dios, la presencia de mediadores (la Virgen), actividades sociales (fiestas), múltiples devociones, muchos sacramentales, la vida en común y una visión común del mundo. El medio urbano a través de los grandes barrios que se forman alrededor de los grandes núcleos será un nuevo espacio de reflexión religiosa. En él podemos entrar en una nueva síntesis cultural en proceso, muestra del mestizaje cultural y religioso que va creando un imaginario religioso y cultural.

Manuel Marzal, en su estudio sobre El Agustino y la vivencia religiosa de los migrantes en la gran ciudad, abre la reflexión sobre la relación entre fe y cultura del migrante. Ya no se trata del estudio del hombre andino en el medio rural, sino del estudio de los cambios y permanencias en su experiencia de fe. Hoy nos abrimos a reconocer la relación existente entre urbanización y globalización. La ciudad se convierte en un espacio de intercambio cultural, incluida la religión. En el caso peruano, el dinamismo que ofrece la ciudad abre a los individuos a una experiencia de apertura al mundo: comunicaciones, viajes, televisión satelital, internet, banca electrónica o migraciones a diversas regiones o países. Una posible definición de urbanización es la que ofrece el teólogo londinense Andrew Davey al estudiar el tema:

«Urbanización» es el proceso por el que los asentamientos urbanos crecen y se desarrollan. La urbanización puede afectar a diferentes ámbitos de una sociedad a diferentes velocidades y de diferentes maneras. La gente de las áreas rurales se siente atraída hacia las ciudades grandes y pequeñas en busca de trabajo y de oportunidad social, a menudo cruzando fronteras nacionales. (Davey 2003: 41)

Los tiempos actuales buscan mostrar de modo silencioso que la vida en la urbe ofrece las comodidades que el medio rural no alcanzará. Muchos estudiosos han planteado la relación entre urbanización y descristianización. Bajo este enfoque, el desarrollo económico, el anonimato y el desarrollo técnico colaboran para que la fe tenga dificultades para ser transmitida. Ante este argumento, parecería que en el mundo pobre de las grandes urbes de América Latina hubiera pasado algo distinto, dado que los sectores margi-

nales viven una efervescencia religiosa, ya sea desde el catolicismo popular, ya sea desde la vida en comunidades cristianas o por medio de sectas de diversa índole. Si bien no se puede afirmar que la vida urbana se oponga a la religión, sí hemos de reconocer que las dimensiones de tiempo y espacio son diversas y que la religión urbana es diferente de la rural.

La labor teológica está llamada a reflexionar sobre el fenómeno urbano. En este sentido, Gustavo Gutiérrez ha considerado que la vivencia en comunidad cristiana puede ser un espacio válido para vivir la fe, compartir la vida cotidiana y fundamentar la fe del creyente. Esto evitará la privatización de la vivencia de fe. Si bien la migración es una manera de llegar a las ciudades, de manera complementaria, todos los artefactos y tecnología que llegan a los medios rurales marcan la llegada de la globalización a los puntos más alejados en los Andes.

#### 4. LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA FE

Una constatación que surge a partir del estudio de la religión en el mundo andino es el tema de la justicia. Ya sea con la Escuela de Salamanca, con la persona de Bartolomé de las Casas o a través de la preocupación pastoral de José de Acosta, el tema de la justicia aparece. Posteriormente, Manuel Marzal, Diego Irarrázaval y Gustavo Gutiérrez, desde distintas aproximaciones, constatarán que el tema del compromiso ético y el testimonio son claves para hacer presente el Evangelio en el mundo andino y nuestra «piedra de toque».

La conducta religiosa influye fuertemente en toda la persona, sea en lo afectivo, lo cognitivo, lo social o lo ético. Si bien la teología ha profundizado en los objetos conceptuales de la fe, ella también ha buscado hacerse presente en la subjetividad del creyente, lo cual hace que valoremos una teología espiritual y pastoral; además, ha estado preocupada por lo ético como aquello que aproxima a vivir como hijos de Dios y a reconocer al otro como «prójimo». Es así que la moral y la pastoral serán más prácticas y ayudarán a reflexionar sobre los medios que permiten llevar a la vida las verdades de la fe como individuos y sociedad. Esto habla de la labor evangelizadora de la Iglesia y de su acción pastoral, la cual es capaz de renovar la comunidad y de ayudar en la transformación del medio donde ella actúa: «el sentido práctico es parte del hacer teología (sea del creyente, de la comunidad cristiana o del teólogo) en cuanto está relacionado con la interpretación de la situación en la cual el creyente o la comunidad se encuentran» (Midali 2002: 1745).

La presencia de los otros en nuestra vida hace que nuestra libertad se plantee preguntas, sobre todo en las relaciones interpersonales. La relación con otros y el vivir en comunidad llevan a revisar el tipo de relaciones establecidas y a pensar el modo que tienen los grupos humanos para transmitir experiencias, decisiones y la misma fe creyente. La fe religiosa da al hombre su forma de ver y actuar en el mundo; desde ella establecerá una escala de valores.

Desde sus comienzos la comunidad cristiana primitiva se planteó una relación entre fe y existencia cristiana, porque creer en Jesucristo significa una conversión y un nuevo modo de vivir. Hemos de recordar que «en los escritos paulinos el término “fe” designa la totalidad de la existencia del hombre bajo la gracia de Cristo. El cuarto evangelio expresa con el verbo “creer” todo el ser del cristiano» (Alfaro 1994: 89). La intimidad con

Dios compromete a toda la persona, ello supone haber respondido a un llamado personal a la fe y significará una decisión personal por creer y vivir lo que se cree.

Por lo tanto, sabiendo que el hombre convive con otros y que su ser creyente tiene consecuencias en su vida, se puede afirmar que la vida de fe tiene consecuencias para toda su existencia y que la relación con Dios pasa por la relación con los otros. Ante ello, existe la posibilidad de dejar de ser creyente en la medida en que la fe deje de influir en las opciones de vida de la persona, viviendo de creencias que no son marcadas por la fe. De manera clara, se dirá: «el mensaje cristiano no puede ser testimonio de Cristo para el mundo si no muestra su eficacia en la vida de los cristianos; la ausencia de “empeño existencial” equivale a la negación misma del mensaje» (Alfaro 1994: 106).

Afirmaba Juan Alfaro que en la teología faltaba integrar la idea de praxis cristiana: «la teología católica y protestante siguen hablando de la praxis del creyente, como si fuera solamente resultado y expresión de la fe, y no una dimensión constitutiva de la fe en sí misma» (Alfaro 1994: 106). Si la fe incluye la praxis cristiana, la reflexión teológica no puede limitarse a su dimensión cognitiva, además debe tomar en cuenta la praxis de la fe eclesial. En este sentido, el revelador, la palabra no nos deja estáticos, sino que nos exige nuestra propia encarnación en la historia, seguir buscando y recibiendo. Es así que el compromiso por la justicia y el tema de la cultura se encuentran unidos en un medio de mayoría cristiana. Esto lleva a pensar en la poca valoración de la dignidad humana en la convivencia humana en el medio andino, tanto por la realidad de opresión como por la de pobreza.

Consideramos que para el cristiano el reto es unir el plano ético con el nivel escatológico de la esperanza cristiana. El compromiso es muestra de que se comienza a participar en un plan llamado Reino. Mi creencia en Dios no puede estar al margen de mi acción frente a los otros. Sin embargo, la religión no puede reducirse a una ética, ella guarda un aspecto escatológico. La experiencia del amor va introduciéndose en lo que será la plenitud de la visión de Dios, aunque en este tiempo la comunidad creyente reconozca la diferencia entre lo que está llamada a ser y lo que experimenta. Jesucristo invita a buscar el Reino de Dios y su justicia (Lc 12,31; Mt 6,33) y la misión de Jesús se encamina a hacer presente este plan de salvación entre los hombres, haciendo que la comunión con Dios pase por el amor a los hombres.

La teología puede ayudar a conocer la relación en un medio concreto entre la religión y la cultura existente. Ambas se encuentran relacionadas e interactúan; no considerar esto así sería mantener la religión al margen de lo que sucede en el mundo. Por otro lado, sería limitarse a una experiencia religiosa básica, que se sostiene simplemente sobre los sentimientos y la interioridad y que no reclama una acción de parte del hombre, como puede ocurrir en las religiones naturales y en algunas sectas religiosas. Los valores que proclama el Evangelio han de cambiar las conciencias cristianas, de manera que los cristianos deben estar dispuestos a poner en tela de juicio su manera de vivir el cristianismo a fin de que este no sea un factor de distanciamiento con relación al medio cultural en el que se encuentran.

El hecho de reflexionar en una ética teológica que diga algo al medio andino significará fijar sus fundamentos desde ese medio. El tema de la religión en el mundo andino obliga a preguntarse si la salvación de Dios se dirige a todos los seres humanos y cuál es el lugar de los pobres en este plan de Dios. Jesús tuvo una especial atención a todos los necesitados y no valorados socialmente. Estos pobres tenían una sensibilidad especial para escuchar su mensaje y reconocer la esperanza que este transmitía: «los pequeños,



los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos, se reúnen “en su nombre” en la gran comunidad de los que creen en él» (Pablo VI 1995 [1975]: 17).

El medio en que vive el creyente, en general o en el mundo andino, pone situaciones que plantean retos nuevos. Sabemos que la religión no se puede limitar a la ética, sin embargo, hemos de aceptar que existe una estrecha relación entre ambas. En general, la experiencia cristiana en el medio latinoamericano tiene como reto confrontar nuestra fe a partir de una experiencia de Dios que interpele y critique situaciones inhumanas: «¿Cómo agradecer a Dios el don de la vida desde nuestra realidad de muerte temprana e injusta? ¿Cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de los hermanos y hermanas?» (Gutiérrez 1986a: 83). De este modo el seguimiento se vuelve más auténtico:

No hay aspecto de la existencia humana que escape al seguimiento de Jesús. Ese camino abarca todas las dimensiones de nuestra vida, lo hemos visto en los modelos bíblicos. La espiritualidad no se restringe a los aspectos así llamados religiosos, la oración, el culto. Se trata de toda la experiencia personal y comunitaria. (Gutiérrez 1986a: 134)

La acción inculturadora en el caso del medio andino no es una formulación teórica; esta acción ha de buscar romper la separación entre fe y vida en un continente donde la mayoría de personas se llaman cristianas. *Evangelii nuntiandi* consideró que «entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos» (Pablo VI 1995 [1975]: 31). Es así que la manera en que nos habla Dios no es solamente por la escritura, sino también por lo que viven los hermanos; la realidad se convierte en palabra actual de Dios.

A estas alturas podríamos preguntarnos: ¿por qué ante la realidad de pobreza del mundo andino los creyentes sufrimos de una insensibilidad ética? Creemos que la fe no puede ser asumida como costumbre o por autoridad externa, hemos de estar más cerca de una fe propuesta como mensaje que de un mensaje en el que hay que creer. En este sentido, el testimonio es un elemento importante para la transmisión de la fe: aleja de limitarse a una experiencia de fe íntima y lanza a la misión como Iglesia ante el mundo: «lo que acontece entre nosotros nos saca de caminos trillados; y nos hace ver que el seguimiento de Jesús se presenta no a través de una ruta individual, sino al interior de una aventura colectiva» (Gutiérrez 1986a: 50). El compromiso ante la injusticia supone un comportamiento que no considera la existencia limitada a la propia persona, sino que se abra a los otros. No olvidemos que el primer testimonio es de Dios mismo, Él se comunica por la acción y la palabra; el Éxodo habla de un Dios que acompaña, conoce, salva.

Para Manuel Marzal, el catolicismo popular presenta en ocasiones una acción ética producto de sus reinterpretaciones, la cual no tiene la profundidad adecuada, dado que brota de una evangelización que ha sido insuficiente. No es posible el testimonio de la fe si no contamos con un testigo de la fe. Este testigo será un evangelizador presente en su cultura, pudiendo ser un creyente o una comunidad de creyentes. No olvidemos que la evangelización es misión de toda la Iglesia, lo cual lleva a reflexionar sobre el testimonio que hemos ofrecido los cristianos. El testimonio cristiano supera la estricta dimensión ética, nos pide la persona, la existencia, rasgo propio del seguimiento de Jesús: «una

religión que entristece y que no procura, como debería hacerlo, que el corazón se ensanche en la alegría y la esperanza, hunde al pobre en su miseria y sus penurias» (Gutiérrez 1996b: 14).

# Conclusiones

## Mundo andino, religión e inculturación de la fe

Al comienzo de esta investigación se planteó que el estudio de la religión en el mundo andino ofrece elementos para entender mejor el concepto de inculturación<sup>199</sup>. Para demostrarlo, se consideró que el método descriptivo ayudaría para conocer los aportes de los autores estudiados. Sabiendo que la hermenéutica es un intento de comprensión e interpretación total, se asumió que el círculo hermenéutico entre magisterio y teología, por un lado, y el pensamiento de esos autores, por otro, iluminaría el tema de la fe y la cultura. En este círculo hermenéutico, la fe tiene prioridad. Se afirma que los estudios realizados sobre fe y cultura e inculturación aportan novedad metodológica a una teología inculturada que reconoce su originalidad y su riqueza. Esto nos ha obligado a no quedarnos en la yuxtaposición de los contenidos de los autores y, también, a no limitarnos a la antropología religiosa o al simple tema de la cultura.

La fe se encuentra presente en el medio andino, no es un tema nuevo, pero la inculturación puede colaborar a enriquecer e innovar la relación entre fe y cultura, asumiendo siempre la cultura como dinámica y nunca como inmóvil.

### **1. La Iglesia después del Concilio Vaticano II ha promovido una evangelización inculturada**

La labor evangelizadora de la Iglesia es un rasgo propio de ella misma. De modo especial luego del Concilio Vaticano II, la Iglesia comienza a reconocer que la evangelización ha de ser inculturada. En este sentido, inculturar implicará un modo nuevo y particular de transmitir el Evangelio, una mayor sensibilidad ante la cultura, de forma que ya no se limitará a una región en particular, sino que esta evangelización se realizará en diversos contextos, tanto en zonas de misión como en medios urbanos y modernos. Es por ello que la constitución pastoral *Gaudium et spes* (CEV II 2002) impulsa el estudio del tema de la relación entre fe y cultura, mientras que el decreto *Ad gentes* (CEV II 2002) resalta la importancia de la tarea misionera en la Iglesia. El giro de la relación entre fe y cultura se producirá con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]), cuando se establecen principios importantes: el Espíritu Santo moviliza la acción evan-

<sup>199</sup> Hervé Carrier consideraba que: «Hoy la evangelización en la conciencia colectiva es válida [tanto] para los países antiguamente cristianos, para las sociedades modernizadas, como para las nuevas tierras de misión» (Carrier 1997: 16).

gelizadora, la salvación está relacionada con la actividad evangelizadora y se asume un enfoque antropológico cultural para la transmisión del Evangelio. Finalmente, el Consejo Pontificio de la Cultura afirmará que se ha de discernir la cultura y las culturas para hacer presente en el mundo contemporáneo la palabra de Dios, lo cual llevará a una evangelización inculturada.

## **2. El episcopado latinoamericano ha buscado reflexionar sobre la evangelización y su relación con la cultura**

Asumiendo los desafíos lanzados por el Concilio Vaticano II, el episcopado latinoamericano en sus diversas conferencias ha hablado del tema de la cultura. La conferencia episcopal de Medellín muestra el paso de una concepción de cultura como «cultura adquirida» a una concepción de cultura como «cultura vivida», en camino a una concepción más antropológica cultural. El medio latinoamericano se verá pues obligado a comenzar a reflexionar sobre la religiosidad popular, uno de los rasgos que más lo caracteriza ante el tema de la fe y la cultura. Este estudio se realiza en *Puebla*, donde se pide investigar el fenómeno de la religión popular y sus diversas manifestaciones. Por último, la conferencia episcopal de Santo Domingo profundizará ya en el tema de la inculturación dentro del marco de la nueva evangelización, promoviendo una evangelización inculturada que valora la «cultura vivida» y la promoción humana.

## **3. La teología ha comprendido la inculturación como un proceso**

El estudio realizado ha buscado mantener en relación los temas de la revelación y de la inculturación, reconociendo que no se limitan a una nueva acción pastoral, sino que guardan elementos profundos de la revelación cristiana. La cultura se ha vuelto un nuevo campo para la investigación teológica, de tal modo que el Evangelio ofrezca sentido al hombre contemporáneo. Existe la necesidad de evangelizar la cultura en tanto ella es expresión del ser humano, por lo tanto, un mayor conocimiento de la cultura implicará una presencia más adecuada del Evangelio. La fe es siempre fe inculturada, se halla dentro de un espacio cultural. Esto ha llevado a constatar que ella es histórica y se ubica en el tiempo, por lo tanto, se ha de afirmar que la inculturación es un proceso, no una acción puntual, e implica una «duración». Un ejemplo de ello es el fracaso de «la primera evangelización» (bautizo en masa sin proceso catequético) en el medio andino, como lo ha constatado Manuel Marzal. La inculturación experimentada de manera procesual permitirá que el Evangelio pueda animar y orientar la vida de la comunidad. Por último, la teología ha confirmado que hoy la labor de transmisión de la fe no pertenece a algunos especialistas, sino que pertenece a toda la Iglesia, a partir de los gestos y palabras que comunican todos sus miembros.

## **4. La Iglesia de América Latina ha profundizado en la evangelización de la cultura**

La Iglesia universal lanzó una invitación a que se profundice, en los diversos lugares donde se encuentren los cristianos, la forma más conveniente para hacer presente la fe, desde la teología y las Sagradas Escrituras. Esta invitación fue aceptada por los obispos latinoamericanos, que desde *Medellín* impulsaron la labor teológica para inculturarla de modo más profundo en sus iglesias. Será *Puebla* la que profundizó en la evangelización

de las culturas. Por su parte, *Santo Domingo* resaltó que la labor evangelizadora ha de tener en cuenta el mensaje de Jesús, la evangelización de la cultura y las culturas y la promoción humana. La inculturación planteada obligará a que se estudie la antropología teológica y la antropología religiosa. Esto último lleva a constatar el vínculo entre teología y religión.

### **5. La misionología andina resalta la evangelización, la promoción humana y el descubrimiento del otro**

El día de hoy la acción misionera reconoce el valor del anuncio bajo el respeto, el diálogo y la libertad, subrayando la importancia de la inculturación en los diversos contextos culturales. Se ha considerado tener una visión retrospectiva de la relación entre fe y cultura en el medio andino para poder interpretar el presente. Esto ha significado profundizar, por medio de José de Acosta y la Compañía de Jesús, cómo se dio la actividad misionera. Manuel Marzal considera que la obra de José de Acosta fue un referente para la evangelización en la América colonial, en tanto planteó la relación entre fe y cultura andina con una metodología misional concreta en la que resalta el llamamiento universal a la fe y un reconocimiento de la diversidad. Esto significaba que un mayor conocimiento de la cultura andina produciría una mejor evangelización. Si bien la cultura andina no fue reconocida en aquel momento, encontramos en José de Acosta una oposición al método de tábula rasa de las expresiones culturales indígenas. Manuel Marzal reconoce en José de Acosta a un teólogo y un pastoralista por los aportes brindados ante la concepción de evangelización, la administración de los sacramentos y la catequesis. Desde aquí afirmará Manuel Marzal que tres son los pilares de la misionología: la evangelización, la promoción humana y el descubrimiento del otro.

### **6. La experiencia de la doctrina de Juli convertida en modelo evangelizador**

Una tesis de Manuel Marzal es que la doctrina de Juli se volvió un modelo evangelizador y un centro de reflexión de la cultura andina, uniendo Evangelio y testimonio del mismo, de tal manera, que se encontraban gesto y palabra. La doctrina de Juli fue el paso de las misiones volantes a la misión estable en un lugar, lo cual facilitó la tarea catequética. Esta experiencia presenta la aplicación concreta de un método de evangelización en la línea de lo que había planteado José de Acosta, es decir, un método de sustitución y uso de símbolos indígenas. El rasgo propio de la doctrina de Juli es su interés por el aprendizaje de las lenguas indígenas, tanto en su estudio gramatical como en la conversación como requisitos para cualquier trabajo evangelizador de los nuevos sacerdotes. Esta doctrina aporta una experiencia de reflexión de la fe desde el medio andino, tal como lo había considerado importante José de Acosta. Tal proceso histórico de la fe será un factor para que Manuel Marzal afirme su tesis sobre la transformación religiosa en el mundo andino.

### **7. Las investigaciones religiosas del mundo andino aportan a un concepto teológico de inculturación**

La investigación de Manuel Marzal contribuye con interpretaciones culturales e históricas para la inculturación de la fe: su aproximación interdisciplinar lo lleva a estudiar

el proceso de fe vivido en el mundo indígena, en el cual él reconoce que el fenómeno religioso siempre guarda una experiencia de fe y responde al sentido trascendente de la vida. Manuel Marzal considera que el encuentro entre antropología religiosa y trabajo pastoral aporta elementos a la reflexión teológica desde el mundo andino, lo cual producirá que la religión se aproxime a la cultura desde sus propios símbolos. De este modo, las grandes fiestas religiosas guiarán el mundo religioso tradicional. Manuel Marzal abre así el camino a un mayor conocimiento de la fe en los Andes.

### **8. Podemos afirmar que existe una fenomenología religiosa andina**

Manuel Marzal aporta un detallado estudio del sistema de creencias e imágenes de Dios, en el cual resalta la experiencia de Dios que da sentido a la vida. Valorando la visión retrospectiva, estudia la transformación religiosa peruana y afirma que a mitad del siglo XVII la sociedad indígena estaba cristianizada. Él estudia las transformaciones de ritos y creencias, las formas de organización y las normas éticas en el sistema religioso andino, mostrando cómo se encuentran en ellos ritos cristianos y andinos y afirmando que se produjo un cambio rápido en los ritos y más lento en las creencias. Esto pone en contacto la fe y la cultura y se aplica a un medio concreto como el andino. De este modo, se responde a la invitación hecha por el Concilio Vaticano II de investigar la fe desde espacios culturales concretos.

### **9. El discernimiento de las culturas requerido por la inculturación enriquece la teología pastoral**

Manuel Marzal considera que las vivencias sincréticas de la fe pueden ser un campo a evangelizar. No ve esto como un peligro, sino como un desafío a afrontar. El sincretismo ha sido una inculturación de los propios indios. Hoy no se puede hablar de superstición o de magia. Se ha revisado el inicio de la fe para mostrar la inculturación, sin negar que el amor de Dios ya se encontraba presente en este espacio sociocultural. En el mundo andino la fe cristiana se une a elementos indígenas y la religión en el mundo andino nos habla de que la cultura es dinámica. Ante ello, Manuel Marzal plantea algunas tareas a realizar con espíritu de discernimiento desde la teología: por un lado, usar los elementos de la cultura andina para evangelizar a partir de sus propias tradiciones, muchas de ellas orales; por otro lado, cuestionar las formas religiosas actuales; y, también, potenciar el uso de símbolos en la vivencia de los sacramentos y que la inculturación tenga una dimensión ética.

### **10. La transformación religiosa lleva a estudiar la relación entre fe y cultura dinámica.**

La Iglesia particular debe ser capaz de realizar un análisis eclesial de lo que ocurre en una cultura concreta. Manuel Marzal señala ámbitos a tener en cuenta en la actual transformación religiosa en el medio andino y busca proyectarlos al medio latinoamericano que comparte realidades similares: la migración produce cambios en la experiencia religiosa dado su contacto con diversas tradiciones. La religión se transforma de religión popular campesina en religión popular urbana, lo que producirá: «la Iglesia cultural», la cual recrea la cultura religiosa campesina, cargada de símbolos y fiestas y la vivencia de

lo santo: «la Iglesia popular», con una vivencia de comunidad cristiana, con estudios bíblicos y subrayando la fraternidad; y «las nuevas iglesias», que son confesiones cristianas (evangélicas, pentecostales y escatológicas) con fuerte proselitismo que resaltan el encuentro personal. Manuel Marzal propone seguir la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]) y profundizar en una pastoral urbana, de tal modo que la Iglesia pueda influir desde el Evangelio en la cultura cambiante, propia de la ciudad. Dicho de otro modo, se ha de evangelizar la dimensión religiosa de la cultura y lograr una pastoral inculturada en el medio urbano. Este autor consideraba que a pesar de las diferencias existentes su estudio del fenómeno religioso brindaba un aporte al medio latinoamericano (el catolicismo popular, el estudio de la evangelización, su lectura del sincretismo). Sin embargo, afirmó que queda pendiente en el estudio de la religión el tema del sentimiento en lo religioso y la dimensión ética de la fe.

### **11. La inculturación refiere a la Encarnación, la Pascua y Pentecostés**

Diego Irarrázaval subraya la importancia del proceso de inculturación en el medio andino y propone una concepción de cultura dinámica y abierta ante los factores que interactúan con ella. Afirma que la evangelización ha de ser integral. Su posición es muy cercana a la planteada en la conferencia episcopal de Santo Domingo y él intenta aplicarla al medio andino. Irarrázaval considera que a la evangelización realizada se le debe agregar la inculturación, para llegar a ser una evangelización inculturada, que sea salvadora y liberadora. Al igual que la revelación está relacionada con la Encarnación, la vida cristiana se enmarca en formas históricas. A ello se ha de agregar que la inculturación no es solo acción pastoral, no se limita a aproximarse a la Encarnación, ella ha de ser también Pascua y Pentecostés. Ante las realidades culturales presentes, la inculturación ha de reconocer el rol primordial del Espíritu enviado por el Padre. Este Espíritu anima la labor inculturadora y actúa en la comunidad eclesial inculturadora.

### **12. La renovación de la transmisión de la fe depende de una catequesis inculturada**

Diego Irarrázaval propone que se profundice el estudio y la aplicación de la catequesis. Su posición es cercana a la catequesis existencial que desea no limitarse a la formación doctrinal y encaminarse a una visión más amplia. Por lo tanto, una catequesis inculturada promoverá una renovación de la transmisión de la fe. El Espíritu dinamizará la comunidad cristiana, la cual con su testimonio ayudará a que el Evangelio se inculture en la propia cultura. La propuesta catequética existencial propone afirmar que el mensaje es de salvación e integra en la catequesis la vida cotidiana de los catecúmenos. Diego Irarrázaval hace caer en la cuenta de que la religiosidad popular es una riqueza de la Iglesia católica y un espacio de estudio teológico, en tanto ella enriquece la tradición católica.

### **13. El círculo hermenéutico entre vivencia de fe y valores culturales incultura la fe**

Gustavo Gutiérrez reconoce a Bartolomé de las Casas como un hombre capaz de interpretar los hechos históricos que le acontecen desde su experiencia de fe. Este ejemplo lo lleva a plantear una lectura interpretativa de la realidad que finalmente termina en un esbozo de propuesta inculturadora. De las Casas consideraba que no existía verdadera evangelización si no se contaba con un verdadero testimonio cristiano y se atreve a pensar desde

«el otro», esa es la novedad. Si bien no presenta una teología sistemática de la salvación, sí afirma que todos los seres humanos están llamados a ella. La inculturación no es una invitación para lejanos puntos de misión. Actualmente, la inculturación se ha de realizar en medios rurales o urbanos, tradicionales o modernos, en donde los cristianos deben animar la fe. En esta línea se planteó la nueva evangelización en la Iglesia universal.

#### **14. La espiritualidad inculturada enriquece la elaboración teológica**

Para que la teología no se limite a un trabajo deductivo, se ha de recuperar lo carismático como acción del Espíritu. Esto lleva a reflexionar sobre cuál es el lenguaje de Dios. Gustavo Gutiérrez aporta un modo particular para inculturar la espiritualidad, lo que lleva a un círculo entre experiencia y reflexión de la fe. Hemos de asumir la experiencia y la cultura para que se produzca un verdadero seguimiento de Cristo. La espiritualidad nace del encuentro con Jesús como pura iniciativa de Dios. En este proceso la persona cree y comprende para crecer en el amor a Dios. De este modo, la experiencia espiritual se convierte en teología. El hecho de comprender las experiencias vividas en clave de fe lleva a valorar la invitación a la salvación. Para Gutiérrez, el compromiso de inculturar la fe lleva a optar por la vida plena. La espiritualidad y la teología están comunicadas y la inculturación de la fe implica una vida espiritual. Finalmente, la espiritualidad será definida como un caminar según el Espíritu, asumiendo a la persona humana de modo existencial. Los rasgos de la espiritualidad inculturada son: conversión, la cual ha de ayudar a crecer en solidaridad; gratuidad; alegría, como victoria ante el sufrimiento; infancia espiritual; y comunidad, que invita a la comunión.

#### **15. La pastoral de la Iglesia católica requiere del conocimiento de la simbólica religiosa andina**

Manuel Marzal y Diego Irarrázaval consideran importante reconocer la dimensión simbólica existente en el mundo andino. El hecho de que la fe tiene historicidad, de que se produzca en un contexto histórico, deba ser transmitida y se exprese en un lenguaje humano, exige valorar la filosofía, la antropología y la lingüística en el trabajo teológico. Esto ayuda a clarificar e interpretar el discurso sobre la fe, principalmente mediante procesos de evangelización inculturada. La experiencia religiosa siempre se encuentra en estructuras culturales, la cual se explicita de modos diversos. El símbolo puede ser ambiguo, por lo tanto, necesita de una interpretación. Este hecho hará que aparezca una simbólica cuando la religión desea expresarse; tal dimensión simbólica está presente en todos los seres humanos y precede cualquier razón discursiva. El hecho de que la sensibilidad simbólica esté presente en el mundo andino habla de su capacidad de contacto cultural con lo sagrado.

#### **16. La religiosidad popular que fundamenta las creencias ha de acoger la evangelización.**

Manuel Marzal considera la religión popular rural y urbana como campo de la experiencia religiosa. De una parte, la teología brinda elementos para discernir la fe en realidades ambiguas en el caso andino, sobre todo en relación al compromiso ético; y, de otra parte, compromete a recuperar lo popular de la fe, aquello que soporta nuestras creencias.



Se ha de plantear el continuo trabajo de evangelizar la religiosidad popular, lo cual se asume en el mundo andino como parte de la evangelización de la cultura, a lo cual invitó la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (Pablo VI 1995 [1975]). La historia de la evangelización y las transformaciones religiosas como producto de los procesos migratorios requieren ver en la religiosidad popular un ámbito a valorar como espacio de evangelización y como espacio a evangelizar desde una catequesis más existencial y cristológica. De modo concreto, esto significa plantear a la religiosidad popular experiencias de testimonio y lleva a reconocer que **la dimensión ética ha de ser incluida en la inculturación de la fe en el mundo andino**. La relación entre Dios Padre y sus hijos pasa por la relación con los hermanos, es decir, el amor a Dios pasa por el amor al prójimo. De tal modo, aquel que comienza a creer en Jesucristo vive una conversión que lo lleva a un nuevo modo de vivir. Este nuevo modo de vivir, o praxis, no es una consecuencia para el creyente, sino que es constitutivo de la fe. Desde aquí surge el seguimiento de Jesucristo, el cual incluye a toda la persona y resalta el testimonio como importante para la transmisión de la fe. Esto nos plantea a todos los creyentes, de modo particular en el medio andino, la necesidad de unir el plano escatológico con el plano ético, de tal manera, que la fe levante preguntas al modo de convivencia en la sociedad.

### **17. La teología enriquece el proceso de inculturación**

Lo hace desde la revelación, la cristología, la gracia y la eclesiología. Desde un inicio la misión divina es trinitaria. Para Manuel Marzal, uno de los rasgos importantes de la transmisión del Evangelio es la teología. Esto nos lleva a constatar que la revelación cristiana que se da por pura gracia trae la salvación a los hombres. Por ello se ha resaltado que la salvación es histórica, cristológica y eclesiológica. En el mismo modo de revelarse de Dios se muestra su plan de salvación, en donde la Encarnación es en sí misma parte de la revelación. No es solamente la doctrina cristiana la que enriquece la vida de fe del creyente, serán también las nuevas experiencias las que llevarán a enriquecer la fe. Estas experiencias discernidas desde el Espíritu Santo mueven a la fe a crecer y madurar, lo cual nos permite afirmar que la fe no se limita a lo racional, sino que implica a la totalidad del ser humano. En este sentido, Diego Irrázaval plantea la inculturación como un proceso integral. Se nos propone entonces como comunidad eclesial relacionar eclesiología e inculturación, en tanto la evangelización es una misión comunitaria y un compromiso del Pueblo de Dios.

### **18. La fe es siempre fe inculturada**

Las condiciones culturales de los creyentes y de sus comunidades influyen en la manera de creer. La cultura vivida nos obliga a conocer la experiencia existente, dado que nuestra experiencia influye en nuestra interpretación. Experimentar significa interpretar. De modo especial, la experiencia religiosa, que nunca se da separada de la fe, recibe las preguntas que la experiencia le propone y, a su vez, la fe hace preguntas a la experiencia de la persona, a aquello que se ha denominado «cultura vivida». Gustavo Gutiérrez ha planteado en su dinámica de reconocimiento desde la propia experiencia eclesial la posibilidad de reconocer la experiencia de Dios en la experiencia humana, lo cual no niega el reconocimiento de que la experiencia de Dios supera la propia experiencia humana. Finalmente, la experiencia de Dios es iniciativa de Él mismo.

# Bibliografía

ALFARO, Juan

1994 *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme.

ANÓNIMO

1944 [1600] *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, 2 t (edición de Francisco Mateos). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ANTONCICH, Ricardo

1984 «Motivaciones socio-económico-políticas de la iglesia popular». En: *¿Otra iglesia de base?* Bogotá: Celam, pp. 231-275.

ARDUSSO, F.

2002 «Fede». En: BARBAGLIO, Giuseppe y Giampiero BOF, *Teologia*. Milán: San Paolo, pp. 644-633.

ARMBRUSTER, Carl

1967 *El pensamiento de Paul Tillich*. Santander: Sal Terrae.

AZEVEDO, Marcelo

1990 «Inculturación». En: *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas, pp. 689-701.

BACIERO, Carlos

1988 «La ética en la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú». En: *Miscelánea Comillas*, vol. 46, pp. 129-164.

BASTIAN, Jean-Pierre

1997 *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

BELDA PLANS, Juan

2000 *La Escuela de Salamanca*. Madrid: BAC.

BOFF, Leonardo

2001 *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Editorial Trotta.

BORGES, Pedro

1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: BAC.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO

1982 «La utopía andina». En: *Allpanchis*, N° 20, pp. 85-98.

CARRIER, Hervé

1997 *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*. Roma: Gregoriana.1988 *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*. Madrid: Editorial Edice.

CELAM, CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

1997 *Medellín. Reflexiones en el Celam*. Madrid: BAC.

CELESTINO, Olinda

1997 «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos». En: *Gaceta Antropológica*, N° 13, pp. 1-70.

CEV II, CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

2002 *Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC.2002 [1965a] «*Dei verbum*. Constitución dogmática sobre la divina revelación» [18 de noviembre]. En: CEV II 2002: 165-180.2002 [1965b] «*Ad gentes*. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia» [7 de diciembre]. En: En: CEV II 2002: 552-601.2002 [1965c] «*Gaudium et spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual» [7 de diciembre]. En: En: CEV II 2002: 238-350.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA

1990 *Plan pastoral. Orientaciones para una nueva evangelización*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

1995 [Segunda] *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Lima: Paulinas.1993 [Cuarta] *Santo Domingo: conclusiones. Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre*. Madrid: Paulinas.1979 [Tercera] *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Bogotá: BAC.

CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA

1999 *Para una pastoral de la cultura*. Madrid: PPC.

COX, Harvey

1985 *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.

## CTI, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

- 1998a «La fe y la inculturación». En: *Documentos (1969-1996)*. Madrid: BAC, pp. 393-416.
- 1998b «Temas selectos de eclesiología». En: *Documentos (1969-1996)*. Madrid: BAC, pp. 327-375.

## DAMMERT, José

- 1990 «Medellín en el Perú». En: DAMMERT, José y Gustavo GUTIÉRREZ, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*. Lima: CEP, pp. 13-22.

## DAVEY, Andrew

- 2003 *Cristianismo urbano y globalización. Recursos teológicos para un futuro urbano*. Santander: Sal Terrae.

## DE ACOSTA, José

- 1984 [1588] *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

## DE FRANÇA MIRANDA, Mario

- 2002 *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*. Brescia: Editrice Queriniana.
- 1994 «Reflexionar y expresar la vivencia cristiana en América Latina». En: *Teología y pastoral para América Latina*. Medellín: Itepal, pp. 285-300.

## DE LAS CASAS, Bartolomé

- 1954 «Tratado de las doce dudas». En: *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 478-536.

## DE SANTO TOMÁS, Domingo

- 1995 *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

## DHAVAMONY, Mariasusai

- 1990a «Fenomenología». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1139-1151.
- 1990b «Religión». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1128-1139.

## DIANICH, Severino

- 1998 *Iglesia en misión*. Salamanca: Sígueme.

## DO CARMO CHEUICHE, Antonio

- 1990 «La evangelización de la cultura en Puebla: perspectivas y límites». En: *Medellín*, N° 62, vol. XVI, pp. 177-187.

## DUSSEL, Enrique

- 1995 *Resistencia y esperanza*. San José: Cehila.

## DUVIOLS, Pierre

- 1997 *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Bartolomé de las Casas.

ECHANOVE, Alfonso

1955 «Origen y evolución de la idea jesuítica de “reducciones” en las misiones del Virreinato del Perú». En: *Misionalia Hispanica*, N° 34, pp. 95-145.

EGaña, Antonio

1966 *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: BAC.

1954 *Monumenta peruviana*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

ELIADE, Mircea

1998 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Orientalia.

1980 *Images et symboles*. Paris: Gallimard.

ESTERMANN, Josef

1998 *Filosofía andina. Estudio de interculturalidad de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.

EVANS- PRITCHARD, Edward Evan

1991 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo Veintiuno.

FISICHELLA, Rino

2000 *Introducción a la teología fundamental*. Navarra: Verbo Divino.

1990a «Signos de los tiempos». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1362-1363.

1990b «Teología». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1411-1417.

FRIES, Heinrich

1979 «Religión». En: *Conceptos fundamentales de la teología*, t. I, Madrid: Cristiandad, pp. 530-542.

GADAMER, Hans-George

1997 *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.

GALLAGHER, Michel Paul

1999 *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*. Roma: San Paolo.

GARCÍA DÍAZ, Eloy

1997 *Diccionario de Juan Pablo II*. Madrid: Espasa Calpe.

GEERTZ, Clifford

2005 *Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GEFFRÉ, Claude

1984 *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad.

GIGLIONI, Paolo

1999 *Inculturazione, teoria e prassi*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.

GILSON, Etienne

1943 *Théologie et histoire de la spiritualité*. Paris: Vrin.

## GROPPO, Giuseppe

- 1989 «Teología e ciencia umana. Una proposta: dalla conflittualità al dialogo». En: VALENTINI, Donato, *La teologia, aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*. Roma: Ateneo Salesiano, pp. 53-78.
- 1985 *Teología y catequesis*. En: PACOMIO, Luciano y Gabriele FERRRETI, *Diccionario teológico interdisciplinar*. Salamanca: Sígueme, pp. 95-108.

## GUTIÉRREZ, Gustavo

- 2003a *Densidad del presente*. Lima: CEP
- 2003b *Teología de la liberación*. Lima: CEP
- 2002 *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- 1998 *El Dios de la vida*. Lima: CEP
- 1996a *El rostro de Dios en la historia*. Lima: PUCP
- 1996b *Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje*. Lima: CEP
- 1992 *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: CEP
- 1990 «Significación y alcance de Medellín». En: DAMMERT, José y Gustavo GUTIÉRREZ, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 23-73.
- 1989 *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*. Lima: CEP
- 1987 *Evangelización y opción por los pobres*. Buenos Aires: Paulinas.
- 1986a *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme.
- 1986b *Hablar de Dios desde el sufrimiento de los inocentes: una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: CEP
- 1982 *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP
- 1977 *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP

## HALDER, Alois

- 1990 «La religione come atto fondamentale dell'esistenza umana». En: KERN, Walter y Hermann POTTMEYER (eds.), *Corso di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, pp. 182-202.

## HERSKOVITS, Melville

- 1952 *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.

## HIGUET, E.

- 1999 «Teología y nuevos paradigmas». En: FABRI DOS ANJOS, Marcio y Joao Battista LIBANIO, *Teología y nuevos paradigmas*. Bilbao: Mensajero, pp. 149-173.

## IDÍGORAS, José Luis

- 1991 *La religión, fenómeno popular*. Lima: Paulinas.
- 1986 *La religión. Nociones, contenidos, secularización*. Lima: Centro de Proyección Cristiana.

## IRARRÁZAVAL, Diego

- 2004 *Raíces de la esperanza*. Lima: Ideas / CEP
- 1999 *Un cristianismo andino*. Quito: Abya Yala.

- 1998a *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*. Lima: CEP.
- 1998b «Paradigma teológico». En: *Páginas*, N° 153, pp. 21-30.
- 1997 «Tiempo amerindio: ¿Qué aporta a la teología?». En: *Allpanchis*, N° 50, pp. 131-167.
- 1996 «Trenzado de religiones: una aproximación a las vivencias y al diálogo interreligioso en una iglesia local». En: *Allpanchis*, N° 48, pp. 81-106.
- 1995 «Convocación evangélica a la salud». En: *Páginas*, N° 132, pp. 51-58.
- 1993 *Rito y pensar cristiano*. Lima: CEP.
- 1992 *Tradicón y porvenir andino*. Lima: Idea / Tarea.
- 1990a «Religión popular». En: ELLACURÍA, Ignacio y Jon SOBRINO, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 345-375.
- 1990b «Significación y alcance de Medellín». En: DAMMERT, José y Gustavo GUTIÉRREZ, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, pp. 23-73.
- 1988 «Mutación de la identidad andina: ritos y concepciones de la divinidad». En: *Allpanchis*, N° 31, pp. 11-83.
- 1980 *Hacia una teología de los pobres*. Lima: CEP.
- 1978 *Religión del pobre y liberación: en Chimbote*. Lima: CEP.

## JUAN PABLO II

- 2007 *Exhortación apostólica Christifidelis laici* [30 de diciembre de 1988]. Lima: Paulinas.
- 2003 *Exhortación apostólica postsinodal vita consecrata*. Lima: Paulinas.
- 1999 *Ecclesia in America*. Lima: Paulinas.
- 1995a «Carta de Juan Pablo II al director de la Unesco, Federico Mayor, por el 5º aniversario de su fundación». En: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. XVIII, 2, pp. 848-851.
- 1995b *Exhortación apostólica Catechesi tradendae* [16 de octubre de 1979]. Madrid: San Pablo.
- 1992a «Discurso inaugural del Santo Padre en Santo Domingo» [12 de octubre 1992]. Lima: Conferencia Episcopal Peruana.
- 1992b *Exhortación postsinodal pastores dabo vobis*. Lima: Salesiana.
- 1992c «Nuova evangelizzazione. Promozione umana. Cultura cristiana. Gesù Cristo ieri, oggi e sempre». En: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV, N° 2. Roma: Editrice Vaticana.
- 1991 *Carta encíclica Redemptoris missio* [7 de diciembre de 1990]. Madrid: San Pablo.
- 1986 «Discurso de Juan Pablo II en Nueva Delhi». En: *Acta Apostolicae Sedis*, N° 78. Vaticano: Editrice Vaticana.
- 1985a «Encuentro con los aborígenes y campesinos en Cusco». En: *Acta Apostolicae Sedis*, N° 77, Vaticano: Editrice Vaticana, pp. 874-881.
- 1985b «Encuentro con los pueblos del norte de Piura» [4 de febrero]. En: *Acta Apostolicae Sedis*, N° 77, Vaticano: Editrice Vaticana.
- 1985c «Discurso de Juan Pablo II al Congreso de la Iglesia Italiana en Loreto». En: *Acta Apostolicae Sedis*, N° 77. Vaticano: Editrice Vaticana, p. 964.
- 1982 «Lettera autografa di fondazione del Pontificio Consiglio della Cultura». En: *Acta Apostolicae Sedis*, N° 74. Vaticano: Editrice Vaticana, pp. 683-688.

## KASPER, Walter

- 1974 *Fe e historia*. Madrid: Sígueme.

KUBLER, George

1963 «The Quechua in the Colonial World». En: *Handbook of South American Indians*. Washington: Julian Steward, p. 400.

LABOA, José María y José ALMANDOZ

1998 «Presencia eclesiástica en la historia y colonización de América. Razones y logros». En: *Miscelánea Comillas*, vol. 46, pp. 165-188.

LATOURELLE, René y Rino FISICHELLA

1992 *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: San Pablo.

LATOURELLE, René; Rino FISICHELLA y Salvador PIÉ-NINOT

1977 *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme.

LEDURE, Yves

1997 *La détermination de soi. Anthropologie et religion*. París: Desclée de Brouwer.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael y Miguel Ángel SORROCHE

2005 *Perú, indígena y virreinal*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior.

LOZANO, Javier

1994 «Culturas indígenas y evangelio». En: CELAM, *El método teológico*. Bogotá: Celam, pp. 137-142.

MARDONES, José María

2003 *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo

1997 *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca y Madrid: San Esteban.

1989 *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación*. Madrid: Paulinas.

MARTINI, Carlo María

1997 *El seguimiento de Cristo*. Santander: Sal Terrae.

MARZAL, Manuel

2002a «Antropología de la religión». En: DIEZ DE VELASCO, Francisco y Francisco GARCÍA BAZÁN, *Estudio de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 121-146.

2002b «“Los santos” y la transformación religiosa del Perú colonial». En: DECOSTER Jean-Jacques. *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas / IFEA, pp. 359-372.

2002c *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

1993 *José de Acosta*. Lima: Editorial Brasa.

1992 *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.



- 1991 *El rostro indio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1989 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima: el caso de El Agustino*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1988a *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1988b *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Concytec.
- 1988c *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1983 «Balance de los estudios sobre religión andina (1920-1980)». En: IGUÍNIZ, Javier (ed.), *La cuestión rural en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 99-132.
- 1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1972 «Investigación socio-religiosa y pastoral». En: *Allpanchis*, N° 4, pp. 185-201.
- 1971 *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina en los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.

## MATOS MAR, José

- 1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.

## MEIKLEJOHN, Norman

- 1988 *La Iglesia y los lupaqs durante la Colonia*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

## MIDALI, Mario

- 2002 «Teología practica». En: BARBAGLIO, Giuseppe y Giampiero BOF, *Teologia*. Milán: San Paolo, pp. 1739-1754.

## MOREIRA, Lucas

- 1984 «La teología en América Latina». En: CELAM, *El método teológico*. Bogotá: Celam, pp. 9-18.

## OTTO, Rudolf

- 2005 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

## PABLO VI

- 1995 [1975] *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi* [8 de diciembre]. Madrid: San Pablo.
- 1964a *Ecclesiam suam*. Lima: Paulinas.
- 1964b «*Lumen gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia». [21 de noviembre]. En: *La Santa Sede*. <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)>.

## PASTOR, Félix

- 1990 «Religión popular». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1169-1172.
- 1985 «La interpretación de Paul Tillich». En: *Gregorianum*, vol. 66, N° 4, pp. 709-739.

PEASE, Franklin

1985 «Evangelización e historia andina». En: *Histórica*, vol. 9, N° 2, pp. 265-273.

PEELMAN, Achiel

1993 *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*. Brescia: Queriniana.

PEREÑA, Luciano

1992 «La anexión de América a la luz de la teología». En: BORGES, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: BAC, pp. 633-647.

PIÉ-NINOT, Salvador

2002 *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

ROEST CROLLIUS, Arij

2005 *Teologia dell'inculturazione*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

1978 «What is so new about Inculturation?». En: *Gregorianum*, vol. 59, N° 4, pp. 721-738.

ROSSANO, Piero

1982 «Teología y religiones». En LATOURELLE, René y Gerald O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme, pp. 417-439.

ROVIRA I BELLOSO, José María

2000 *Introducción a la teología*. Madrid: BAC.

1987 *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.

RUBENS, Pedro

2004 *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus*. París: Cerf.

RUIZ, Samuel

1990 «Pastoral indígena hoy». En DAMMERT, José y Gustavo GUTIÉRREZ, *Irrupción y caminar de los pobres*. Lima: CEP, pp. 307-333.

SCANNONE, Juan Carlos

1998 «¿Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación?». En: *Medellín*, N° 96, vol. XXIV, pp. 637-658.

1994 «Situación de la problemática del método teológico en América Latina». En: *Medellín. Teología y pastoral para América Latina*. Bogotá: Kimpres, pp. 255-283.

SCHILLEBEECKX, Edward

1983 *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad.

SECKLER, Max

1990a «Teología». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1411-1423.

1990b «Teología y ciencias». En: Latourelle y Fisichella 1990: 1423-1430.

SEGUNDO, Juan Luis

1984 *Teología abierta. Reflexiones críticas*. Madrid: Cristiandad.

- SEUMOIS, André  
1993 *Teología misionaria*. Bolonia: Edizione Dehoniane Bologna.
- SHORTER, Aylward  
1971 *Teología della missione*. Catania: Paoline.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José  
2004 *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Verbo Divino.
- TILLICH, Paul  
1969 *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.  
1968 *Le christianisme et les religions*. París: Aubier.
- TORNOS, Andrés  
2001 *Inculturación. Teología y método*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- TOVAR, Cecilia  
1982 *Dos obispos del Sur Andino: Luis Vallejos y Luis Dalle*. Lima: CEP.
- TYLOR, Edward  
1920 *Primitive Culture*. Londres: John Murray.
- URBANO, Henrique  
1992 «Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre los orígenes y desarrollo». En: BLACKBURN, Robin, *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 223-261.  
1985 «Experiencias pastorales andinas y prácticas etnográficas». En: *Allpanchis*, N° 25, pp. 291-300.
- URÍBARRI, Gabino  
2003 «Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización». En: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 78, N° 305, pp. 301-331.
- VELASCO, Juan Martín  
2002 *El hombre y la religión*. Madrid: PPC.
- VÉLEZ, Jaime  
2002 «La inculturación después de Santo Domingo». En: *Medellín*, N° 111, vol. XXVIII, pp. 162-172.
- WALDENFELS, Hans  
1994 *Teología fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme.

## Abreviaturas usadas

Bar	Baruc
Col	Colosenses
Cor	Corintios
Ef	Efesios
Ex	Éxodo
Flp	Filipenses
Gal	Gálatas
Gen	Génesis
He	Hechos de los Apóstoles
Jn	Juan
Lc	Lucas
Mc	Marcos
<i>Medellín</i>	II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, Colombia)
Mt	Mateo
Pe	Pedro
<i>Puebla</i>	III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, México)
Rm	Romanos
<i>Santo Domingo</i>	IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, República Dominicana)

# Índice de autores

Alfaro: 196, 207, 208, 218.  
Antoncich: 139, 218.  
Arduzzo: 198, 218.  
Armbruster: 152, 218.  
Azevedo: 46, 218.  
Baciero: 69, 70, 90, 91, 218.  
Bastian: 132, 218.  
Belda Plans: 66-68, 218.  
Boff: 199, 219.  
Borges: 72, 84, 87, 219.  
Burga: 94, 219.  
Carrier: 45,47, 48, 51, 53, 60, 211, 219.  
Celam: 10, 36, 139, 164, 165, 219  
Celestino: 103, 219  
CEV II: 21-28, 37, 38, 47-52, 55, 56, 59, 95, 129, 141, 143, 155, 156, 161, 163-166, 171, 177, 198, 211, 219.  
Comisión Teológica Internacional: 46, 51-55, 144, 162, 220.  
Conferencia Episcopal Peruana: 40, 143, 219, 223.  
Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: 13, 30, 34, 39, 57, 106, 111, 133, 141, 153, 163, 164, 168, 219, 228.  
Consejo Pontificio de la Cultura: 7, 32, 33, 132, 167, 168, 212, 219.  
Cox: 152, 202, 206, 219.  
Dammert: 5, 34, 164, 220, 222, 223, 226.  
Davey: 206, 220.  
De Acosta: 7, 10, 15, 68-71, 74-80, 84, 85, 88-93, 104, 146, 172, 175,177, 202, 205, 207, 213, 220, 224.  
De França Miranda: 47, 49, 50, 54, 55, 58, 60, 184, 220.  
De las Casas: 8, 11, 16, 18, 66-68, 77, 84, 89, 111, 125, 171-177, 202, 207, 215, 220, 222.  
De Santo Tomás: 86, 220.  
Dhavamony: 61,197, 220.  
Dianich: 65, 92, 220.  
Do Carmo Cheuiche: 36, 220.  
Dussel: 71, 220.

- Duviols: 87, 220.  
Echanove: 73, 81, 83, 221.  
Egaña: 10, 69, 72, 74, 75, 85, 87, 221.  
Eliade: 196, 200-202, 221.  
Estermann: 201, 221.  
Evans-Pritchard: 146, 221.  
Fisichella: 46, 195, 220, 221, 224-226.  
Flores Galindo: 94, 219.  
Fries: 197, 221.  
Gadamer: 137, 202, 221.  
Gallagher: 47, 221.  
García Díaz: 30, 31, 34, 221.  
Geertz: 96-98, 108, 109, 113, 137, 152, 199, 200, 221.  
Geffré: 49, 221.  
Giglioni: 48, 221.  
Gilson: 184, 221.  
Groppo: 222.  
Gutiérrez: 8, 11, 12, 14-18, 34, 36, 149, 171-191, 204, 205, 207, 209, 210, 215, 217, 220, 222, 223, 226.  
Halder: 203, 222.  
Herskovits: 128, 222.  
Higuet: 222.  
Idígoras: 131, 146, 197, 201, 222.  
Irrázaval: 8, 11, 12, 14-18, 36, 149-170, 199, 207, 214-217, 222.  
Juan Pablo II: 17, 28-34, 36, 39, 41, 50, 51, 58, 118, 120, 131, 145, 153-155, 158, 161, 164, 191, 219, 221, 223.  
Kasper: 196, 198, 202, 223.  
Kubler: 112, 224.  
Laboa: 10, 66, 67, 71, 224.  
Latourelle: 46, 109, 156, 159, 220, 221, 224-226.  
Ledure: 203, 224.  
López Guzmán: 95, 224.  
Lozano: 224.  
Mardones: 152, 199, 224.  
Martínez Díez: 44, 224.  
Martini: 185, 190, 224.  
Marzal: 7, 9, 10, 12, 14-18, 36, 48, 58, 63-117, 119, 121-147, 152, 153, 163, 164, 166-168, 172, 175, 178, 191, 195, 199, 202-207, 209, 212-214, 216, 224.  
Matos Mar: 132, 133, 225.  
Meiklejohn: 81, 82, 85, 225.  
Midali: 207, 225.  
Moreira: 34, 225.  
Otto: 99, 130, 196, 197, 225.  
Pablo VI: 17, 21, 23-29, 31, 32, 34, 36-38, 41, 45, 48, 49, 53-56, 58, 120, 142, 161, 165, 166, 169, 178, 191, 209, 211, 214, 216, 225.  
Pastor: 5, 96, 97, 145, 203, 225.  
Pease: 111, 119, 226.

Peelman: 47, 49, 54, 55, 143, 226.  
Pereña: 67, 68, 226.  
Pié-Ninot: 196, 224, 226.  
Roest Crollius: 45, 46, 49, 50, 160, 184, 226.  
Rossano: 59, 226.  
Rovira i Belloso: 43, 44, 48, 226.  
Rubens: 97, 199, 226.  
Ruiz: 57, 58, 226.  
Scannone: 167, 203-205, 226.  
Schillebeeckx: 201, 226.  
Seckler: 59, 196, 226.  
Segundo: 204, 226.  
Seumois: 190, 227.  
Shorter: 172, 227.  
Sorroche: 95, 224.  
Tamayo-Acosta: 55, 61, 202, 227.  
Tillich: 96-98, 111, 198-200, 218, 225, 227.  
Tornos: 46, 94, 184, 227.  
Tovar: 187, 227.  
Tylor: 46, 97, 227.  
Urbano: 105, 113, 129, 227.  
Uríbarri: 43, 227.  
Velasco: 53, 200, 202, 227.  
Vélez: 227.  
Waldenfels: 196, 227.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
CORREO E.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)  
PÁGINA WEB: [www.tareagrafica.com](http://www.tareagrafica.com)  
TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582  
MAYO 2013 LIMA - PERÚ



# La misión andina

La historia de la Palabra encarnada en los Andes

*La misión andina* muestra la experiencia de Dios vivida en los Andes. La religión es el ejercicio humano por acercarse al misterio de Dios, y esto se realiza en contextos concretos. Nuestro deseo de plantear una evangelización inculturada ha de ayudarse de diversos campos del saber humano. En esta obra, estudiamos el tema de la fe y la cultura, donde aparecerán temas como evangelización, inculturación y religiosidad popular. La novedad de este estudio se encuentra en el hecho de que relaciona elementos especulativos de la teología con elementos positivos de la antropología de la religión. Nos centramos en la obra de Manuel Marzal y en algunos de los estudios de Diego Irrázaval y Gustavo Gutiérrez.

Esta obra nos demuestra que el ser humano que es sujeto de la fe es también un ser cultural. Desde la cultura en que se vive se modela la fe y, al mismo tiempo, esta fe se asimila vitalmente. El cristianismo pone énfasis en la “encarnación de la Palabra”. A Dios se le encuentra no solo en lo sagrado, sino en el corazón del mundo. Esta obra considera que la revelación sobrepasa toda experiencia humana; sin embargo, la experiencia humana es uno de los principales ámbitos para discernir la acción de Dios.

ISBN: 978-9972-57-224-1



9 789972 572241



